

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Impactos de los proyectos de desarrollo en las trayectorias de vida de las mujeres indígenas de la región de la Sierra Central de los Andes Ecuatorianos

Tesis doctoral presentada por: Maite Marín
Directores: Mònica Martínez y Víctor Bretón
Tutora: Montserrat Ventura



Departamento de Antropología Social y Cultural
Programa de Doctorado de Antropología Social y Cultural
Facultad de Filosofía y Letras
Universitat Autònoma de Barcelona
2023

Maite Marín

Impactos de los proyectos de desarrollo en las trayectorias de vida de las mujeres indígenas de la región de la Sierra Central de los Andes Ecuatorianos

Foto portada: © Jordi R. Renom

Agradecimientos

Agradezco a mis directores de tesis, Mónica Martínez y Víctor Bretón, la confianza y el ánimo con el que me han alentado a lo largo de todo el doctorado. A Montse Ventura por su apoyo incondicional.

A Eduardo Kingman, Gabriela Bernal, Paola Maldonado e hijas, María Quintero, Hernán Ibarra, Erika y Fausto, por hacer de Quito mi ciudad. A Paco Rhon, *in memoriam*, por abrirme siempre las puertas del CAAP y acogerme con extrema calidez. A Andrés Guerrero, por guiarme hasta Quisapincha.

Esta tesis pretende cancelar una deuda contraída con las mujeres que han sido “casa” y “familia” en Quisapincha y Toacazo. Con Ximena, Mercedes, Martha S., Ofelia, Berta, Jeanette, Antonia, Anita, Martha C., Martha T., Delia T., Hortensia, Diana, Yolanda, Eva, Rosa, Delia Q., Mayra, Manuela, Graciela, Lucía... he compartido confidencias, malentendidos, levantamientos y muchas risas.

Agradezco al Pueblo Kisapincha (KIPU) y a CESA por permitirme participar en todas sus actividades. Al ingeniero Amado, quien me enseñó a “ver” los páramos con otros ojos. Las familias de Carlos y Anita en Tisaleo, de Lucho y Anita en Condezán y de la familia Quezada en el Calvario por hacernos sentir como en casa.

No pudimos encontrar mejor lugar que la “Casa de Simón”, ni mejores anfitriones que Marina y Ramiro, para quedarnos en Toacazo.

Gracias infinitas a la OMICSE. A los grupos de mujeres, a sus dirigentes, promotoras, técnicos que nos regalaron su valioso tiempo y sus historias.

Gracias a Diocelinda y a su familia por adoptarnos en su hogar de Latacunga y compartir sus vidas con nosotros

A Marta S., Vicenç, Marta R. y Emilio por estar siempre.

Agradezco sobre todo a mis hijos, Irene e Isaac, y a mis padres la paciencia y el tiempo. Pero este largo viaje por los Andes no habría sido posible sin la complicidad y el amor de mi compañero de vida, Jordi.

INDICE

INTRODUCCIÓN: UN LARGO CAMINO	8
Y llegué a Ecuador	9
Cuando las mujeres llamaron a mi puerta	12
México: las redes y los cruces	13
De la cooperación española en Ecuador a los microcréditos en Cataluña	16
Quisapincha, Toacazo. Volver	17
Estructura de la tesis	19
1. Del deseo a la realidad	23
1.1. Y al principio fue el desarrollo	27
1.2. Los programas de desarrollo en las áreas indígenas	29
1.3. El desarrollo, las luchas por las tierras y la construcción de un “nosotros”	34
1.4. La des-politización del desarrollo	37
1.5. ¿Dónde las mujeres?	40
1.6. Mujeres en el desarrollo	42
1.7. Las críticas al enfoque MED	44
1.8. Las “otras”	45
1.9. Género en el desarrollo	46
1.10. Las críticas poscoloniales, decoloniales y la interseccionalidad	47
2. Mujeres indígenas quichuas y desarrollo	51
2.1. Rescatar el papel de las mujeres indígenas	52
2.2. Las mujeres indígenas y el Desarrollo	62
2.2.1. Mujeres a integrar	62
2.2.2. La Misión Andina	63
2.2.3. Entre el temor y el deseo	66
2.2.4. Monjas y trabajadoras sociales	68
2.2.5. Aprender, negociar, rebelarse	72
2.3. Religiones y desarrollo	74
2.3.1. La Teología de la Liberación y las mujeres indígenas	75
2.3.2. La formación de los primeros grupos de mujeres indígenas	79
2.3.3. Mujeres evangélicas: el desarrollo desde Visión Mundial	82
2.4. Abrir espacios propios	85
2.5. Las mujeres indígenas y el desarrollo rural en la década de los 80	90
2.6. Feminismo y mujeres indígenas	96

2.7. El desarrollo ante la eclosión del feminismo _____	99
2.8. El feminismo empezó a soplar hacia adentro _____	103
2.8.1. Una gramática propia _____	109
2.8.2. Desarrollo, feminismo, mujeres indígenas _____	114
3. Quisapincha _____	119
3.1. Trabajo de campo _____	119
3.2. Un poco de historia _____	122
3.3. Diferencias entre comunidades _____	128
3.4. Mestizos versus indígenas _____	132
3.5. Promesas de progreso _____	137
3.6. Llegan los evangélicos _____	140
3.7. Las mujeres: entre la sumisión y el conocimiento _____	144
3.8. La organización indígena _____	146
3.9. Llegan la carretera y las ONG _____	149
3.10. Desarrollo con identidad: los indígenas ya son señores _____	153
3.11. Grupos de mujeres _____	158
3.12. Reproductoras de cultura _____	163
3.13. La crisis y la caída de los grupos de mujeres _____	166
3.14. Otra vez, los proyectos _____	171
3.15. Luces y sombras: el “Plan para el manejo de páramos” y las mujeres técnicas _____	175
3.16. ¿Dónde las mujeres? _____	181
4. Relato coral _____	186
4.1. Introducción _____	186
4.2. La necesidad de referentes y de contarse _____	187
4.3. Mujeres en tránsito _____	190
4.4. “Mi vida ha sabido ser muy jodida”. _____	193
4.5. Trabajar, trabajar y trabajar _____	198
4.6. Casarse o no casarse _____	200
4.7. Campesinas y obreras _____	205
4.8. Aprovechar de los católicos, aprovechar de los evangélicos _____	208
4.9. La llegada de las ONG: la historia de María Elena _____	212
4.10. Las primeras dirigentes y PRODEPINE _____	216
4.11. De la palabra a los derechos de las mujeres indígenas _____	221
4.12. ¿Dónde están las mujeres? _____	227

4.13. Hijas _____	231
4.14. Epílogo _____	236
5. La OMICSE: Nosotras no somos feministas _____	240
5.1. Introducción _____	240
5.2. Toacazo: un laboratorio para investigadores y agentes de desarrollo ____	242
5.3. Trabajo de campo _____	245
5.4. La reunión con la AECID: proyectos en tiempos de crisis _____	249
5.5. Contexto y zonas _____	256
5.5.1. Zona baja _____	260
5.5.2. Zona media _____	262
5.5.3. Zona alta _____	263
5.5.4. Subtrópico _____	265
5.6. Del tiempo de las haciendas a la primera organización indígena _____	266
5.7. Herencias y oportunidades: el nacimiento de una líder _____	270
5.8. Los primeros grupos de mujeres _____	275
5.9. Entre las críticas y la búsqueda del respeto mutuo _____	279
5.10. Caerse y levantarse: los proyectos de cuyeras _____	281
5.11. Un “empoderamiento” incómodo _____	284
5.12. Apropiarse de los proyectos _____	287
5.12.1. Cuyeras que se transforman en casas _____	288
5.12.2. Proyectos para urdir tejido organizativo _____	289
5.12.3. Proyectos para salir por la puerta _____	290
5.13. Nosotras no somos feministas _____	293
5.14. Brechas entre mujeres _____	299
6. Conclusiones _____	303
6.1. El viaje de la tesis _____	304
6.2. Primer hilo _____	305
6.3. Segundo hilo _____	306
6.4. Tercer hilo _____	308
6.5. Quisapincha: _____	310
6.6. Toacazo _____	314
6.7. Punto final _____	317
Listado de siglas _____	319
Bibliografía _____	321

INTRODUCCIÓN: UN LARGO CAMINO

Esta tesis de doctorado **analiza la apropiación de proyectos de desarrollo por parte de las mujeres indígenas** de las comunidades de Quisapincha y Toacazo, ubicadas en la Sierra Central de los Andes ecuatorianos. El análisis parte de los recorridos vitales de un grupo de mujeres indígenas, para adentrarse en las organizaciones, comunidades y parroquias donde trabajan como agricultoras, artesanas *chomperas*¹, ganaderas, vendedoras... y donde se reúnen, aprenden, participan en política, educan a sus hijos e hijas. También da cuenta de los diferentes aspectos históricos, políticos y sociales que enmarcan la aparición de los proyectos de desarrollo propiciados por la cooperación internacional en los que tomaron parte.

La tesis se acerca, a lo largo del tiempo, a **las diferentes tácticas y estrategias de negociación que, creativamente, han puesto en juego las mujeres para revertir sus situaciones de desigualdad y contrarrestar la violencia que permea su cotidianidad**. La comparación entre dos zonas cercanas pero con diferencias relevantes intenta revelar la creación por parte de las mujeres de caminos propios, negociando con los dispositivos y recursos que, específicamente destinados a ellas, desembarcaron en “territorio” indígena desde la década de los 90. Es en esa clave que pretendo leer su participación en los proyectos de desarrollo.

Pero esta tesis es también un lugar de llegada después de un recorrido vital de largo aliento, que atraviesa lugares, que aúna aprendizajes diversos y que intenta recoger e hilvanar las voces que tantas mujeres me han ofrecido, generosamente, a lo largo de casi dos décadas.

El lugar de partida, a priori, puede parecer remoto porque se retrae a más de veinte años atrás.

Después de estudiar Filología Hispánica en la Universidad de Barcelona, un viaje en 1995 por el sur de América Latina mochila al hombro hizo que virara mi interés hacia los Andes. De 1996 a 1998 ingresé de nuevo en la Universidad, esta vez la

¹ *Chompera* se refiere al oficio de las mujeres elaboran *chompas*, que significa chaqueta en Ecuador (del inglés *jumper*, chaqueta usada por marineros).

Autónoma de Barcelona, para estudiar el grado de Antropología. El magisterio de la Dra. Verena Stolcke fue fundamental. En sus clases, tuve la suerte de acceder a un conocimiento crítico de la disciplina y adentrarme, por primera vez, en la antropología feminista. Su experiencia y sus trabajos que ahondaban en la intersección de las desigualdades en diferentes estudios de caso en América Latina fueron fundamentales para mi recorrido posterior.

Durante el verano de 1997, y simultáneamente a los estudios de licenciatura, inicié el Máster en Historia y Antropología de los Andes, en el Colegio Bartolomé de las Casas del Cusco, en Perú².

En “el Bartolomé” pude seguir talleres y cursos con las investigadoras y profesoras Penelope Harvey, Zoila Mendoza-Walker, Linda Seligman o Susan Paulson, quienes habían realizado etnografías e investigaciones que aunaban la clase, el género y la etnicidad en los Andes. Además, tuve la inmensa suerte de aprender de las y los estudiantes de distintos puntos de Sudamérica y de las más diversas disciplinas: antropología, sociología, arqueología, lingüística, gestión cultural, desarrollo...

A finales de 1998, ya licenciada, decidí quedarme en los Andes para conocer la vida de mujeres quichuas, aymaras y mestizas. Fue en Perú que me “estrené” con mi propio proyecto de investigación guiada por la antropóloga Zoila Mendoza-Walker (University of California Davis) para analizar las transformaciones –no exentas de conflictos- que protagonizaban las mujeres a partir de la adquisición de maneras “modernizantes” en las danzas del surandino³. Para esta investigación establecí un convenio como investigadora asociada con el Colegio Bartolomé de las Casas, y realicé trabajo de campo de junio de 1998 a enero de 1999 con diversas comparsas de parroquias y barrios de la provincia del Cusco.

Y llegué a Ecuador

En el año 1999 decidí seguir rumbo a Ecuador. En medio de la crisis económica que

² El máster fue dirigido por Enrique Urbano. Lo cursé durante los veranos de 1998 y 1999. En el año 2000 regresé, pero el Máster se realizaba en convenio con la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

³ Especialmente me interesaba la danza de la “tuntuna”, que había tenido un fuerte impacto en Bolivia y que se estaba extendiendo por Perú. Zoila Mendoza-Walker había realizado trabajos etnográficos interesantes al respecto, pero era en esos años un fenómeno nuevo que “arrasaba” entre los más jóvenes.

asoló el país a finales de los 90 conseguí un trabajo como asistente de investigación en una institución de larga trayectoria en el campo de la investigación aplicada, el Centro Andino de Acción Popular⁴, el CAAP.

Durante más de seis meses viví en Quisapincha, una parroquia situada en el nordeste de la provincia de Tungurahua. Allí me instalé para trabajar como asistente del sociólogo ecuatoriano Andrés Guerrero que estaba realizando una investigación que proponía relacionar la justicia indígena con el abandono sufrido por las comunidades indígenas por parte del Estado.

Mi entrada al campo se produjo gracias a la mediación de CESA,⁵ una ONG que tenía sede en Ambato, la capital de la provincia de Tungurahua. CESA nacida en 1967 y especializada en desarrollo rural, trabajaba en Quisapincha desde 1993 y mediaba entre la cooperación y las comunidades articuladas en torno a la COCIQ, la Corporación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha, organización de base donde participaban los y las comuneros de todas las comunidades⁶.

Con CESA acordamos que, como contraparte a su apoyo, yo acompañaría a los grupos de mujeres indígenas y recabaría material para saber sobre su situación. El personal técnico de la ONG estaba compuesto mayoritariamente por hombres, y eran también a hombres a quienes se focalizaban y dirigían los proyectos productivos y de conservación de páramos⁷, pero las agencias financieras eran cada vez más exigentes con la participación de las mujeres y la necesidad de “introducir” el enfoque de género.

Poco a poco fui relacionándome de forma más directa con la COCIQ, la organización indígena que estaba operando en la zona, sobre todo porque yo vivía en el centro parroquial donde estaba su sede, a la que yo solía asistir cada día, incluso los fines de semana para las reuniones, asambleas, talleres... Poco a poco, mi implicación con

⁴ Fui contratada como investigadora-asistente del sociólogo Andrés Guerrero. Fruto de esa investigación apareció el artículo "Los linchamientos en las comunidades indígenas. ¿La política perversa de una modernidad marginal?" publicado en Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 29, núm. 3, 2000. Institut Français d'Études Andines. Lima, Organismo Internacional y posteriormente en la revista Ecuador Debate. Como asistente de investigación debía colaborar en las líneas de la investigación previamente delimitadas.

⁵ CESA, siglas de la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, de influencia católica, fue fundada en 1967 por un grupo de intelectuales y profesionales ecuatorianos. Entre sus objetivos iniciales estaba el de ejecutar la Reforma Agraria en predios de la Iglesia con la implementación de varios recursos: crédito para la producción, asistencia técnica para la producción y comercialización, y capacitación para la organización.

⁶ Fundada en 1993, se transformó en el 2006 en Pueblo Kisapincha (KIPU).

⁷ Sin embargo, las mujeres llegaban siempre a las reuniones, asambleas y tomaban parte de las mingas, en condición de sustitutas de esposos o padres.

las mujeres fue haciéndose cada vez más estrecha hasta el punto que el trabajo que se me había encargado como parte de una relación de reciprocidad, se convirtió en el eje central de esa primera estancia en Quisapincha.

Durante ese tiempo de vida en Quisapincha pude asistir y compartir acontecimientos que sobrepasaron los límites parroquiales. Quizás el más relevante fue el Levantamiento Nacional de julio de 1999 frente a las medidas económicas de ajuste estructural que el gobierno de Jamil Mahuad quería implementar, presionado por el FMI y el Banco Mundial.

Desde 1990 el movimiento indígena ecuatoriano había entrado en la escena política del país a partir de los levantamientos masivos que revertían una historia de ventriloquismo⁸. Esa irrupción, que sacudió el sentido común ciudadano, se produjo en el **contexto de las políticas multiculturales de finales del siglo XX**. Eso significó el desembarco de una gran cantidad de recursos para potenciar las identidades y culturas indígenas. Así, en las comunidades de Quisapincha, como en otros escenarios rurales del país, se fueron desplegando una densa trama de proyectos, programas y acciones que ponían el foco en las identidades y la cultura. Los proyectos de desarrollo destinados exclusivamente a los y las campesinos indígenas (y no a los mestizos, que podían ser vecinos y compartir parecidas situaciones de vida) fueron progresivamente focalizándose en las mujeres. Distintos paradigmas emanados del feminismo liberal habían ido sucediéndose y permeando los dispositivos y acciones de desarrollo desde los años 70, pero en la década que clausuraba el siglo XX había eclosionado un nuevo marco para incidir en la desigualdad de las mujeres. Era el enfoque de género.

Así, las mujeres indígenas ecuatorianas, se encontraron en la encrucijada de “beneficiarse” de los proyectos por su condición de pobres, de campesinas, de indígenas, de mujeres. Fue en ese momento, de ebullición de cruces y de intereses, cuando llegué a Quisapincha.

⁸ El concepto de “ventriloquismo” que ha sido utilizado de manera amplia en Ecuador para dar cuenta de la relación entre indígenas y mestizos es tomado de Andrés Guerrero (1994).

Cuando las mujeres llamaron a mi puerta

Durante los meses que estuve viviendo en el centro parroquial varias mujeres llegaron a visitarme después de haber establecido relaciones de confianza. En esas conversaciones y encuentros se levantaban espacios donde las mujeres me relataban sus historias de vida, sus proyecciones y sus frustraciones. Rosa, Mercedes, Ximena, Delia... llamaban a la puerta de mi cuartito arrendado en el centro de Quisapincha dispuestas a contarme, pero también a que yo les contara de mi vida, de cómo eran las relaciones con los hombres, con mi familia, de cómo yo viajaba sola. Les intrigaba que, en un momento en que el sueño para muchas de ellas era viajar a España, yo hubiera transitado en dirección contraria.

También en los caminos y veredas que recorría cada día, las mujeres que me encontraba casualmente se abrían a la conversación y a las confesiones. Era obvio que había muchas ganas de contarse, de contar. "La gringa", antropóloga, mujer y joven como ellas, pero llegada de otro mundo, con privilegios y la posibilidad de viajar, actuaba como un resorte, como un espejo, como alguien extraño y desconocido que no pondría en peligro sus dudas e incertezas, sus secretos y sus sueños.

En el umbral del nuevo siglo, las mujeres en sus relatos mostraban un quiebre entre lo que se esperaba de ellas -las maneras de ser y hacer en sus comunidades- y los nuevos caminos que se abrían ante ellas. En esas conversaciones emergía un profundo malestar en torno a sus situaciones de vida. Desde la casa al mercado parroquial, desde los buses a las instituciones de la ciudad, la violencia vivida en sus espacios íntimos y domésticos se trenzaba a la que vivían en los espacios públicos, donde a menudo eran insultadas, despreciadas o infantilizadas, por campesinas, por pobres, por mujeres. Esa violencia constituía una de las tramas relevantes que atravesaba sus relatos. Pero a la vez, éstos se teñían de promesas de transformación. Y dos palabras resonaban constantemente en las entrevistas: **proyectos y desarrollo. Proyectos y desarrollo parecían ser las llaves que abrirían a un mundo nuevo.**

Al inicio, el hecho de entrar de la mano de CESA- viajar con los técnicos en sus *carros* todoterreno, ser presentada por ellos y aparecer en las reuniones- les había hecho creer que tras de mí llegarían proyectos, que mi presencia antecedería el desembarco de recursos económicos. Y aunque poco a poco fueron constatando que no pertenecía a ninguna ONG ni agencia, continuaron expresándome sus deseos. En sus imaginarios, el desarrollo se mostraba como un concepto esquivo y ambiguo, bajo el que se amparaban ideas y proyecciones muy diversas, desde las más concretas a las más abstractas. Modernización, riqueza, microempresas, capacitación, progreso, derechos, ecoturismo, huertos familiares, créditos, crías de *chanchos*, *cuyes*⁹ o pollos, etc. Lo que estaba claro es que existía un anhelo por cambiar, por salir y trascender el umbral de la casa y de la comunidad.

Fue de esa forma que, tras esas primeras preguntas, escribí un manuscrito sobre esa estancia revisado por la Dra. Verena Stolcke y el director de la investigación, Andrés Guerrero, y en el que se empezó a tejer de manera lenta pero persistente la trama de la presente tesis.

México: las redes y los cruces

Tras mi experiencia inicial de trabajo de campo en los Andes decidí formarme para tener más elementos con que interpretar y acercarme a lo vivido en Quisapincha. Así que postulé y obtuve una beca para realizar la Maestría en Género y Desarrollo que ofrecía el Instituto de Cooperación Internacional en Madrid.

El Máster, becado por la Unión Europea y organizado bajo el amparo del Instituto de la Mujer, ofrecía cada año a 25 mujeres de Europa una formación interdisciplinar en el campo de género y desarrollo. El máster era producto de la institucionalización del género en las políticas públicas que se habían implementado en la década de los 90. Entre otros objetivos no explícitos, el máster tenía como objetivo formar a técnicas de cooperación que deberían posteriormente permear con ese enfoque las propuestas y programas de la cooperación españolas en sus distintas sedes, especialmente de América Latina.

⁹ Los cuyes son cobayas que se crían de manera familiar en la zona andina y constituyen un producto alimenticio de alto valor nutricional que contribuye a la seguridad alimentaria de la población rural.

El máster contaba con formación en distintas áreas y finalizaba con una pasantía en instituciones, centros de investigación, redes, organizaciones o agencias de desarrollo en América Latina y en contados casos, en África o en el Medio Oriente.

En mi caso concluyó con una pasantía en la Red de Asesoras y Promotoras Rurales de México, un espacio feminista mixto de mujeres indígenas y mestizas para "capacitarse, compartir experiencias y metodologías entre sus integrantes, pero también visibilizar la problemática de las mujeres rurales con las que trabajaban y posicionar sus propuestas para la transformación de la realidad"¹⁰.

Fue la mía una de las pocas pasantías en entornos rurales, y la única con mujeres indígenas. El resto de compañeras las realizaron en entornos urbanos y en la mayoría de casos, vinculadas a la implementación de políticas públicas y derechos reproductivos.

La investigación que llevé a cabo para la Red pretendía evaluar los 10 años de trabajo desde su fundación, en 1987. La Red era un espacio mixto, de mujeres indígenas y mestizas, donde además se cruzaban activistas, investigadoras y campesinas. Las asesoras de la Red eran mujeres activistas mestizas, generalmente profesionales que habían pasado por la universidad, en muchos casos de origen urbano. Algunas habían optado por vivir en las zonas rurales, y otras continuaban vinculadas a universidades, pero mantenían contactos estrechos con las mujeres rurales, ya por investigaciones o por activismo con la red. Las promotoras eran mayoritariamente indígenas que trabajaban en sus propias comunidades y que, a través de la Red, conseguían formación, recursos y vínculos. Pero si las asesoras generalmente trabajaban por un salario y eran profesionales del desarrollo, las promotoras cobraban una ayuda o bonificación por el trabajo comunitario que realizaban.

Durante seis meses recorrí varios estados de México visitando organizaciones y asociaciones de mujeres que formaban parte de la red. En Michoacán, Yucatán, Campeche, Oaxaca o Puebla las asesoras y promotoras me abrieron de par en par sus organizaciones y sus casas. Así pude cotejar los relatos de unas y otras. Constaté

¹⁰ Para conocer más a fondo la Red, su historia, sus integrantes, sus objetivos y sus proyectos, se puede consultar su página web. <http://redpar.org.mx/historia-de-la-redpar/>

cómo las promotoras náhuatl, mixes, mayas o purépechas reconocían el acompañamiento y el trabajo impulsado por las mujeres mestizas con las que compartían espacios. Sin embargo, las entrevistas también ponían al descubierto las **distancias culturales y las relaciones de desigualdad que operaban entre ambas**. En los relatos de las mujeres indígenas emergían las **contradicciones vividas por ellas entre los discursos impulsados por las organizaciones feministas para el empoderamiento y sus realidades cotidianas**.

Estas distancias a veces desembocaban en desencuentros entre demandas y necesidades diferenciadas. Pero la red era crítica en eso y lo abordaba en sus encuentros sin miedo. Tal y como la asesora e investigadora de la propia red, Susana Mejía, reconocía en su tesis de doctorado en torno de la asociación de mujeres campesinas náhuatl Maseualsiuamej Mosen- yolchicauanij¹¹ con la que había colaborado por largo tiempo, existían "distintas tensiones y conflictos que enfrentan en su vida cotidiana, así como con los discursos feministas por un lado y con los culturalistas por otro" (Mejía, 2010: 11).

La experiencia en México me llevó a repensar las cuestiones en torno al género y la clase que atravesaban de distinta manera a las mujeres indígenas. También retomar y problematizar el papel que jugaba el desarrollo en los procesos de empoderamiento de las mujeres indígenas. Un ejemplo exitoso lo protagonizaban las mismas Maseualsiuamej con las que había trabajado Susana Mejía y quienes habían levantado el hotel ecológico Taselotzin a finales de los 90 bajo el paraguas de los proyectos de desarrollo. 20 años más tarde las propias Masehual Siuamej señalaban algunos elementos que les habían ayudado a consolidar su éxito: la organización, el apoyo de las asesoras mestizas y las capacitaciones recibidas para llevar adelante proyectos.

Desde el principio la organización ha sido para nosotras como nuestra escuela pues hemos aprendido unas de otras a leer y escribir [...] también aprendimos de las asesoras (quienes nos acompañaron en el proceso) sobre nuestros derechos como mujeres indígenas, aprendimos a revalorar nuestras costumbres y prácticas como pueblo indígena y la forma de ver el mundo. [...] Nos hemos capacitado en diferentes talleres, desarrollando algunos proyectos económicos y educativos sobre el cuidado de la naturaleza, salud, desarrollo sustentable, etc. (Masehual Siuamej, 2016:17).

¹¹ En español, "Mujeres que trabajan juntas y se apoyan".

En México también pude constatar similitudes y diferencias con lo que ocurría en Ecuador. Si en el país andino el levantamiento de 1990 había inaugurado una década de protagonismo político del movimiento indígena sin precedentes en el continente, 4 años más tarde, en la selva lacandona mexicana, el zapatismo, movimiento insurgente indígena, confrontaba el racismo en México. En ambos casos, las demandas de los y las indígenas ponían encima de la mesa las discriminaciones vividas desde la época colonial. En el caso mexicano las mujeres indígenas habían levantado una voz clara y contundente. En Ecuador, esta voz se mostraba menos nítida y más imbricada a los discursos étnicos.

De la cooperación española en Ecuador a los microcréditos en Cataluña

En el año 2004, y conjuntamente con Susana Segovia, obtuvimos el VII Premio Miquel Àngel Terribas, promovido por la Fundación la Caixa. Nuestro proyecto de investigación pretendía analizar los impactos de los proyectos de género y desarrollo de la cooperación española. ¿Qué había pasado (o no había pasado) tras el desembarco de la ayuda de proyectos de género en la vida de las mujeres "receptoras"? Yo fui la encargada de realizar el trabajo de campo desde agosto del 2004 a febrero del 2005 en diferentes lugares de la sierra y la ceja de Selva del Ecuador, concretamente en Toacazo (Cotopaxi), Gualaceo (Azuay) y Macas (Morona Santiago). Parte de las conclusiones de esta investigación las presenté en el XII Congreso de Antropología celebrado en León el 2011, en el marco del Simposio "Horizontes de la antropología del y para el desarrollo en el Estado español", bajo el nombre de "Proyectos de género financiados por la cooperación española en Ecuador: Tres estudios de caso." En el año 2012 publiqué los resultados en un artículo en el libro "Contribuciones antropológicas al estudio del desarrollo", coordinado por Cristina Larrea Killinger y Mònica Martínez Mauri, y publicado por la Editorial UOC.

En paralelo había estado trabajando en un proyecto de microcréditos que apoyaba a mujeres en situación de vulnerabilidad económica en Barcelona¹². Tras comprobar

¹² El proyecto lo desarrollaba en la [Asociación SURT](#). Trabajé como técnica en diferentes períodos entre el 2002 y el 2004.

las contradicciones y claroscuros del programa, decidí investigar su impacto en las vidas de las mujeres. Así, a partir de etnografía, de historias de vida y de entrevistas en profundidad elaboré mi tesis final del Máster de Etnografía, Relaciones Interculturales y Antropología Crítica de la UAB: "Mujeres y microcréditos. De riesgos, fracasos, sueños... y fantasías" bajo la dirección de la Dra. Verena Stolcke y del Dr. Víctor Bretón¹³.

De Perú a Ecuador, de México a Cataluña, durante más de una década me había involucrado con colectivos que trabajaban desde y para las mujeres. Al calor de esas experiencias había reflexionado en momentos puntuales sobre el impacto de esos procesos porque demasiado a menudo, proyectos que intentaban paliar situaciones de desigualdad, acababan repercutiendo de forma negativa en la vida de las mujeres.

Quisapincha, Toacazo. Volver

Después de ese largo viaje en el año 2016, y en el marco de la tesis doctoral, regresé nuevamente a Quisapincha y a Toacazo. El objetivo inicial de la tesis era vincular el conocimiento empírico acumulado a lo largo de estos años con las teorías e investigaciones más contemporáneas, profundizando críticamente y desde la distancia en el material producido comparando datos y complementándolos. De alguna manera la tesis pretendía vertebrar de manera orgánica los distintos bagajes acumulados en torno a los mismos temas y argumentos.

La idea de volver a los mismos lugares donde ya había realizado antes trabajo de campo no estaba exenta de dificultades y de contradicciones porque podía caer en la tentación de buscar aquello que ya no era. Pero volver era también un gran reto: significaba trazar miradas que contemplaran, desde la etnografía y la historia, procesos de larga duración al calor de la comparación. Además, podía permitir retomar el hilo de las preguntas y cuestiones atisbadas en las primeras estancias. Profundizar en las inquietudes iniciales a la luz de las grandes transformaciones vividas en los Andes y en el Ecuador durante los últimos años.

¹³Los resultados los presenté en el Congreso Internacional "Feminismo y migración: intervención social y acción política", organizado en el 2012 por el departamento de Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona bajo el título "El falso sueño de los microcréditos para la emprendeduría y la autoocupación de las mujeres inmigrantes en Cataluña".

Para la tesis partía del material recabado en 1999 en Quisapincha, y del recogido en Toacazo en 2004. Encapsulado en cintas magnetofónicas y registrado en diarios de campo, ese material era susceptible de ser reflexionado y cuestionado con la nueva entrada en campo. Varias preguntas habían quedado flotando después de tantos años:

¿Por qué era tan grande ese deseo de cambio entre las mujeres? ¿Qué esperaban? **¿De qué manera ellas se vincularon a esos procesos que habían llegado desde arriba? ¿Les sirvió para abrirse camino en los ámbitos públicos, transformar sus vidas en los ámbitos privados? ¿Sienten que sus vidas mejoraron?** ¿Las jóvenes dirigentes de entonces lograron alcanzar los sueños que habían alimentado con "el desarrollo"? ¿Y cómo han recibido esa historia sus hijas? ¿Tienen presente esas intervenciones? ¿Han dejado huellas en ellas también?

Para tratar de ahondar en las respuestas era necesario en primer lugar ubicar Quisapincha y Toacazo, voltear la mirada hacia el pasado. Qué procesos históricos en relación a los y las indígenas se habían dado en cada lugar y qué actores habían intervenido.

En segundo lugar, se debía rastrear el aterrizaje de las agencias y programas de desarrollo. Qué actores habían tomado parte y qué dinámicas se habían desplegado.

Por último y de manera central cabía acercarse de manera dinámica al papel que las mujeres habían jugado en los procesos de desarrollo.

El peso de la tesis recae justamente en los relatos de las mujeres que querían y pedían "más desarrollo", ya en Quisapincha en 1999 y en Toacazo en el 2004, y que más de una década más tarde **cuentan de las huellas en sus trayectorias de vida**. Cómo éstas fueron influenciadas por los proyectos de desarrollo que llegaron a sus comunidades, cómo ellas adaptaron a sus recorridos biográficos esos "ofrecimientos" que las hicieron durante años "sujetas prioritarias", "poblaciones beneficiarias".

Pero sus relatos entran en diálogo con los de las personas que tuvieron un papel en esta historia. A manera de relato coral, sus voces se cruzan con los testimonios de los actores que estuvieron involucrados en ese ir y venir de proyectos, de talleres y

capacitaciones. Religiosos, misioneros, personal de ONG y de instancias gubernamentales, líderes indígenas de la zona, técnicos locales de desarrollo, feministas.

El contrapunto de estas narrativas de voces lo constituye el trabajo de campo. La asistencia de la vida cotidiana, compartiendo con mujeres y hombres conversaciones en veredas, cocinas, mercados, compartiendo en bodas, bautizos, pero también asistiendo a reuniones, talleres, asambleas, elecciones de cabildos, visitas de las ongd... Todas esas situaciones vividas ofrecen la posibilidad de contemplar la realidad desde distintos puntos de vista, a veces contradictorios, pero también contrastar lo que se dice con lo que se hace, los discursos con las prácticas.

El trabajo de destilar esas experiencias, de cruzar los testimonios y extraer de ellos un tapiz que recorra el paso del tiempo no exime de la construcción de un marco teórico para rastrear la genealogía del desarrollo y de los proyectos de género.

El objetivo principal de la tesis es desvelar cómo alrededor de la trama de desarrollo que se va desplegando en las comunidades indígenas de los Andes a partir de los años 80 se han transformado las relaciones de género, en contextos de reivindicación étnica y de fuerte diferencia social.

Estructura de la tesis

En el primer capítulo abro el análisis trazando una breve aproximación a la implantación del desarrollo en Ecuador y al aterrizaje masivo de proyectos en el contexto de los ajustes estructurales de la década de los 90. Muchos de esos proyectos viraron en los Andes hacia la cuestión étnica en el marco de las políticas multiculturales, a la vez que introdujeron el enfoque de género. **¿Qué cruces se establecieron entre los programas con identidad con los que apuntaban al género y al empoderamiento? ¿De qué manera ambos ejes compartían un sustrato común enraizado en ensalzar las diferencias?**

En la segunda parte del capítulo me acerco al concepto de desarrollo desde la visión crítica del feminismo y al calor del impulso que el movimiento vivió desde los años 60. Fueron los trabajos y análisis de investigadoras feministas de distintas

disciplinas los que promovieron, desde inicios de la década del 70 y en distintas oleadas nuevos enfoques que intentaban “corregir” los sesgos de género del modelo de desarrollo. **¿Por qué se quiso incorporar a las mujeres al desarrollo? ¿No estaban antes? ¿Con qué objetivos y de qué manera se las quería incorporar? ¿Qué tipo de cuestionamientos plantearon?**

Pero esas críticas desde el feminismo al desarrollo fueron cuestionadas por las mujeres del denominado “Tercer Mundo”. Desde la sindicalista boliviana Domitila Barrios en la Primera Conferencia de Mujeres de México hasta las críticas posteriores lanzadas por el movimiento DAWN, desde las feministas autónomas a las poscoloniales y decoloniales, desde las feministas comunitarias a las chicanas, afroamericanas o indígenas, las mujeres han cuestionado al **movimiento feminista liberal** por su falta de atención a las múltiples discriminaciones que se atraviesan y se cruzan en la vida de las mujeres.

En el segundo capítulo me acerco a cómo el desarrollo consideró y actuó en relación a las mujeres indígenas de Ecuador. ¿Cómo fueron “pensadas” e intervenidas desde el desarrollo? **¿Cómo los proyectos de género se articularon a la agenda indígena? ¿Cómo las mujeres indígenas negociaron con las mujeres feministas y con el aparato del desarrollo, desde sus posicionamientos de clase y sus reivindicaciones étnicas?**

En la segunda parte de la tesis, planteo ya la entrada a los casos concretos de análisis. En el capítulo tercero defino el contexto de Quisapincha a partir del trabajo etnográfico realizado y de la información recabada de las entrevistas realizadas a diferentes actores relevantes para la historia del “desarrollo” en Quisapincha: agentes de cooperación, dirigentes indígenas, el cura y el pastor evangélico que llevaron por vez primera el “desarrollo” a Quisapincha, técnicos locales indígenas...

La ausencia de grandes haciendas y, en consecuencia, de las demandas y reclamos por la tierra es algo que diferencia Tungurahua de otras provincias de la sierra. En Quisapincha los “indios libres” de las comunidades de altura resistieron inicialmente a la discriminación desde su autoaislamiento. Ya en los años 80 el desarrollo entró en Quisapincha de la mano de las religiones católica y evangélica para eclosionar a finales de los 90, en el viraje de la cooperación hacia la etnicidad y

la multiculturalidad. En ese momento aparecieron también los primeros proyectos con enfoque de género. Pero, **¿cómo se articularon los proyectos enfocados en las mujeres en el contexto de reivindicaciones étnicas de la organización indígena de la zona? ¿De qué manera fueron recibidos por los hombres en tanto eran recursos económicos que aportaban las mujeres a la economía familiar pero que cuestionaban su estatus?**

En el cuarto capítulo trazo un relato coral a partir de las entrevistas realizadas a las mujeres de Quisapincha en 1999 y en el 2016 para ver de qué manera se relacionaron con los proyectos. **¿Qué huellas quedan décadas más tarde en sus vidas? ¿Sirvieron los proyectos para transformar y mejorar sus expectativas de vida? ¿Las de sus hijas? ¿Tuvo un impacto en el posicionamiento de las mujeres en el ámbito público? ¿De qué manera cambiaron las relaciones al interior de los hogares?**

En el capítulo quinto trazo el mismo recorrido para acercarme a Toacazo y a la organización de mujeres indígenas campesinas Sembrando Esperanza, la OMICSE. Tras contextualizar el surgimiento de la organización, analizo qué tipo de impacto tuvieron en la trayectoria de la organización y en la de las mujeres los proyectos de desarrollo. **¿Cómo contestaron a la violencia de género sin desestabilizar las demandas étnicas? ¿De qué manera los proyectos de desarrollo se articularon como "ventanas" para acceder a espacios propios?**

A manera de cierre, intentaré hilvanar las diferentes maneras en que las mujeres de Quisapincha y de Toacazo se relacionaron con los proyectos de desarrollo. Esas diferencias nos permitirán extraer conclusiones sobre las estrategias que las mujeres indígenas ponen en contextos de profunda precariedad y desigualdad.



Mapa elaborado por Jordi R. Renom de las dos zonas donde realicé trabajo de campo, Quisapincha (Tungurahua) y Toacazo (Cotopaxi), apenas separadas por 60 km en los Andes centrales del Ecuador.



Imagen durante una entrevista con socias del grupo de mujeres de Pilacumbi.
Fotografía Jordi R. Renom. 14/05/2016

1. Del deseo a la realidad

Nosotros siempre nos hemos preguntado ¿qué es civilización? Cuando se habla de integración nos preguntamos a dónde es que quieren integrar, porque para nosotros hablar de civilización es faltar el respeto a los indígenas, faltar el respeto a nuestra cultura. Es igual que si nosotros tuviéramos que decirles que ustedes no están civilizados. Nosotros hemos demostrado a lo largo de todos estos años que sí existimos...
(Blanca Chancoso, 1984: 1).

Desde el primer día que pisé Quisapincha, en mayo de 1999, una de las cosas que más llamó mi atención fue la fuerza en el imaginario que tenía el desarrollo, especialmente en las comunidades indígenas. Las palabras “proyectos” o “planes de desarrollo” aparecían constantemente en las conversaciones informales, en las asambleas, en las reuniones de la dirigencia. El desarrollo evocaba, como sugería Esteva hace ya más de dos décadas, “una red de significados en que la persona que lo emplea está **irremediablemente atrapada**”, una palabra siempre connotada por la idea de un cambio positivo, de transformación hacia algo superior y mejor” (Esteva, 1996: 57).

Yo misma, y pese a mis explicaciones reiteradas de mi trabajo como ayudante de investigación, era percibida siempre como posible interlocutora, trabajadora o agente de alguna organización de desarrollo: “- ¡Traerá proyectos!” o “- ¿Qué viene a dar?” eran frases que me formulaban reiteradamente las personas con las que conversaba en los cruces de caminos y chaquiñanes¹⁴.

Años más tarde, en la parroquia de Toacazo, cuando iba a visitar alguna comunidad o grupo de mujeres con mi compañero, las organizaciones nos preparaban recibimientos que nos recordaban a los de los vecinos del Villar del Río en la película “Bienvenido Mr. Marshall” del director Luis García Berlanga¹⁵. A nuestra llegada, además de las mujeres de los grupos, algunos dirigentes nos esperaban para recorrer las comunidades y enseñarnos las casas comunales, las cuyeras, el molino... para que viéramos todo aquello que se había construido con el dinero de las diferentes cooperaciones (anunciados con carteles bien visibles que dejaban

¹⁴ Pequeños senderos que bajan y atraviesan las quebradas en los Andes.

¹⁵ La película describe con ironía los preparativos de un imaginario pueblo, Villar del Río, ante la visita de una delegación norteamericana a principios de los años 50 que supuestamente estaría visitando los pueblos de la zona para repartir los fondos del Programa “European Recovery Programa”, conocido popularmente como Plan Marshall, para la reconstrucción de Europa. España quedó fuera del Plan y nunca recibió ayuda.

constancia de los nombres de gobiernos, agencias o fundaciones), pero también para mostrarnos aquello que requería de inversiones o proyectos futuros.

En la mayoría de los casos, nuestra aparición a pie o en autobús suponía una sorpresa a veces decepcionante. Acostumbrados a que los técnicos de ONG o de financieras extranjeras llegaran con vehículos todoterreno, aparecer de esa manera tan rudimentaria significaba que escasos recursos del desarrollo podrían recibir de nuestra parte.

Esas reacciones, que pueden parecer anecdóticas, dimensionan la fuerza que tenían en sus vidas los proyectos de desarrollo y como habían calado en sus imaginarios esa idea de “dar” y “recibir”, construyendo jerarquías entre las personas beneficiarias y el staff técnico de las ONG. En muchas ocasiones, las maneras de presentarse ante nosotros ya eran toda una declaración de intenciones: se autodefinían como personas pobres, necesitadas o “atrasadas” y a nuestras preguntas, tenían respuestas bien elaboradas de lo que suponían que querríamos escuchar.



En la imagen, técnicos de la ONGD CESA firman un acuerdo con las comunidades a mediados de los años 90. Llama la atención el “ritual” que se establece. Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.

Otra anécdota que dimensiona esa autopercepción como pobres ante a los ricos técnicos de desarrollo sucedió durante una conversación mantenida con una comunera de la zona alta de Quisapincha, en un cruce de caminos. Poco a poco, a medida que iba sintiéndose en confianza su interrogatorio se hacía más preciso: “- ¿Cuántos animales tenía? ¿Cómo era mi casa? ¿Cómo era mi *carro*?”. Yo no tenía casa propia, ni animales, ni *carro*. Su sorpresa era mayúscula: “- Entonces... ¿Será más pobre que yo? ¿Qué mismo vino a hacer aquí?”.

A lo largo de esos años, entendí que **el vasto campo del “desarrollo” era una pieza clave para entender las dinámicas en las vidas cotidianas de Toacazo y Quisapincha**. No solo por las proyecciones puestas en juego, sino por constituirse en un escenario donde se jugaban contradicciones, conflictos, alianzas, relaciones clientelares: todo un entramado que ponía al descubierto relaciones de poder de larga construcción, tanto hacia fuera como hacia el interior de las comunidades, de las que todos los agentes formábamos parte.

Esas relaciones con el desarrollo en las dos áreas de estudio y en el último tercio del siglo XX se entreteljían, por ejemplo, a las disputas entre evangélicos y católicos, entre vecinos mestizos e indígenas, entre ONG y Organizaciones de Segundo Grado indígenas o entre organizaciones de hombres y de mujeres.

Tanto en Quisapincha como en Toacazo, los indígenas fueron quienes durante las últimas décadas habían recibido la mayoría de proyectos de desarrollo y eso había generado que, en ocasiones, algunos mestizos y mestizas pese al racismo latente decidieran ser considerados indígenas para poder recibir también recursos, algo que impensable apenas unos años atrás. Por lo tanto, el desarrollo también había **modificado los procesos de autoidentificación en los espacios locales**.

De la misma manera, los proyectos destinados exclusivamente a las mujeres animaron a que algunos hombres alentaran a sus esposas o a sus hijas a que salieran a reuniones y asambleas. Esa participación provocó la apertura de nuevos espacios y horizontes, y ayudó a tejer alianzas entre mujeres indígenas, pero también originó conflictos en el hogar, **poniendo de relieve las tensiones y las contradicciones que generaron los proyectos de género en tanto significaron cambios en las relaciones de género**.

Estas situaciones, que aparecerán cuando abordemos los estudios de caso, evidenciaban **cómo se había entreteljido el desarrollo, en tanto dispositivo exógeno, a las relaciones sociales, políticas y económicas en las zonas rurales del país y cómo sus acciones y proyecciones habían permeado y transformado las vidas cotidianas de las comunidades indígenas**.

Las mujeres con las que conversaba asiduamente en Quisapincha durante 1999, en un momento u otro, sacaban a relucir las ganas que tenían de ser “desarrolladas”.

Preguntadas para que especificaran un poco más sobre qué entendían por ser “más desarrolladas”, sus respuestas se decantaban hacia sus aspiraciones de mejorar sus vidas de forma material, pero también ensanchar sus expectativas de vida, un terreno mucho más abstracto y subjetivo. **El desarrollo para ellas se abría a un amplio abanico de significados:** tener fuentes de trabajo en las propias comunidades para no emigrar, acceder a educación y sanidad, capacitarse en diferentes áreas, sobre todo para aprender a hablar en público y acceder a las instituciones sin miedo, disponer de agua entubada y casas de concreto¹⁶, tener un gran televisor... servicios básicos de los que estaban privadas, pero que deseaban con ahínco. Sarah Radcliffe había recogido respuestas parecidas entre mujeres quichuas y tsáchilas en un estudio sobre sus experiencias y resistencias a las intervenciones de desarrollo. Según Radcliffe, el desarrollo para ellas significaba “seguridad económica e infraestructura social, como aprovisionamiento de agua potable, alcantarillado, salud y escuelas de buena calidad, carreteras pavimentadas, centros comunitarios, etc.” (Radcliffe, 2014: 15).

En las comunidades altas de Quisapincha el desarrollo, en 1999, también se vinculaba a la posibilidad de salir de manera fácil a la ciudad, y no por el carretero enlodado o los chaquiñanes que debían transitar a pie para conectarse con el centro parroquial y, desde ahí, viajar a la ciudad. Para sus habitantes, el desarrollo también significaba reducir las distancias y el aislamiento con los mundos urbanos con los que se relacionaban asiduamente desde la década de los 70. Los hombres, para trabajar de cargadores en los mercados¹⁷ de Ambato o Latacunga o en las piladoras de arroz de la costa; en Quito y en Guayaquil como peones o cargadores. Las mujeres como vendedoras ambulantes o demandantes de caridad en veredas y semáforos las mujeres y niños (Swanson, 2010). Mundos urbanos que estaban muy presentes en las comunidades, ya fuera por esos contactos cotidianos, por las noticias que portaban sus familiares y vecinos o por las noticias y telenovelas que veían a través de los televisores.

¹⁶ El concreto es la mezcla de agua, materiales agregados, cemento y aditivos que hace que sea un material más resistente que el cemento para la construcción de casas.

¹⁷ Los lunes era el día de venta en los mercados de Ambato, así que era un día en que la mayoría de campesinos salían a vender y a comprar a la ciudad. En el pasado, niños y niñas de las comunidades podían ser llevados a servir en la ciudad, a veces durante años, para aliviar los gastos familiares.

El desarrollo formulaba un deseo de modernidad en dos sentidos. Por un lado, para contrarrestar el abandono histórico que sentían por parte del Estado¹⁸. Por otro lado, contra los imaginarios que los perseguían desde la colonia, en tanto seres “atrasados” e “incivilizados”, seres “no modernos”. Ese anhelo de proyectos y de desarrollo, de hecho, contrastaba con el rechazo que, apenas unas décadas atrás, se había vivido en las comunidades ante la irrupción de desconocidos y como forma de resistencia a los poderes locales (hacendado, cura y tenientes políticos mestizos) que eran quienes detentaban la administración de poblaciones en esos mundos rurales y locales, fuera del ámbito de acción del poder público estatal.

Así, el desarrollo no podía desligarse de la necesidad de recursos en un momento de repliegue del Estado en zonas donde, justamente, el Estado había estado ausente hasta el fin de las Reformas Agrarias, a mediados de los años 70.

Ese desvelamiento de los deseos de desarrollo, y específicamente desde las mujeres indígenas de Quisapincha y de Toacazo, es de donde nace una de las hebras principales de esta investigación.

1.1. Y al principio fue el desarrollo

Pero, ¿cómo llegó el vendaval del desarrollo a Ecuador? ¿En qué contexto se había producido esa llegada y cómo se desplegó su puesta en circulación? ¿De qué manera se había acercado a las comunidades indígenas? ¿Con qué objetivos? ¿Cómo llegó a colonizar los deseos a largo plazo y mantenerse a pesar de que años de intervenciones no lograron el milagro que prometían?

Si hemos de agarrar un hilo por donde tirar, nos quedamos con el que arranca a mediados del siglo XX, en el contexto de la segunda postguerra mundial¹⁹. Como se ha señalado reiteradamente, el discurso que emitió el presidente Harry Truman en enero de 1949 para su segunda posesión, sirvió de disparador del concepto de desarrollo, una de las fórmulas adoptadas para consolidar la posición hegemónica de Estados Unidos en el mundo (Esteva, 1996: 52). Detrás de la idea de desarrollo,

¹⁸ Ese era el tema por el que yo había llegado a hacer trabajo en la parroquia para la investigación del sociólogo ecuatoriano Andrés Guerrero.

¹⁹ Mike Davies en “Los holocaustos de la era victoriana tardía” (2016) analiza las devastaciones del colonialismo a fines del XIX y expone las circunstancias históricas que determinaron la formación de lo que denominamos Tercer Mundo.

había dos claros propósitos del gobierno norteamericano: el primero, reconstruir los países europeos devastados tras la Segunda Guerra Mundial. El segundo: detener el avance del socialismo, convirtiendo la Ayuda Internacional en una táctica para mantener aliados ante la nueva Guerra Fría (Santillán, 2016).

Truman expuso en el famoso Punto IV los nuevos lineamientos de la política exterior norteamericana y las pautas “de un plan comprensivo que beneficiaría a los países en vías de desarrollo, a través de la cooperación, difusión y transferencia de conocimientos técnicos” (USAID, 2013). Su discurso formalizaría un compromiso nada inocente de los Estados Unidos con el desarrollo de América Latina: a cambio de ayuda técnica, debería participar del comercio internacional y abrirse a la entrada de capitales extranjeros²⁰. Estados Unidos buscaba expandirse imponiendo su modelo económico frente a la Unión Soviética.

Esas palabras de Truman fueron fundacionales y asentaron conceptos que serían claves en las décadas posteriores. En nombre de la democracia y la justicia ofreció falsas promesas a través de las políticas económicas de cooperación. El desarrollo, concebido como un proceso lineal y evolutivo de crecimiento, se presentaba de la mano del capital, la ciencia y la tecnología. Su puesta en marcha seguía la estela de la promesa colonial de “civilizar”, iniciada en 1492 y renovada en el siglo XVII con los ilustrados y su proyecto de modernidad.

Si tal y como había señalado en 1978 Edward Said, el orientalismo había generado la idea de Oriente frente a Occidente (Said, 2007), el discurso del desarrollo pronunciado por Truman sentó los pilares para la construcción de un otro atrasado, pobre, carente (Picas, 1999). La imagen de un “Tercer Mundo”, espejo invertido del “Primer Mundo”: “Un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante” (Esteva, 1996: 53).

²⁰ Debemos emprender un nuevo programa audaz que permita que los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial sirvan para la **mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas**. El viejo imperialismo - la explotación para beneficio extranjero- no tiene ya cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo democrático.” Fragmento del discurso de Harry S. Truman ante el Congreso de EE.UU. Washington 12/03/1947. Se puede consultar en el siguiente enlace: <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/planipoliticadecom/wp-content/uploads/sites/162/2020/08/Discurso-Inaugural-Truman.pdf>

Esas clasificaciones implicaron considerar, frente a los países desarrollados del mundo occidental, los subdesarrollados²¹, susceptibles de ser intervenidos, aleccionados, ayudados. Con tal propósito se fue generando un complejo aparato para conocerlos y dominarlos (Escobar, 1998) que requería de planificación y planificadores, de diagnósticos y evaluaciones, de técnicos y organizaciones especializadas: todo un haz de discursos y prácticas que fueron conformando un sofisticado dispositivo para controlar y regular poblaciones.

A partir de 1949, el plan de Harry Truman impulsado por la ONU y sus organismos, y aceptado por los gobiernos latinoamericanos, fue impregnándose de enfoques que trataban de ajustar y corregir el paradigma del desarrollo, dar respuestas “técnicas” a las críticas, a los problemas y errores -a veces con graves consecuencias- que iban surgiendo a medida que iban aplicándose los programas y desplegándose los proyectos.

1.2. Los programas de desarrollo en las áreas indígenas

Ya desde antes de los años 40 del siglo XX algunas estrategias incipientes se pensaron y desplegaron en Ecuador en el nombre del desarrollo para “intervenir” en las poblaciones indígenas. Pero fue Galo Plaza, un hacendado de la Sierra que alcanzó la presidencia del país entre 1948 y 1952, quien tradujo y adaptó en consonancia a la realidad ecuatoriana la propuesta del presidente Truman. La apuesta de Galo Plaza pasaba por la modernización del aparato de gobierno y la planificación, la construcción de infraestructuras y la tecnificación de la agricultura en aras de promover el crecimiento de una economía que se articulara al escenario internacional (Coronel y Salgado, 2006: 113). Uno de los objetivos era transformar, proponiendo alternativas capitalistas y de rendimiento productivo, las lógicas rentistas de los sectores de la sierra -ligados a las haciendas- y de la costa (Salgado, 2008: 119).

²¹ Wilfred Benson, miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo, fue el primero en hablar de las “áreas subdesarrolladas” en 1942.

Galo Plaza estaba muy vinculado a los Estados Unidos²². Nacido en Nueva York, se había formado en universidades norteamericanas y fue nombrado embajador de Ecuador en 1938. Por sus vínculos personales con Nelson Rockefeller y la confianza que había depositado en él Harry Truman fue un presidente disciplinado y confiable para ejecutar políticas sociales y económicas en sintonía con los lineamientos internacionales de Estados Unidos.



Galo Plaza junto a Harry Truman en 1951, durante una de sus visitas en calidad de presidente de Ecuador a los Estados Unidos.
Archivo: <https://catalog.archives.gov/id/200301>

Estados Unidos ofreció ayuda a Galo Plaza para elaborar un plan económico que diversificara la producción en las zonas rurales indígenas de la Sierra (Prieto, 2015: 131). Entre 1942 y 1961, el programa de cooperación entre Estados Unidos y Ecuador desplegó actividades y creó nuevas instituciones por un monto de 84 millones de dólares en préstamos y fondos no reembolsables²³ (Ullauri, 2020: 58). Sin embargo, el gobierno de Galo Plazo adaptó las recetas y recomendaciones de un modelo presentado como homogéneo a las dinámicas locales y específicas de un país atravesado por grandes diferencias regionales (Salgado, 2008: 118, 143).

²²Antes que Galo Plaza llegara al poder, Estados Unidos ya había firmado en 1942 un acuerdo bilateral con Ecuador -siendo uno de los primeros países latinoamericanos con los que pactó acuerdos- para llevar adelante programas de salud pública y producción agrícola.

²³ Estos fondos se destinaron a la promoción de cultivos (caucho, balsa, abacá...), las campañas contra la malaria, la formación técnica fue administrada por los Servicios Cooperativos Interamericanos de Salud Pública, Agricultura, Educación e Industrias y Artes Manuales.



Galo Plaza (a la derecha) abraza efusivamente a Nelson Rockefeller durante su visita presidencial al país norteamericano en junio de 1951 durante la Cena de la Sociedad Panamericana en el Waldorf Astoria, Nueva York.
Archivo: <https://www.trumanlibrary.gov/photograph-records/66-8157>

Bajo su mandato se desplegaron los primeros proyectos de desarrollo en el área rural, especialmente en las zonas donde con mayoría de población indígena (Salgado, 2008). Antes de su ejecución, contó con la asesoría de organismos internacionales para levantar informes que sirvieran como punto de partida para una planificación estatal. Para ello, diferentes misiones llegaron para investigar, analizar y pensar estrategias de intervención. La primera en hacerlo fue la misión especial de la International Basic Economy Corporation, dirigida por Nelson Rockefeller que presentó el informe denominado 'El Desarrollo Económico del Ecuador'.

Además de toda la retórica desplegada, se fueron tejiendo en nombre del desarrollo nuevas maneras para **administrar, proteger, controlar y sujetar** las poblaciones rurales, especialmente las indígenas, que habían vivido hasta entonces en los pliegues del Estado. Entre otros agentes, llegaron expertos enviados por el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (lo que sería posteriormente el Banco Mundial), el Eximbank, la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), la Organización Mundial de la Salud (OMS), la UNESCO y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (Ullauri, 2020).

De entre todas las acciones que se desplegaron bajo el gobierno de Galo Plaza cabe destacar la puesta en marcha del ambicioso programa de la Misión Andina del Ecuador (MAE), diseñado por las Naciones Unidas como parte del Programa

Indigenista Andino (PIA)²⁴. Auspiciado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el PIA pretendía transformar las precarias condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas de las “comunidades libres”, es decir, de aquellas poblaciones que no estaban vinculadas al sistema hacendatario. El programa se ejecutó en cuatro países andinos: Bolivia, Ecuador, Perú y Chile entre los años 1951 y 1973 y abrazaba los ámbitos de la producción, la infraestructura, la educación y la salud (Prieto, 2008: 131). Su objetivo era promover la **integración social de las poblaciones indígenas de los Andes bajo el paradigma del desarrollo comunitario**²⁵ en el marco de las políticas del indigenismo²⁶ clásico surgido tras el Congreso de Pátzcuaro (Bretón, 2001: 62). Bajo ese mismo paradigma, y para promover el conocimiento de las poblaciones indígenas, el gobierno de Galo Plaza creó el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, el IEGA (Barba y Vera, 2022: 257).

Desde los primeros años, el Programa fue cuestionado por la falta de conocimiento de las poblaciones indígenas, por el exceso de burocratización y por el desencaje entre lo que se proponía hacer y lo que finalmente se consiguió llevar adelante. Así lo denunció Aníbal Buitrón, el primer antropólogo titulado del Ecuador y primer y efímero jefe de la sección de Antropología del IEAG. También fue cuestionado por sus actitudes paternalistas, etnocéntricas y jerárquicas (Marroquín, 1972).

En las últimas décadas varios investigadores han analizado desde diferentes ópticas las huellas de la Misión Andina. Mercedes Prieto, en un trabajo de largo aliento, coordinó un equipo de investigadoras que diseccionó con sumo detalle el programa en los diferentes escenarios donde se ejecutó. Una de sus conclusiones es que aunque el objetivo central del programa fue la diversificación productiva de las comunidades indígenas para su **integración económica** (Prieto, 2017: 20), este fue más bien poroso y estuvo sujeto a una constante redefinición por parte de los

²⁴ En Ecuador se adscribió al Ministerio de Previsión Social y Trabajo.

²⁵ “El desarrollo de la comunidad es un proceso integral de transformaciones sociales, culturales y económicas y, al mismo tiempo, es un método para lograr la movilización y la participación popular estructural, con el fin de dar plena satisfacción a las necesidades económicas, sociales y culturales” (Conferencia Interamericana, 1970: 1125-1126).

²⁶ “El indigenismo, en su dimensión institucional e internacional, toma forma con el Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en el pueblo de Pátzcuaro, en el Estado de Michoacán en México, en abril de 1940. La convención internacional adoptada en Pátzcuaro abre el camino para la implementación de políticas específicamente destinadas a las poblaciones indígenas por los Estados americanos firmantes” (Cunin, 2021: 60).

indígenas. El programa, según Prieto, fue permanentemente adaptado y reinventado desde abajo, “desde los gobernados” (Prieto, 2017: 264).

Víctor Bretón también ha señalado como, a pesar de la filosofía homogeneizadora del programa para la integración de las poblaciones andinas y del nulo trabajo por facilitar el acceso a tierra y revertir las relaciones de producción precarias -el gran nudo gordiano en los Andes ecuatorianos- el programa instaló el germen organizativo que despertó la conciencia étnica que tendría, pocos años más tarde, consecuencias de gran calado (Bretón, 2022: 55).

En esa misma línea, Luis Alberto Tuaza ha señalado como logros del programa, además del acceso a recursos técnicos y económicos, el fortalecimiento comunitario que posibilitaría años más tarde la entrada de los indígenas en la escena social y política del Ecuador de manera progresiva (Tuaza, 2016).



Imágenes de la Misión Andina en las comunidades de Otavalo en la década de los 50 (código imagen 528: OIT).

El proyecto regional de desarrollo propuesto por Harry Truman en 1949, desembocó en los años 60 en la creación del programa Alianza para el Progreso y la puesta en marcha de la agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo, USAID, por el gobierno presidido por John F. Kennedy. En Ecuador, el “Acuerdo General para la Asistencia Económica y Técnica y para Propósitos Afines” se prolongó desde 1962 a 1969. Sin embargo, los proyectos de desarrollo de USAID -de influencia efímera y resultados poco alentadores- no pusieron el acento en las poblaciones indígenas.

1.3. El desarrollo, las luchas por las tierras y la construcción de un “nosotros”

El racismo y las relaciones de poder que habían estructurado el universo de las haciendas (Bretón, 2012: 76) empezaron a resquebrajarse con la Reforma Agraria de 1964. Tal y como han documentado Fernando Guerrero y Pablo Ospina, 1964 marca el inicio del giro histórico que viviría a partir de entonces la sociedad ecuatoriana²⁷:

La hegemonía económica, social y cultural que las haciendas tradicionales ejercían en la sierra desapareció. El sistema político que le correspondía también dejó de existir. Esta transformación desmontó un conjunto económico y político de dos siglos de duración (Guerrero y Ospina, 2003: 18).

Además de la influencia que tuvo la Misión Andina hasta su finalización en 1973, varios procesos confluyeron en el fortalecimiento organizativo de las comunidades indígenas de la sierra. Por un lado, la militancia de algunos dirigentes indígenas en partidos nacionales de izquierda desde la década de los 40, especialmente en la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Esta organización comunista, que desde el año 1944 luchaba por el acceso a la tierra, fue uno de los primeros espacios en el que los indígenas empezaron a tener voz y discurso propio (Becker, 2007). Por otro lado, el aliento en las luchas por la tierra que insufló una iglesia renovada y abierta, surgida en América Latina tras el Concilio Vaticano II (1962). En Ecuador, la Iglesia se involucró de forma directa en los reclamos y en las luchas por la tierra, siendo fundamental el papel de Monseñor Proaño, el denominado “cura de los pobres”, desde su trabajo en la diócesis de Riobamba²⁸.

²⁷ “Ese giro puede situarse cronológicamente con cierta exactitud: se inicia en 1964, se acelera en 1972, y cristaliza en 1978. Justo el período anterior a la aparición de las organizaciones que darán forma al movimiento indígena contemporáneo” (Guerrero, Ospina: 2003).

²⁸ En 1960 la diócesis de Riobamba había formado el Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) y en 1962 las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE). Ambas organizaciones fueron también claves para la organización del movimiento indígena de Chimborazo.



Monseñor Proaño en una reunión con indígenas en Chimborazo. Su influencia todavía se recuerda entre los y las indígenas de la sierra. Foto: Archivo CEDHU

Esta Iglesia comprometida jugó un importante papel en la relación del desarrollo con los indígenas. La creación de las primeras ONG en el ámbito rural, como el Fondo Ecuatoriano Populorim Progreso (FEPP), la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA) o el Centro Andino de Acción Popular (CAAP), de larga y sólida implantación en la sierra, nacieron en esos años bajo su impulso y con el apoyo de técnicos profesionales e intelectuales de izquierdas. El objetivo de estas primeras organizaciones, además de intermediar con el Instituto de Reforma Agraria y Colonización del Ecuador (IERAC) en el reparto de tierras, fue el de mejorar las condiciones de producción bajo las premisas de la Revolución Verde con programas de acceso a créditos y la introducción de procesos tecnológicos.

Además, la Iglesia promovió la creación de organizaciones de base indígenas, tanto de segundo como de tercer grado, que permitieron trazar una interrelación más potente y directa entre los técnicos y los campesinos y que definirían el escenario donde se movería, a partir de entonces, el desarrollo rural indígena. Además de facilitar los reclamos de tierras, esas organizaciones de base fueron claves para la lucha “por el respeto y contra la discriminación a nivel local” (Guerrero, Ospina, 2003: 14).

El acceso a esos primeros proyectos de desarrollo que llegaron por diferentes vías sirvió para la formación de una incipiente dirigencia indígena, pero a la vez, empezó a trazar una línea divisoria entre aquellos comuneros que accedieron a recursos, formación, tierras... y los que no. Esa distribución desigual de recursos fue alimentando desde el inicio una diferenciación de status entre comuneros que, a la

larga, sería el germen de un debilitamiento organizacional al interior de las comunidades.

Uno de los grandes cambios que comportó la Reforma Agraria y que tendría una gran relevancia para los acontecimientos futuros, fue la transformación de la movilidad de los campesinos indígenas vinculados a las haciendas. Atados físicamente a ellas, al quedar libres desde 1964 pudieron vender su mano de obra, convertirse en trabajadores asalariados en plantaciones y explotaciones de la costa. Llegados de diferentes zonas de la sierra los campesinos indígenas **tomaron conciencia de una identidad compartida** -basada en la vivencia de situaciones de discriminación y racismo comunes- que trascendía las pertenencias y vivencias ceñidas a sus comunidades locales.

Los “otros” son mestizos o blancos y ellos, indígenas. Interpretan sus experiencias de sentirse ajenos, anónimos, discriminados y, de manera especial, económicamente dependientes, **dentro del lenguaje de la etnicidad** (Lentz, 2000: 217).

Esa conciencia identitaria apuntaló otro de los puntos fuertes del futuro movimiento indígena ecuatoriano: **el uso estratégico de la etnicidad**. Esas migraciones masculinas temporales también tuvieron un fuerte impacto en la vida cotidiana de las comunidades, especialmente por los cambios de roles y el aumento de las cargas laborales para las mujeres que se quedaron en los lugares de origen atendiendo la casa, las chacras y las responsabilidades comunales.

La Reforma Agraria llevada a cabo en el país, no tuvo finalmente las consecuencias esperadas de reparto equitativo y de acceso a la tierra para los campesinos indígenas. Aunque se distribuyeron tierras, éstas no fueron las más productivas, ni las de más fácil acceso y esa reforma inconclusa- con su consecuente falta cronificada de tierras para el mantenimiento de la vida en las comunidades- seguiría gravitando décadas más tarde en las movilizaciones indígenas, pero iría perdiendo fuelle. Aunque el tema de la repartición quedó inconcluso, los objetivos de las organizaciones de desarrollo se fueron desplazando hacia territorios menos políticamente comprometidos y ambiciosos.

1.4. La des-politización del desarrollo

A finales de los años 70, bajo el gobierno de Jaime Roldós, se impuso el “desarrollo rural” como estrategia alternativa a la Reforma Agraria, un modelo anclado en cuestiones técnicas y no en demandas políticas (Korovkin, 1993). Bajo ese nuevo paradigma impulsado por el Banco Mundial, se creó el Fondo de Desarrollo Rural para el Sector Rural Marginal (FODERUMA) en 1978; en 1985 la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI) y a partir de 1979 empezaron a ejecutarse los primeros programas de Desarrollo Rural (DRI)²⁹. En algunos contextos, y de acuerdo al grado de organización comunitaria, algunos de los programas se pudieron negociar con las comunidades, pero en la mayoría de ocasiones los programas fueron verticales y generaron redes clientelares y asistencialistas.

La apuesta por estos programas implicó el abandono del proyecto de transformación de la sociedad rural que las organizaciones de desarrollo habían impulsado durante la década anterior en el contexto de las luchas por la tierra. Sin embargo, las formas de intervención en las comunidades siguieron con la estela de los pioneros programas de desarrollo rural comunitario auspiciados por la Misión Andina: actuaciones parciales y fragmentarias destinadas a grupos concretos de productores sin transformaciones estructurales (Bretón, 2022: 88).

En la década de los 80, bajo las primeras medidas de ajuste estructural impulsadas por el Consenso de Washington, se agudizó la crisis en el país. Con el gobierno liberal y autoritario de Febres Cordero (1984-1988) se implantaron políticas de corte neoliberal, en un proyecto integral de gran alcance y profundidad. La concentración de la riqueza, la acentuación de los privilegios y el aumento de incentivos para el capital extranjero seguían los lineamientos que imponía el FMI. El resultado fue el crecimiento de la desigualdad y la pobreza, especialmente entre la población rural e indígena. En ese contexto de crisis agudizada se produjo el aterrizaje de varias agencias internacionales y emergieron un buen número de ONG locales, cuyos

²⁹ Los DRI tenían como objetivo el fortalecimiento de la organización social, el desarrollo agrícola, la comercialización y adopción de tecnología, la dotación de servicios básicos, la creación de caminos vecinales, el levantamiento de espacios comunales y diversas acciones en salud y educación.

recursos provenían fundamentalmente de los Estados Unidos y de algunos países de Europa.

Tal y como constató el sociólogo Jorge León del Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador CEDIME, aunque ya había una presencia importante de ONG en el país para esos años, su número se multiplicó de manera exponencial en la década de los 80, cuando se produjo la privatización del desarrollo (León: 1984).

Si para definir lo que había sucedido en la economía de la región se utilizó el concepto de “década perdida”, para dar cuenta de lo que había sucedido en el ámbito organizacional se habló de una “década ganada” (Bebbington et al., 1999. Citado en Martínez, 2006). El boom organizacional experimentado en el sector rural a partir de esa década estuvo muy vinculado “al proyectismo, al desarrollismo y el etnicismo. Tres ismos que marcarán una nueva concepción de lo que sucederá a partir de entonces en el medio rural ecuatoriano” (Martínez, 2006: 109).

Ese auge organizativo estaba estrechamente relacionado con el avance del neoliberalismo y los recortes estructurales (Martínez Novo, 2009), en tanto las ONG se desplegaban para amortiguar los embates de la crisis y, en muchos casos, actuar como brazos sustitutorios del papel del Estado. El papel de las ONG tuvo dos consecuencias relevantes: una fue crear la sensación de que podrían solucionarse ciertos problemas gracias a ellas (aunque de forma parcial y fragmentaria). La otra fue que, al establecerse como interlocutoras ante las demandas de la ciudadanía, actuaban como parapetos ante las protestas y los crecientes malestares que surgían frente al aumento galopante de la pobreza y la desigualdad.

El Primer Levantamiento de 1990 condensa el haz de cambios acaecidos en tres décadas de transformaciones agrarias con la formación de una vanguardia de intelectuales y dirigentes y la reconfiguración del escenario de poder en las parroquias (Guerrero, Ospina, 2003: 21). Fruto de los levantamientos multitudinarios organizados durante la década se consiguió romper con el “ventriloquismo” vivido hasta entonces (Guerrero, 1994): los indígenas dejaban de ser “hablados” y entraban en el escenario político ciudadano.

No es casual que en esa década las Naciones Unidas proclamaran el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas (1995-2004) y bajo el influjo del multiculturalismo las instituciones de desarrollo volvieron la mirada hacia “lo étnico” (Bretón, 2001). Agencias de cooperación y ONG a partir de entonces, centraron sus acciones en las parroquias indígenas de la Sierra, donde se había empezado a tejer una fuerte trama organizativa desde los años 40 con la FEI y, posteriormente, con las primeras acciones de la Iglesia Católica. Fue ahí donde se llegaron a ejecutar el mayor número de proyectos. Víctor Bretón documentó esa relación directa y nada gratuita entre el aparato del desarrollo y la multiplicación de las organizaciones indígenas (Bretón, 2009, 2012).

En ese contexto de transformaciones y bajo el paraguas de las políticas multiculturales se puso en marcha en Ecuador el Programa de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador -PRODEPINE- financiado por el Banco Mundial, para promover el desarrollo "con identidad" y ensayar las virtudes del etnodesarrollo y del capital social (Bretón, 2005). Los reclamos por las cuestiones agrarias de los años anteriores habían dado paso a demandas de corte culturalista y de reconocimiento identitario (Bretón y Martínez Novo, 2015). Así, el auge de los procesos de reivindicación étnica y cultural permitieron desentenderse de las cuestiones económicas y políticas de vital importancia³⁰.

En esos mismos años, también aterrizaron en las comunidades indígenas proyectos que pusieron el foco en el género. No eran los primeros proyectos en los que se tenía en cuenta las mujeres. Ya desde la ejecución de los pioneros proyectos de Misión Andina, las mujeres habían jugado un papel clave en los programas, aunque este no fuera oficialmente reconocido, pero fue en los años 90 cuando se volvieron centrales, al menos en los discursos. Como ha señalado Aura Cumes, en el contexto del multiculturalismo las mujeres indígenas fueron reivindicadas como “símbolos” de la nación y de la cultura. Ese señalamiento identitario de las mujeres, aprovechado y abanderado también por las agencias de desarrollo, no señalaba

³⁰ En esta línea diferentes investigadores han mostrado estas relaciones ambivalentes entre el desarrollo y la organización indígena. Luis Alberto Tuaza, por ejemplo, estudió la progresiva desmovilización y apatía de las organizaciones indígenas a causa de la llegada masiva de proyectos y su pérdida de capacidad de convocatoria (Tuaza, 2009).

situaciones concretas de subordinación diferenciada de hombres y mujeres (Cumes, 2009: 39).

Sin embargo, antes de acercarnos en el siguiente capítulo a la manera en que los proyectos de desarrollo focalizaron a las mujeres indígenas en Ecuador y en cómo estos se relacionaron con los proyectos que ponían énfasis en “el desarrollo con identidad”, propongo un alto en el camino. Hasta ahora, hemos seguido el hilo de la implementación del desarrollo en Ecuador y de su despliegue en Ecuador hasta el momento en el que los temas identitarios entraron en juego bajo el paraguas de las políticas multiculturales de la década de los 90. Pero hay una pregunta que queda en el aire y que, a pesar de interrumpir de alguna manera el relato, es central para la tesis.

1.5. ¿Dónde las mujeres?

Si el desarrollo fue una fuerza arrolladora a partir de 1949, este ignoró el papel protagónico que las mujeres jugaban en las actividades productivas y en las economías locales. De manera flagrante, su trabajo dentro y fuera de la familia fue sistemáticamente ignorado por los indicadores económicos que medían y contabilizaban el supuesto “desarrollo” de las naciones. Así, cuando se diseñaban programas y planes de desarrollo, el tablero de juego quedaba dividido en dos: por un lado, los hombres, conceptualizados como los agentes productivos y activos, por el otro, las mujeres, receptoras pasivas de recursos relacionados con el cuidado de la familia y la comunidad.

Bajo estas premisas, las mujeres de los países del denominado “Tercer Mundo” pasaron a convertirse en las principales beneficiarias de los pioneros programas de bienestar. Destinados a paliar las necesidades más básicas, contrastaban con los programas de corte económico, enfocados a movilizar la productividad, considerada como el verdadero eje del “desarrollo”. En cualquier caso, los programas de bienestar tenían un carácter residual y se realizaban cuando los requerimientos de planificación enfocados a la producción habían sido satisfechos y se eliminaban en tiempos de austeridad económica.

En la Declaración de la Primer Decenio del Desarrollo de las Naciones Unidas (1960-1970) las mujeres no aparecen ni siquiera mencionadas. Fue en la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1962 cuando se creó una incipiente Comisión sobre la Condición de la Mujer que preparó un informe en el que se anunciaba que el desarrollo económico y social produciría los cambios deseados para la mujer. Como si el desarrollo fuera una varita mágica que transformaría situaciones, y no relaciones. No fue hasta la Declaración de la Segundo Decenio del Desarrollo, entre 1971 y 1980, que las Naciones Unidas reconocieron la necesidad de promover la “integración plena de las mujeres en el esfuerzo integral de desarrollo” (Deere y León, 2001).

El movimiento feminista vivía en esos años un nuevo impulso en el contexto de las revueltas del 68³¹. En ese contexto, las mujeres feministas habían empezado a cuestionarse cómo eran tenidas en cuenta por el desarrollo, punta de lanza del capitalismo. Desde el feminismo se irían articulando, a partir de entonces, distintos debates en torno al desarrollo que incluirían la ecología, la economía, la colonialidad y el patriarcado y se construirían análisis que entrelazarían distintas dimensiones de poder (Aguinaga, Lang, Mokrani, Santillana, 2011).

La economista danesa Esther Boserup, en su libro publicado en 1973, *Women's Role in Economic Development*, denunció la exclusión que vivían las mujeres en el desarrollo. Si por un lado cuestionaba que no recibían los supuestos beneficios en las mismas condiciones que los hombres, por otro señalaba que habían sido desplazadas de sus roles tradicionales y habían perdido estatus socioeconómico al ser solo tenidas en cuenta como esposas y madres, y no como productoras.

Aunque algunas antropólogas como June Nash, Eleanor Leacock o Helen Safa en la década de los 60 ya habían llevado a cabo investigaciones pioneras que analizaban el papel de las mujeres en las comunidades ante los cambios socioeconómicos, el estudio de Boserup fue el punto de inflexión al señalar de manera concreta los impactos diferenciados de género que desatados con la modernización y el colonialismo.

³¹ Como sugiere Verena Stolcke, es preferible no hablar de olas del feminismo, en tanto siempre ha sido un movimiento activo que no ha dejado de “fluir”.

Su trabajo realizado en África ofrecía pruebas empíricas de cómo los procesos de desarrollo no habían mejorado el bienestar de las mujeres, sino todo lo contrario: les habían restado oportunidades económicas. Según Boserup, la industrialización había acabado con trabajos propios de las mujeres - como los relacionados con la artesanía y la agricultura- y las había atado al hogar y a la reproducción. El desarrollo, abanderado de la modernización, había conllevado para las mujeres una pérdida de status al socavar su participación y otorgado a los hombres el papel exclusivo de suministrador de recursos.

1.6. Mujeres en el desarrollo

La idea de que el desarrollo no era neutro en relación al género, tuvo una fuerte incidencia política y repercutió en acciones e investigaciones posteriores. El trabajo de Boserup, junto al de otras académicas y funcionarias del desarrollo, como Irene Tinker, Mayra Buvinic, Bina Agarwal o Carmen Diana Deere y al calor del movimiento de mujeres, abrió el camino para acabar definiendo la estrategia denominada “Mujeres en el Desarrollo” (MED), “Women in Development” (WID), el primer enfoque de desarrollo que ponía a las mujeres en el centro.

Este giro planteaba no tanto una crítica a la idea del desarrollo, sino la necesidad de revertir la exclusión que vivían las mujeres ante la llegada de recursos. Además, reivindicaba terminar con la invisibilidad de su trabajo, tanto productivo como reproductivo, con el que las mujeres aportaban significativamente a las economías nacionales (Safa, 1995).

El nacimiento de este nuevo campo de estudios orientado hacia la formulación de políticas tuvo una gran influencia en los círculos de la cooperación gubernamental y multilateral. Se crearon un buen número de organizaciones que impulsaron proyectos destinados a mujeres para que generaran ingresos a través de la enseñanza de oficios y se organizaron cooperativas para la comercialización de productos.

Al haberse dedicado a cuidar y administrar las economías de sus hogares, se consideraba a las mujeres “recursos” todavía no explotados, sobre todo por su “experticia” doméstica que podría aportar una mayor eficiencia en el desarrollo.

Ellas no tan solo eran más ahorradoras y organizaban mejor el dinero, sino que sabían mejor cómo invertirlo. Por tanto, se dirigieron específicamente a ellas un buen número de programas como los microcréditos. Se suponía que, con la generación de ingresos, las mujeres podrían organizarse y participar de otra manera, creyendo ingenuamente que se transformarían las relaciones de género. Sin embargo, muchas veces, cuando los proyectos llegaban a ser exitosos, pasaban a ser gestionados por los hombres, pero en ningún caso cuestionaban las relaciones preexistentes de dominio.

La institucionalización de este enfoque permeó las Naciones Unidas y las Conferencias Mundiales de la Mujer (1975, 1980, 1985 y 1995) e influyó en las Conferencias de Viena y del Cairo. Durante la Primera Conferencia de las Naciones Unidas en México, en 1975, se proclamó la Década de la Mujer.

El radio de acción del Movimiento de Mujeres en el Desarrollo se fue extendiendo hasta alcanzar al Banco Mundial y al FMI, dos de las instituciones claves en el impulso de la globalización y las políticas neoliberales. Los programas, proyectos, informes y evaluaciones de la cooperación internacional, imbuidos por el nuevo movimiento, empezaron desde entonces a desplegarse a través de dos enfoques o metodologías surgidas de esa misma raíz.

Uno de los caminos que tomó el MED fueron los programas que perseguían la igualdad entre mujeres y hombres en el acceso a recursos y a las oportunidades ante la educación, la capacitación laboral, el empleo y la representación política. Este énfasis en el logro igualitario tomó el nombre de “enfoque de la equidad”, o “enfoque de la igualdad de oportunidades” y fue formulado por Naila Kabeer en 1994. Sus objetivos: reducir las brechas en ingresos y en condiciones laborales, mejorar la productividad de las mujeres en los ámbitos domésticos y de mercado y cambiar los roles tradicionales de mujeres y hombres, requisitos imprescindibles si se quería conseguir justicia ante el reparto de los supuestos beneficios del desarrollo.

La otra bifurcación que tomó el MED fue el “enfoque anti-pobreza”, promovido por mujeres ubicadas en organizaciones multilaterales, como la OIT y el Banco Mundial. Básicamente proponía proyectos productivos de generación de ingresos como vía para paliar la pobreza.

1.7. Las críticas al enfoque MED

Aunque denunciaba la marginalidad de las mujeres en los procesos de desarrollo, el trabajo de Boserup fue criticado por no poner en tela de juicio el paradigma de la modernización sobre el que se sustentaba el desarrollo y que bebía de la ideología de las políticas liberales y la economía neoclásica (Aguinaga, Lang, Mokrani, Santillana, 2011). Un modelo que había aumentado las desigualdades para las mujeres en todos los ámbitos. Lourdes Benería y Amartya Sen (1982) lanzaron algunas de las críticas más contundentes hacia el trabajo de Boserup y la estrategia MED, como que la demanda de “más modernización” para las mujeres no tenía en cuenta las diferencias que existían en otras culturas. Ignoraba, por ejemplo, el papel protagónico de las mujeres en la agricultura y la flexibilidad de roles que históricamente habían desplegado y que seguían desplegando en múltiples contextos.

La preocupación general de las agencias internacionales por incluir a las mujeres dentro del sistema económico como mano de obra, generó polémica y crítica desde el feminismo, pero también provocó un choque de conceptos entre las mujeres feministas del Norte y las del Sur.

El enfoque MED invisibilizaba el rol histórico de las mujeres como productoras y agentes económicos, pero les otorgaba la responsabilidad de aliviar (de manera gratuita) la pobreza de sus hogares, ofreciendo servicios comunitarios que el Estado no proveía. Al tratar a las mujeres de forma aislada y sobrecargarlas de trabajo se pasaban por alto las profundas relaciones de desigualdad existentes.

Como respuesta a esos déficits, surgió la corriente Mujeres y Desarrollo (MYD) Women and Development (WAD), en la segunda mitad de los 70. Anclada al feminismo marxista y a la teoría de la dependencia, esta nueva línea crítica del desarrollo denunciaba que la riqueza y el progreso del Norte eran fruto de la explotación del Sur. Señalaban que las mujeres siempre habían aportado a los procesos de desarrollo desde sus respectivas sociedades y que su trabajo, tanto dentro como fuera del hogar, había contribuido siempre a mantener todas las sociedades. Este paradigma, por tanto, enfatizaba las estructuras desiguales de

clase y la opresión a nivel internacional, pero prestaba poca atención a la subordinación de género y a los aportes de las mujeres en el ámbito reproductivo. Al igual que su precedente, el movimiento MYD se enfocó en la generación de ingresos para las mujeres, sin contemplar las consecuencias que esto podría comportar en el aumento de sus cargas de trabajo. Este nuevo enfoque sobre el desarrollo, al igual que las teorías de la dependencia o de la modernidad con marcados sesgos androcéntricos, restringía las tareas del cuidado y la reproducción al ámbito de lo privado, donde el trabajo realizado por las mujeres no generaba valor económico y quedaba fuera del marco del desarrollo.

1.8. Las “otras”

Durante la Primera Conferencia Mundial sobre la mujer realizada en México, se organizó un foro paralelo e independiente en el que participaron alrededor de 6 000 mujeres de ONG, en lo que se denominó la Tribuna del Año Internacional de la Mujer. La boliviana Domitila Chungara³², presidenta del combativo “Comité de Amas de Casa de Siglo XX” - organización que agrupaba a esposas de mineros de Bolivia-, lanzó desde un activismo encarnado y enraizado en la lucha por la subsistencia diaria una fuerte crítica hacia las feministas del Norte.

Su discurso se engarzaba a los cuestionamientos que las mujeres negras, latinas y lesbianas habían lanzado contra los feminismos blancos en los Estados Unidos desde los años 60. En su declaración ella desmontaba la posición de seres “marginales” que el capitalismo les había asignado a las mujeres pobres, obreras e indígenas y planteaba una crítica feroz a la ceguera de clase del feminismo liberal. En su caso, desde las minas de Bolivia ponía el acento en la condición de trabajadoras sin cobro de las “amas” de casa y esposas de mineros, obligadas a realizar interminables horas de trabajo gratuito para la supervivencia del hogar, a realizar trabajos extras informales y a dar apoyo en las luchas por mejores condiciones de sus maridos.

Ya desde esos primeros encuentros quedaron al descubierto las profundas

³² Sus testimonios fueron posteriormente recopilados en los libros *Si me permiten hablar... Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (Wiezer, 1976) y *¡Aquí también Domitila!* (Acebey: 1984).

diferencias que existían entre las mujeres y se organizó un movimiento transnacional de mujeres del Sur. La Conferencia de Nairobi, en 1985, sirvió para que las feministas del mundo se reencontraran, se establecieran lazos Sur-Sur y emergiera una nueva organización internacional: Development Alternatives with Women for a New Era (DAWN). Este movimiento generó una serie de interacciones internacionales, con una perspectiva comprometida con las desigualdades de clase y de género en un contexto global. Fruto de esta revisión fue la creación de un nuevo paradigma, Género en el desarrollo (GED) que tendría una gran repercusión en los siguientes años.

1.9. Género en el desarrollo

Carolyn Moser fue quien operativizó en 1994 el modelo de Género en el Desarrollo a partir de las ideas de Maxine Molyneux (2001), socióloga paquistaní que había investigado las políticas sandinistas dirigidas a las mujeres nicaragüenses durante la década de los 80. A partir de su investigación, Molyneux había definido los intereses de género diferenciándolos según estos fueran estratégicos o prácticos. Carolyn Moser adoptó esos conceptos para elaborar un esquema de planificación de género diferenciado que distinguía entre las necesidades prácticas y las necesidades estratégicas de las mujeres, y que fue ampliamente difundido. Mientras las necesidades prácticas correspondían al acceso a servicios básicos como la alimentación, las necesidades estratégicas eran definidas como aquellas que cuestionaban la subordinación de las mujeres en el sistema de género. Podían incluir reclamos por salarios dignos, denunciar la violencia de género o proponer que las mujeres determinaran libremente su sexualidad o el número de hijos que querían. Este esquema planteado por Moser permitía una mayor complejidad en el levantamiento de datos y daba cuenta de una forma más precisa de los contextos específicos en los que se pretendía operar (Moser, 1993).

Aunque este enfoque fue oficialmente acogido por los grandes organismos internacionales como las Naciones Unidas y el Banco Mundial, y actualmente forma parte del canon hegemónico en la planificación para el desarrollo, su aplicación en la práctica no ha logrado cumplir con los objetivos que se propusieron. El propio

esquema se enmarca en una visión tecnocrática, inherente a las políticas de desarrollo, que pretende abordar problemáticas complejas y diversas a partir de una “caja de herramientas” aplicable en todos los contextos. Ese formato implica el traslado colonial de una multitud de preconfiguraciones epistemológicas occidentales a los contextos concretos del Sur.

Este cambio de paradigma resultó finalmente muy confuso, tanto en los ámbitos académicos como en las políticas de desarrollo. Muy a menudo se acababa sustituyendo el término de “mujeres” por la palabra “género”³³, pero se seguía focalizando a las mujeres sin cuestionar las relaciones de desigualdad y de poder.

Entre las décadas de 1980 y 1990 se produjo una gran diversificación temática. La corriente conocida como Mujer, Desarrollo y Cultura, “Women, Development and Culture”, WDC, influenciada por los estudios culturales, el feminismo posmoderno y el énfasis interdisciplinar, señalaba la necesidad de incorporar “la cultura” para entender la diversidad de las mujeres en el desarrollo en contextos económicos, políticos y culturales singulares. También señalaba la importancia de valorar las experiencias de vida individuales. Este nuevo planteamiento focalizaba las relaciones entre hombres y mujeres leyéndolas en clave de dominio, y promovía cambios estructurales para “**empoderar**” a las mujeres como sujetos de plenos derechos.

1.10. Las críticas poscoloniales, decoloniales y la interseccionalidad

Chandra Talpade Mohanty fue una de las primeras investigadoras que se mostró profundamente crítica con el desarrollo desde posicionamientos poscoloniales. Su punto de vista fue compartido por un gran número de teóricas como Audre Lorde, bell hooks, Gayatri Spivak, Saba Mahmood, Gloria Anzaldúa, Rita Segato, Ochy Curiel o Brenny Mendoza quienes, desde diferentes geografías y posiciones, criticaron los soportes discursivos y las propias prácticas del feminismo hegemónico-occidental. Chandra Mohanty señalaba que, si se quería medir los efectos de la globalización, se

³³ La noción de género, aunque enfatizaba la construcción social de las identidades de mujeres y hombres, con frecuencia era utilizado como sinónimo culturalista de sexo (Stolcke, 1996).

debería volver la vista hacia las experiencias y luchas que comunidades particulares de mujeres llevaban a cabo en distintos lugares del mundo (Mohanty, 2008: 426-427).

Las activistas y académicas deben también identificar e incluir en su visión las **formas de resistencia colectiva que las mujeres, en particular, elaboran en sus diversas comunidades en su vida cotidiana**. Es su explotación particular en estos momentos, su privilegio epistémico potencial, así como sus formas particulares de solidaridad lo que puede formar la base para reimaginar una política emancipadora para el inicio de este siglo (Mohanty, 2008: 428-429).

Algunas de las investigaciones generadas en esta línea mostraron como mujeres indígenas, pobres, negras... se posicionaban en el “camino del desarrollo” desde la oportunidad, y elaboraban planes de vida que respondían tanto a los procesos modernos y globales, como a lógicas culturales de lugares y tiempos muy concretos y de larga duración.

Para las activistas y teóricas del feminismo poscolonial la mirada había de plegarse sobre los contextos locales, las prácticas cotidianas que las mujeres llevaban a cabo día a día y que cuestionaban los discursos homogeneizadores y universalizadores, tanto del desarrollo como del feminismo.

En América Latina el feminismo poscolonial tuvo una fuerte influencia en los trabajos de muchas investigadoras que analizaron desde finales de los años 90 los impactos de los procesos de desarrollo bajo su lente. Dos ejemplos relevantes fueron las investigaciones de la antropóloga mexicana Rosalva Aída Hernández realizadas en el sur de México, en las que su labor académica se enlazaba al activismo al lado de las mujeres indígenas. Por otro lado, Sarah Radcliffe, en Ecuador, analizó los procesos de exclusión de las mujeres indígenas en los ámbitos del desarrollo y de la ciudadanía.

Desde el feminismo poscolonial se utilizó la categoría analítica de la interseccionalidad, que señala como el sujeto emerge y se desarrolla en diferentes contextos geográficos y en diferentes momentos biográficos reuniendo diversas experiencias de etnicidad, género y clase. Sin embargo, esa categoría teórica que ha tenido una amplísima repercusión en los últimos años en el campo de las “nuevas” teorías feministas, ya venía siendo utilizada desde los años 80 en los ámbitos de la política y del derecho. De forma pionera, Verena Stolcke había realizado un análisis

desde la antropología feminista cruzando las desigualdades de clase, sexo y raza. Sin utilizar el nombre de interseccionalidad, había puesto el dedo en la llaga al ver cómo las desigualdades se entretejan al analizar las políticas y prácticas matrimoniales en la Cuba esclavista del siglo XIX. Ella misma indicaba que:

La interseccionalidad fue una aportación feminista que surgió cuando los colectivos de feministas lesbianas negras denunciaron a mediados de los años 70 la ceguera racial de sus hermanas feministas blancas en Estados Unidos. [...] Interseccionalidad es, por lo tanto, una noción eminentemente política que se refiere a la interacción entre las categorías sociales del género, la clase social, la raza y otros principios de clasificación socioculturales diferenciales en la vida de las personas, en las prácticas y las ideologías culturales, así como a las consecuencias de estas interacciones para las relaciones de poder (Stolcke, 2010: 325).

Esta categoría, junto a la idea de la descolonización del feminismo, aparecen discursivamente en un gran número de trabajos que sobre género y etnicidad que se han llevado a cabo en América Latina desde hace unas décadas. En este sentido la búsqueda de investigaciones y textos del feminismo poscolonial y alrededor de trabajos centrados en develar la "interseccionalidad" de desigualdades han sido parte central de la ampliación conceptual de autoras latinoamericanas como Rita Segato (2011), Yuderkys Espinosa, María Lugones (2008) u Ochy Curiel.

Pero Stolcke llama la atención que frente al uso recurrente de la categoría "interseccionalidad" en los últimos tiempos, existe una escasez de investigaciones etnográficas que den cuenta del estudio de las experiencias femeninas en su diversidad. Por ello, aboga por la necesidad de insertar estas interrelaciones en estructuras sociales históricas más allá de las miradas focalizadas exclusivamente en las identidades.

En las siguientes páginas examino por un lado cómo las mujeres indígenas accedieron a los proyectos de desarrollo en los Andes ecuatorianos teniendo en cuenta los complejos equilibrios que debían trazar. Entre sus compañeros indígenas y las plataformas identitarias, por un lado, y el movimiento feminista ecuatoriano por otro.

Posteriormente, en los estudios de caso, nos adentrarnos de la mano de los de datos etnográficos y de los testimonios recogidos en Toacazo y Quisapincha en cómo las mujeres indígenas respondieron de maneras creativas y únicas a los dispositivos de

desarrollo, teniendo en cuenta tanto las interrelaciones como los contextos histórico-sociales en los que estaban insertas.

2. Mujeres indígenas quichuas y desarrollo

En el primer capítulo nos hemos acercado a ver cómo el desarrollo se fue desplegando en Ecuador, centrando la mirada en las zonas rurales e indígenas del país. También hemos incidido en cómo el feminismo denunció la invisibilización de las mujeres en el desarrollo para, posteriormente, cuestionar el propio concepto y proponer diferentes alternativas en las que se reconociera y tuviera en cuenta su rol protagónico.

En este segundo capítulo nos centramos en las **respuestas que las mujeres quichuas desplegaron ante la llegada de los proyectos de desarrollo** intentando ubicar las continuidades y los cambios a lo largo del tiempo.

En el primer apartado, nos acercamos a **algunas estrategias que las mujeres desplegaron desde la colonización** como respuesta a los distintos proyectos de dominación y de control.

En la segunda parte, nos detenemos en ver **cómo esas respuestas entroncan a partir de los años 50 con distintos procesos de integración que llegan en nombre del desarrollo a las comunidades indígenas de la sierra**. Desde la pionera Misión Andina a las primeras ONG de desarrollo rural; desde el trabajo social y pastoral de la Iglesia católica inspirada en la Teología de la Liberación al realizado por las iglesias evangélicas: desde las primeras políticas públicas destinadas al ámbito rural a la emergencia del movimiento indígena.

En un tercer momento analizo los espacios de participación abiertos por las propias mujeres indígenas dentro de las plataformas indígenas y, posteriormente, los grupos autónomos que fueron configurándose.

Por último, abordaré la relación de las mujeres indígenas con el movimiento feminista, en tanto su surgimiento en Ecuador estuvo vinculado a la llegada de fondos de desarrollo y a la apertura de sus propios espacios dentro de las organizaciones nacionales. No es un abordaje exhaustivo sino un acercamiento genérico que nos permitirá adentrarnos en el capítulo siguiente, con los estudios de caso, en las estrategias de mujeres en contextos concretos.

Como no existen trabajos que rescaten la experiencia de las mujeres en estos procesos, he rastreado en libros, tesis, conferencias, foros... testimonios orales que permitan hilvanar un relato más o menos cronológico de esas intervenciones. Para recoger testimonios directos del papel jugado por las mujeres en la Teología de la Liberación ha sido muy útil la tesina de Carmen Pineda. También para rastrear a las mujeres evangélicas he utilizado la tesis.

Hasta mediados del siglo XX, las mujeres indígenas que no ostentaron cargos de poder, como las cacicas, tienen más bien una presencia velada en los discursos oficiales. Bajo la mirada patriarcal anclada al sistema colonial que se impuso a partir de 1492 (Cumes, 2012; Rivera Cusicanqui, 2010; Segato, 2013; Hernández y Suárez: 2008), las mujeres no fueron “re-conocidas” en todas sus dimensiones y ámbitos donde se despliegan sus vidas cotidianas. Sin embargo, y aunque parezca contradictorio, esa invisibilización otorgó a las mujeres un escenario desde donde impugnar los procesos de dominación. Por un lado, articulándose entre mundos y respondiendo desde la negociación. Por otro, generando espacios propios, de autonomía, desde donde consiguieron pasar desapercibidas y continuar con sus prácticas, a veces silenciosas, a veces camufladas. **Esas estrategias de negociación y de respuesta, también de ocultamiento, se reproducen de diferente manera a lo largo de la historia hasta entroncarse con las respuestas hacia los dispositivos del desarrollo que desplegarán a partir de mediados del siglo XX.** En las siguientes páginas intento hilvanar ese recorrido.

2.1. Rescatar el papel de las mujeres indígenas

Existe todavía poco conocimiento histórico y antropológico de cómo vivieron las mujeres indígenas en los Andes ecuatorianos desde épocas precoloniales y hasta mediados del siglo XX (Moscoso, 1995: 393). Aunque cada vez hay más trabajos que han excavado de manera exhaustiva en archivos, todavía no tenemos una imagen clara de cómo las mujeres indígenas levantaron sus mundos cotidianos: de cómo desplegaron sus relaciones al interior de sus espacios íntimos, en la comunidad y con la naturaleza; de cómo se manejaron en su día a día en pueblos y ciudades. En definitiva, de cómo “sintieron, cómo vivieron o cómo cambiaron” (Prieto, 2015: 2).

Sin embargo, durante los últimos años, distintas y valiosas investigaciones han rescatado las aportaciones de las mujeres indígenas a las economías coloniales³⁴, así como las resistencias políticas que tejieron. Jenny Londoño, por ejemplo, señala cómo las mujeres indígenas fueron reclutadas para pagar tributos como la mita³⁵, a pesar de que en principio ellas estaban excluidas. Las duras condiciones de esos trabajos forzados para los indígenas provocaron que algunas mujeres intentaran evitar la participación de sus hijos con todo un abanico de estrategias: ocultaron los partos, boicotearon su inscripción en la lista de los caciques, ellas mismas se fugaron de sus comunidades o incluso abortaron utilizando plantas que conocían para tal propósito (Londoño, 2009: 277).

Jacques Poloni (1992) analiza la participación de la mujer indígena en los circuitos comerciales de la economía urbana de la ciudad de Cuenca durante los siglos XVII y XVIII. Según su investigación, las mujeres gozaban de una movilidad mayor que la de los hombres y eso les permitía desarrollar actividades fuera de la unidad doméstica para obtener dinero y sufragar los tributos que los hombres debían pagar: estaba activa en los circuitos comerciales de la ciudad, elaboraba artesanías, participaba del sistema de créditos (Poloni, 1992). Esa mayor movilidad e integración a la vida urbana les daban un mayor margen para escapar del modelo tradicional de dominación.

Otras investigaciones han reivindicado el poder político y la capacidad negociadora que ostentaron algunas mujeres indígenas tras la conquista. En esa línea, la historiadora Rosario Coronel ha recuperado la trayectoria de un importante número de cacas indígenas durante los siglos XVII y XVIII en la sierra centro-norte de la Audiencia de Quito. En los archivos encuentra documentos en los que emergen cacas manejando tierras y jugando muy hábilmente entre ambos mundos:

[...] negociando con el poder colonial así como con otros caciques varones, por medio **de estrategias que incluyen la habilidad e inteligencia para jugar con el**

³⁴ Para un estado de la cuestión véase Martha Moscoso (1995).

³⁵ "Esta institución de origen incaico, reformulada por los colonizadores, consistía en un determinado tiempo de trabajo obligatorio que los indígenas varones adultos tenían que realizar. La Corona distribuía este tiempo de trabajo, reservándose parte de los mitayos para obras públicas y entregando los demás a los colonos españoles que requerían de mano de obra. Aunque el trabajo era forzado, tenía que pagarse un salario, lo cual garantizaba al Estado que los indígenas dispusieran de recursos para el pago del tributo. Los mitayos trabajaban principalmente en la producción textil y la agricultura" (Aquiles Pérez, *Las mitas en la Real Audiencia de Quito*, Quito, Imprenta del Ministerio del Tesoro, 1947, citado en Ayala Mora: 2014: 80).

derecho español y la tradición indígena; la movilización de elementos económicos y simbólicos (Coronel, 2015:12).

A partir de los estudios que están proliferando en los últimos años, es cada vez más evidente el peso que tuvieron las mujeres, sobre todo a partir del siglo XVIII, como lideresas en levantamientos y revueltas (Fassin, 1992, Coronel, 2015, Daza, 2022). Así, hay una larga lista de mujeres que aparecen liderando respuestas a la dominación y cuyos nombres aparecen en los archivos:

Tomasa Meneses, Rosa Gordona y Teresa Maroto se destacaron en el motín de las Recatonas³⁶ de Pelileo, en 1780, y Martina Gómez en la Asonada de las Mujeres de Baños en la provincia de Tungurahua. Lorenza Avimañay, Lorenza Peña, Jacinta Juárez y Baltazara Chiuza en las sublevaciones de Licto, Columbe y Guamote en la provincia de Chimborazo, en 1803 (Rosero, 1992: 48).

Como recuerda la historiadora Ana María Goetschel “el trabajo forzado, el tributo indígena, los derechos fiscales sobre la producción de tabaco y aguardiente, así como el impuesto de las alcabalas y las visitas encaminadas a ese cobro, motivaron una serie de motines entre indígenas y mestizos” (Goetschel y Chiriboga, 2009: 12). Destacan algunas figuras, como Lorenza Avemañay, quien participó en la sublevación de 1803 en Guamote (Moreno, 1985) o como Rosa Siñapanta, que 30 años antes, en 1777, lideró un levantamiento en Quisapincha. Esta dirigente indígena “alentaba con las voces a los tumultuarios y al llegar las gentes, se defendió con... tierra, y tenía una talega que llaman sigra³⁷ llena de piedras” (Goetschel y Chiriboga, 2009: 13)³⁸. Especialmente en Tungurahua las respuestas se dieron bajo formas muy agresivas (Jurado, 2020: 71).

A pesar del papel que las mujeres indígenas tuvieron en la época colonial, sus rastros aparecen mayoritariamente tras las denominaciones genéricas y en masculino de “indios”, “naturales” o “indígenas” que se inscriben en los documentos que se conservan (Quinatoa: 2009, 42). Como señala Martha Moscoso para el siglo XIX “si lo indígena referido al hombre era considerado ‘lo diferente’, lo indígena a nivel de mujer era simplemente ignorado tanto en los espacios jurídico, legal, de la organización económica y del discurso oficial” (Moscoso, 1992: 225).

³⁶ Vendedoras al por menor.

³⁷ *Shigra* es una palabra quichua que significa bolso.

³⁸ Ese levantamiento pervive todavía en la memoria oral de los indígenas de Quisapincha y forma parte de los testimonios que han alimentado su reivindicación como pueblo Kisapincha desde 1990. Información recogida durante el trabajo de campo y en varias entrevistas realizadas en Quisapincha.



La mujer que aparece en la fotografía se conjetura que podría ser Manuela León, que en 1871 se habría levantado junto al líder Fernando Daquilema en Chimborazo. Aunque se ha construido una imagen de ella como heroína, faltan fuentes testimoniales que ayuden a perfilar realmente su papel (Ibarra, 2003; 2018). Archivo Leibniz-Institut für Länderkunde. Leipzig, Alemania y fotografiapatrimonial.gob.ec

Con el advenimiento de la República y desaparecida la malla del gobierno colonial, los espacios rurales se convirtieron en limbos de poder al margen del Estado, donde la administración de poblaciones la manejaban actores locales -curas, tenientes políticos, terratenientes- bajo la égida de la hacienda (Zamosc, 1994: 53-54). Eran espacios, huelga decir, eminentemente de figuras masculinas que ejercían el poder articulándose entre ellas y a una serie de personajes locales:

En los pequeños pueblos serranos estaba constituida la rudimentaria maquinaria burocrática, con el teniente político y los jueces parroquiales, a los que se sumaron el instituto escolar, el cura párroco y los tinterillos. Estos personajes coexisten con los mayordomos de haciendas, los rematadores de diezmos y los medianos propietarios conformando la cúpula de los notables. Difícilmente podría hablarse de una separación estricta entre varios tipos de actividades, porque estas ocupaciones y cargos eran intercambiables

La "política", en la época, se evidenciaba en un complejo juego de facciones que, desde lo local, incidía y canalizaba las lealtades hacia los hacendados nobles residentes en las capitales de provincia en las cabeceras de cantón (Ibarra, 2003: 260).

En esos espacios periféricos en relación al Estado, pero muy concretos en su engranaje cotidiano y local, las voces de los indígenas se volvieron inaudibles para el resto de la ciudadanía³⁹; peor las voces de las mujeres. Tal y como señala el

³⁹ Ese anonimato estuvo determinado por la falta de derechos de ciudadanía de los indígenas, mujeres y hombres, aunque los hombres fueron considerados como sujetos a los deberes en calidad de súbditos de la corona española (Quinatoa, 2009)

sociólogo Andrés Guerrero al evocar cómo funcionaba la administración de poblaciones en Ecuador:

No es que los 'subalternos no puedan hablar'. Ocurre que no son inteligibles en y para la escena política oficial. Lo que dicen, incluyendo en ese decir sus maneras culturales de hablar (lingüísticas, emotivas, gestuales o estéticas) es **rechazado** por los 'filtros semánticos de la dominación', por la muy eficaz criba que hacen los esquemas mentales y las matrices del sentido común imperante (Guerrero, 1994. Citado en Bretón y Vilalta, 2017: 174).

Ese "sentido común ciudadano" construido desde la formación del Estado nación omitió por tanto a las mujeres indígenas hasta inicios del siglo XX. Pero tras ese silencio discursivo, las mujeres indígenas siguieron participando activamente en múltiples trabajos, tanto en el campo como en las ciudades, tanto en los ámbitos privados como en los públicos. En algunos casos es una presencia "revelada" por las ausencias que deben suplir. Por ejemplo, la historiadora Martha Moscoso las encuentra no por lo que se dice de ellas, sino por justamente lo que no se dice (Moscoso, 2009). Son ellas las que ocupan los espacios vacíos dejados por hombres que han migrado o han huido hacia otros territorios. Podemos deducir entonces su presencia en la construcción de obras públicas locales, cultivando las parcelas familiares, desempeñándose en las tareas de las haciendas como miembros de la familia "concerto"⁴⁰ o trabajando para la comunidad.

De esta manera, las mujeres indígenas facilitaban y creaban las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo masculina en beneficio del proyecto blanco-mestizo, aunque estuvieron ausentes del discurso y de las políticas (Moscoso, 2009: 31).

Son mujeres que producen para la economía local, regional y nacional y que reproducen la vida en hogares y comunidades. Se las coloca en el margen del sistema, cuando justamente sus aportaciones son centrales para el funcionamiento de éste, son su combustible.

Un testimonio anónimo recogido durante el Primer Congreso de Industriales de Quito muestra con elocuencia la representación que tenían de ellas algunos hombres urbanos de la élite que ostentaba el poder. Quien habla es un hombre

⁴⁰ La hacienda se construye sobre la institución del concertaje, heredera de las encomiendas. El sistema de concertaje pervivió a lo largo del siglo XIX y en 1920 fue oficialmente abolido. Pero la relación social pervivió hasta la década de los 50. El concertaje de indios estaba emparejado con el llamado "peonaje por deudas" (Guerrero, 1991).

blanco-mestizo de la élite urbana que proyecta, como en su reverso, la imagen de mujeres indígenas fuera del circuito del consumo y, por tanto, lejos de lo que representaría la modernidad, la civilización y la urbanidad para los ideales de esa élite:

El día que veamos a las indias con zapatos de charol, con medias de seda, vestidos y sombreros elegantes, paseándose por las calles de Ambato, del brazo de un indio bien vestido, ese día será para la historia de la economía nacional una bendición, porque **ganaríamos para nuestra industria un millón y medio o dos millones de nuevos consumidores y darían a nosotros y a ellos nueva forma de trabajo y de vida**⁴¹.

Ciertamente, las mujeres indígenas durante la primera mitad del siglo XX estaban lejos de llevar zapatos de charol y medias de seda, y muy lejos de pasearse del bracito de sus maridos por las calles de Ambato, de Quito o de Riobamba. Muchas de ellas estaban ocupadas desde la primera infancia, como recordaba la líder indígena Tránsito Amaguaña⁴², en infinitas tareas físicas necesarias para el engranaje del sistema hacendatario que, a la vez que las subestimaba, las necesitaba.

En mi tiempo, no más servicia, servicia, servicia. Para los indios no hay escuela nos decían. De edad de siete años: 'La *guambra* ya es grandecita para barrer cuarto, para lavar platos, para no más traer hierba, para no más atajar puercos, para tirar el almuerzo para mayordomos, para ayudantes...'⁴³

Además de sostener la supervivencia en los espacios domésticos, desde niñas ya estaban sembrando, desyerbando, recogiendo papas, pastando... ya fuera ayudando a los esposos o padres huasipungueros en las haciendas, o trabajando para la subsistencia familiar en las comunidades libres. Sin embargo, algunas de ellas, y a pesar de que deberían acabar exhaustas y sin tiempo, plantaban cara a ese abuso cotidiano que vivían en haciendas, pueblos y ciudades. Los testimonios de Tránsito Amaguaña o Dolores Cacuango, nos revelan a líderes al frente de las luchas campesinas indígenas en las haciendas (Moscoso, 2009: 21). Tránsito Amaguaña,

⁴¹ Intervención de Roberto Levy. Actas del congreso de Industriales. (Quito: Imprenta Nacional: 1936: 39. Citado en Ibarra, 2003: 280).

⁴² Tránsito Amaguaña nació en 1909 y falleció a los 100 años. Fue una destacada activista indígena entre 1920 y 1970. Junto a Dolores Cacuango dirigió la primera huelga de trabajadores en Olmedo. De igual manera, realizó activismo comunitario a través de diversas organizaciones y marchas reclamando tierras, derechos laborales y educación. Dolores Cacuango, Mama Dolo, nació en 1881, en una hacienda de Cayambe. Sus padres era huasipungueros. A los 15 años, se escapó a Quito antes de que la obligaran a casarse y allí encontró trabajo como empleada doméstica en la casa de un militar, donde aprendió a escribir y a leer, y tomó conciencia sobre la situación de los pueblos indígenas y campesinos. Aquella experiencia la hizo regresar a su comunidad, desde donde empezó a formar sindicatos y a organizar a los trabajadores. Participó en diferentes levantamientos y revueltas para exigir el fin de la violencia contra las mujeres y mejores condiciones laborales. Junto a Tránsito Amaguaña y Jesús Gualavisí, y con la ayuda del Partido Comunista, Dolores fundó la Federación Indígena Ecuatoriana (FEI) en 1944.

⁴³ Testimonio de Tránsito Amaguaña recogido por Martha Bulnes (1990: 33).

por ejemplo, recuerda a su madre peleando bravamente. Su testimonio se remonta a principios del siglo XX:

Mi mamita con un tal que se llamaba Toribio Valladares, sí ha luchado doble: como con enemigo mismo ha peleado de brazos, de garrotes. El haciendo pisotear con caballos y mi mamita con palo defendiéndose⁴⁴.

Pero las mujeres no solo peleaban y se defendían con brazos y garrotes en los escenarios locales. También se organizaban para trascender sus luchas fuera del espacio comunitario, como la misma madre de Tránsito que de forma clandestina se reunía para alzarse colectivamente frente a las situaciones injustas que vivían de forma cotidiana:

Así seguía luchando mi mamita. Era cabecilla general grande, cabecilla primera. Entre ocho, diez, calladito, secretísimo haciendo sesión, que no sepa nadie eso, sí. [...] La mitad de la gente era para patrón, la mitad para mamita. La gente del patrón, ¡cómo nos hablaban! ¡cómo peleaban hasta morir! Hasta ahora es así, por eso dicen: 'divisionistas'. Yo de 15, 16, 17 años, ya unos jóvenes socialistas, socialistas no más eran, decían: 'Somos a favor de los campesinos, a favor de ustedes. Hay ley para campesinos, paren duro...' Entonces, tanto lidiar, tanto pelear, ya se puso seis sures para hombres y tres para mujeres. Mi mamá es de esas cosas que ha sacado⁴⁵.

Además de pelear en levantamientos y tomas de haciendas, se vincularon -como se muestra en el testimonio anterior- a partidos políticos y trasladaron sus reclamos a las instituciones estatales. Aún sin dinero y sin medios materiales, Tránsito y Dolores relatan cómo caminaban a pie y descalzas durante días hasta llegar a Quito para reclamar ante las instituciones gubernamentales sus derechos (Rodas, 1987; 1989). Estas dos dirigentes, a pesar de su excepcionalidad, no estaban solas y luchaban junto a otras mujeres indígenas. Como rememora Raquel Rodas para la toma de la hacienda de Olmedo, hacia 1930:

Durante el alzamiento y después de él, la presencia de las mujeres fue numerosa y decidida a tal punto que capitalizaron la dirección del movimiento. Las mujeres habían tomado el control de la rebelión en las haciendas de Olmedo. Por alguna razón, ya sea porque ellas no eran las dueñas de los huasipungos sino sus maridos, porque eran más decididas, porque se sabían descendientes de antiguas cacicas de la zona, porque seguían el ejemplo de sus madres, lo cierto es que quienes dirigían el movimiento indígena en las haciendas de Olmedo eran mujeres. Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Rosa Cachipuela, Mercedes Catucumba, Angelita Andrango comandaban las acciones. Eran las que encabezaban las comisiones a Quito, las que exponían los reclamos frente a las autoridades (Rodas, 2007: 43-44).

⁴⁴ Testimonio de Tránsito Amaguaña recogido por Martha Bulnes (1990: 36).

⁴⁵ Testimonio de Tránsito Amaguaña recogido por Martha Bulnes (1990: 37).

Tránsito Amaguaña explicaba décadas más tarde que había tantas mujeres dirigentes por el legado recibido y “porque han de haber sabido pensar, han de haber sabido tener pensamiento... han de haber sido valientes... no deben haber tenido miedo. Más cólera da que miedo”⁴⁶.

Esa rebeldía de las mujeres conectaba con la de las líderes de siglos y décadas anteriores, cuyos roles se mostraban mucho más activos en los espacios públicos que el de las mujeres mestizas. Tal y como señala Raquel Rodas, existía una línea de continuidad entre las cacicas y estas mujeres rebeldes de nuevo cuño que se evidenció a partir del primer levantamiento del siglo XX sucedido en la hacienda Pesillo, en 1919, y liderado por Dolores Cacungo⁴⁷.

A mi entender el liderazgo de Dolores, de Tránsito, de Angelita Andrango, de Mercedes Cachipuela, de Rosa Alba, no fueron accidentales. Incluso hasta el siglo XVIII, los Andrango y los Cacungo pertenecían a los señoríos étnicos de la zona. [...] En todo caso, el recuerdo del tiempo en que las mujeres tenían poder público subyacía en la memoria colectiva del pueblo indígena. El liderazgo de las mujeres a partir del levantamiento de 1919 fue acogido con normalidad por la comunidad indígena (Rodas, 2005: 136).

Pero esta rebeldía era sin embargo aplastada de forma brutal por parte de hacendados y curas, imponiéndoles castigos físicos, psíquicos y abusos sexuales, como recuerda la nieta de Tránsito Amaguaña al recuperar el coraje que mostraban las mujeres, fieles y firmes en sus reclamos:

A las mujeres que no obedecían al cura o al patrón, les amarraban del guango de su cabello en la cola del caballo y les arrastraban por toda la hacienda, para que las demás vean y no hagan, “no sean rebeldes”, como ellos llamaban. Entonces, aparte de eso les perseguían, les obligaban a que se casen muy jóvenes, a que sean concubinas de los curas, de los hacendados. O sea, yo digo: ¿Será que alguna de las mujeres actuales tendremos el coraje de soportar todas esas cosas? Y, a pesar de que fueron violadas, fueron maltratadas, fueron ultrajadas como personas, como seres humanos, tuvieron ese valor de levantarse y decir: ‘¡no, no más!’ Y tuvieron esa capacidad, esa energía de **organizar a la gente, de concientizar a la gente**⁴⁸.

Ese tipo de violencia conectaba con la concepción que desde la colonia se tenía del **cuerpo de la mujer indígena como territorio** (Hernández, 2014: 81) y que

⁴⁶ Testimonio de Tránsito Amaguaña recogido por Mercedes Prieto en colaboración con Marieta Cárdenas en La Chimba: 26/11/1977 (Goetschel, 2006b: 214).

⁴⁷ El levantamiento se dio contra Ernesto Fierro, el arrendatario desde 1913 de la hacienda Pesillo en Cayambe. Los indígenas dejaron las tierras en una primera huelga para pedir un salario por jornada laboral. El patrón llamó a las autoridades que enviaron un piquete militar. Ese enfrentamiento se saldó con la muerte de 30 personas, la mayoría indígenas. Pero se consiguió que los huasipungueros cobraran un pago en dinero por su trabajo. Dos reales diarios para los hombres y un real para las mujeres ordeñadoras.

⁴⁸ Testimonio de Graciela Alba recogido por Salgado (2020: 68).

continuó de forma descarnada a lo largo y ancho de todo el continente desde las últimas décadas y hasta la actualidad (Segato, 2008).

Al final de la década de los años 40, y con el apoyo de María Luisa Gómez de la Torre -maestra y fundadora de los partidos socialista y comunista en el país-, Dolores Cacuango y su hijo formaron las primeras escuelas indígenas bilingüe⁴⁹. Se mantuvieron durante 15 años, hasta que la Junta Militar de Gobierno las cerró en 1963 (Goetschel y Chiriboga, 2009: 44). En ellas, niños, niñas y jóvenes, de forma pionera en América Latina, accedieron a una educación que contemplaba el quichua como lengua vehicular, además del castellano. Dolores Cacuango rememora esa vida a favor de la organización política para alcanzar unas mejores condiciones de vida. También para conseguir la apertura de escuelas para niños y niñas indígenas, consciente de que las luchas debían entrelazarse, tan grandes eran las necesidades que acechaban a los y las indígenas.

Desde mi juventud dediqué mi tiempo en organizar a los indígenas, a mi familia, para que luchan unidos y consigan mejoras en los salarios, en el trato, que no perjudiquen las horas de trabajo, que se haga, para los *cuentayos*, pequeños alojamientos para cuando van a cuidar el ganado y no sigan en la intemperie consiguiendo enfermedades. Que se pague a las ordeñadoras, que se supriman las *huasicamías*, que luchan para que haya escuelas para los niños indios y también para que se alfabetice a los adultos⁵⁰.



Foto de Dolores Cacuango y María Luisa Gómez de la Torre tomada en 1969 en Pesillo (Cayambe) durante una filmación de Rolf Blomberg para la televisión sueca. Archivo: <https://pbs.twimg.com/media/D4ChQeNW4AAnLDH.jpg>

⁴⁹ Ecuador fue un país pionero en la creación de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe. En Cayambe Dolores y María Luisa habían logrado instaurar desde fuera del Estado un proyecto que contemplaba - en igualdad de condiciones - la educación en quichua y en castellano.

⁵⁰ Testimonio de Dolores Cacuango recogido por Rodas (1989: 19).

Esa lucha pionera de Dolores por el acceso a la educación será una constante en las demandas de las mujeres indígenas. Pero no es menos importante su lucha desde los espacios sindicales y políticos que trascendieron los espacios nacionales. En tanto líder del partido comunista, Dolores participó en 1944 en el Congreso Latinoamericano de la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL) en Cali, Colombia, donde expuso la situación de los indígenas. Como representante de la FEI señaló las injusticias y el maltrato que cometían los hacendados contra los indígenas en las comunidades de su zona, así como el mal pago y el exceso de trabajo que se les imponía (González, 2011). Defendió especialmente a las mujeres *huasicamas*, o sirvientas de los hacendados, que trabajaban jornadas completas sin remuneración. Dolores Cacuangó fue ante todo una defensora de las mujeres, en un tiempo en el que ni los hombres indígenas tenían protagonismo dentro de las reivindicaciones sociales (Rodas, 2007).

Ese legado histórico de mujeres anónimas, pero también de lideresas con nombres y apellidos que han sido y son referentes, sentó y desplegó la base para una transformación de los órdenes de discriminación colonial en Ecuador (Bernal, 2004). En este sentido, un aspecto que merece la atención es **cómo construyeron estas mujeres alianzas estratégicas de género, de clase y étnicas**. Por ejemplo, Tránsito y Dolores, desde su militancia en el partido comunista mantuvieron contacto y trabajaron codo a codo con mujeres como María Luisa Gómez de la Torre o Nela Martínez⁵¹. Con ellas, y pese a sus diferencias de condiciones de vida, tejieron alianzas políticas y complicidades para impugnar y transformar la sociedad desde una visión marxista y militante (Becker, 2003: 138). Estos relacionamientos -como también los que realizaron más tarde con religiosos y religiosas tanto evangélicos como católicos- son importantes señalarlos porque rompen también con las representaciones de mujeres recluidas en espacios estancos. Por el contrario, construyen alianzas muy conscientes de qué posiciones ocupan, qué reclamos hacen, con quiénes se alían.

⁵¹ Escritora y militante comunista desde temprana edad, con una amplia trayectoria internacionalista, Nela Martínez Espinosa fue la primera diputada electa del Ecuador. Creó una de las primeras organizaciones políticas amplias de mujeres en 1938. Fue la primera ministra mujer del país y en los caóticos tres días que sucedieron a la insurrección denominada *La Gloriosa* en mayo de 1944 estuvo al mando del país. Ya desde su infancia se acercó a los hijos e hijas de los trabajadores indígenas de la hacienda de su padre. "De ahí mi apego a los temas indígenas. Cuando era muy niña, veía el mundo de los indios muy lejos del mundo de los patronos, el indio estaba ahí, en todo, pero estaba ausente a la vez". Con apenas 10 o 11 años participó en una protesta de los indígenas de la hacienda contra su padre.



El Comité Central del Partido Comunista del Ecuador, reunido en Quito en 1947. En la foto aparecen Luisa Gómez de la Torre, Dolores Cacuango y Nela Martínez Espinosa. Archivo Martínez-Meriguet.

2.2. Las mujeres indígenas y el Desarrollo

2.2.1. Mujeres a integrar

Aunque no fueron sujetos de interés político por parte del Estado, sí en cambio fueron **objetos de domesticación desde la primera mitad del siglo XX**, como ha señalado Mercedes Prieto (Prieto, 2015). **Esa domesticación aparece vinculada a dos tipos de representaciones que, aunque parecen contradictorias, se retroalimentan con un único objetivo: su integración al Estado.**

Por un lado, la imagen de mujeres ligadas a lo doméstico, lo rural y lo privado, carentes de saberes modernos, “más indias” que sus compañeros (De la Cadena, 1991), a las que se debían domesticar, enseñar, volver eficientes. Esa actitud paternalista contemplaba a las mujeres como seres infantiles e inútiles a los que se les debía guiar e instruir para que fueran buenas esposas y buenas madres.

Por otro lado, la idea de domesticación también se ligaba a la imagen contrapuesta de mujeres rebeldes e insumisas, vinculadas a los episodios que he ido desgranando anteriormente de contestación contundente. Esas representaciones de indios salvajes habían atravesado la época republicana hasta las primeras décadas del siglo XX⁵², cuando aparecían en las noticias de la prensa estatal respondiendo a los diversos conflictos. Esas imágenes eran “generalmente vertidas cuando había

⁵² Hernán Ibarra relaciona esos dos tipos de representaciones a dos realidades históricas diferentes: según fueran indios de reducción (domesticables y domesticados) o indios infieles que “habían eludido o resistido las políticas estatales coloniales y que debían ser tratados con misioneros” (Ibarra, 2003: 267).

levantamientos, ocasión en la que aquellas se presentaban de modo más crudo. Predominan conceptos racistas que atribuyen un salvajismo opuesto a la civilización” (Ibarra, 2003: 279).

Con sus acciones transgresoras, las mujeres ponían en riesgo el sistema, a veces con acciones poco visibles, pero en otras ocasiones exponiendo el cuerpo peligrosamente. Eran por tanto seres que había que domeñar y sujetar para que no rompieran con la idea de orden, con las normas que debían regir un estado moderno.

Infantilizadas, sumisas, pre-modernas, conservadoras, reacias al cambio, pero también salvajes, aguerridas y sin límites. En cualquier caso, las mujeres fueron problematizadas en calidad de madres incapaces de reproducir hogares propios de un estado moderno.

2.2.2. La Misión Andina

Como hemos visto en el capítulo anterior, fue desde los años 50 que el desarrollo empezó a tejer en los escenarios rurales una fina pero intensa urdimbre donde las mujeres indígenas jugaban un rol importantísimo.

Funcionarios del Estado, religiosos y monjas, trabajadoras sociales, técnicos de organizaciones internacionales, “entraron” durante las siguientes décadas a las comunidades para intentar redimirlas⁵³ con el objetivo de integrarlas bajo los pliegues del Estado, adscribir las al sistema capitalista desde políticas específicas que las volvieran a los ojos de las élites “consumidoras”, como deseaban ya desde principios de siglo los industriales.

El Programa Indigenista Andino, de la mano de la Misión Andina para Ecuador, como vimos en el capítulo anterior, no había pensado en una acción deliberada ni en eventos específicos hacia las mujeres. No fueron priorizadas como sujetos sobre el papel, pero fueron centrales en la puesta en marcha del nuevo paradigma del

⁵³ Sin embargo, no se ha investigado a conciencia el impacto de esas intervenciones. Una excepción es el trabajo reciente de Mercedes Prieto sobre el programa de Misión Andina. Sí en cambio existe el material que estas acciones originaron (informes, diagnósticos, evaluaciones, actas) y que constituyen fuentes muy relevantes a explorar.

desarrollo comunitario, en tanto eran concebidas como representantes y portadoras de la máxima “indigeneidad”.

El antropólogo Luis Alberto Tuaza concluye, tras realizar décadas más tarde una exhaustiva investigación de campo en las zonas de ejecución del programa, que "quienes participaron activa y mayoritariamente de los programas de la Misión Andina fueron las mujeres" (Tuaza, 2013: 41). Aunque, de entrada, fueron percibidas como más resistentes y reacias a los proyectos que los hombres -en tanto concebidas como “guardianas de la cultura” y mujeres conservadoras- eran las más necesarias para el éxito del programa. Si se quería integrar a las poblaciones indígenas al Estado, **el primer paso era un abordaje integral, desde distintos flancos, hacia ellas en tanto eran el puente de acceso a la vez que agentes multiplicadores.**

Además, la urgencia de llegar a las mujeres partía de la hipótesis de que el acceso a los servicios del estado demandaba **sujetos “modernos”**: sujetos informados por la biomedicina, la escolarización, la búsqueda del bienestar y del consumo (Prieto y Páez, 2017:146).

Es decir, para poder realizar esa operación era necesario una transformación radical de las mujeres desde sus cuerpos, pero también desde la moral y la ideología. Por ello debían pasar por el filtro de la modernización y convertirse en mujeres sanas y escolarizadas para llegar a ser dóciles consumidoras.



Imágenes de la Misión Andina en las comunidades de Otavalo en la década de los 50 (código imagen 3601: OIT).

En el trabajo coordinado por Mercedes Prieto en el que analiza a fondo y de manera comparativa en las distintas zonas de actuación el programa Indigenista Andino señala que su objetivo era

[...] civilizar, domesticar y maternizar a las mujeres, es decir, situarlas como encargadas únicas del hogar. [...] Desde ahí cobra sentido la presión ejercida por el propio Programa para que las mujeres se escolarizaran y participaran de la vida comunitaria. Así, estarían preparadas para hacerse cargo de las nuevas generaciones y recibir los designios del estado (Prieto, 2017: 266).

Por tanto, primero había que crear un hogar “moderno” que albergara una familia nuclear, gestionada por la mujer, pero bajo la autoridad del padre. “Este sería el lugar adecuado para la socialización de las nuevas generaciones” (Prieto, 2017: 43). Al escolarizar a las niñas indígenas se pretendía que supieran las nociones básicas para la administración “moderna” de un hogar, así como nuevas formas de higiene, crianza y alimentación. Así, a través de enseñanzas y entrenamientos⁵⁴ se intentaba formar a las nuevas reproductoras de la vida en las comunidades quienes marcarían su apertura y el cambio de la familia y la comunidad de forma natural y progresiva.

El segundo objetivo que destaca también Mercedes Prieto fue el de “facilitar la **operación de los servicios del estado**, delegando en las mujeres la representación de este en las comunidades y fomentando transformaciones en las nuevas generaciones, como el mecanismo **reproductor de un *habitus* estatal**” (Prieto, 2017: 126). Es decir, convertir a las mujeres en los puentes para que el Estado accediera a los espacios de vida comunales.

En ningún caso se les preguntó a ellas qué deseos albergaban, qué necesidades, ni se las consideró poseedoras de agencia propia. Sin embargo, eran mujeres que tomaban decisiones, aunque no se les preguntara, mujeres que desde esas posiciones “murmuraban” por lo bajo en las reuniones y asambleas, o a veces, simplemente, no escuchaban de una manera consciente.

Tampoco se profundizó en las maneras en que las mujeres se relacionaban entre ellas, al interior de cada familia, con mujeres de dentro y de fuera de su comunidad, con mujeres de otras generaciones.

⁵⁴ En cambio, entre las mujeres urbanas y de clases medias, se puso el acento en los procesos de higienización y no de domesticación.

2.2.3. Entre el temor y el deseo

La llegada de técnicos extranjeros con la Misión Andina despertó en algunos casos la admiración en las comunidades porque:

[...] los gringos traían el carro, las películas... A diferencia de los mishus de los pueblos que comúnmente llegaban a explotar, los gringos venían a curar y a ofrecer su mano en los trabajos a favor del llamado desarrollo de los indígenas en su proceso de incorporación a la vida nacional (Tuaza, 2013: 40).

Pero era más el recelo y la desconfianza. Hugo Burgos, en su investigación en Riobamba sobre las relaciones interétnicas a finales de los años 60, descubrió que, en Licto,

[...] los indígenas tenían ofrecido no aceptar a la Misión Andina, y en momentos de embriaguez han jurado matar a tales funcionarios, de modo que esto no ha permitido un entendimiento amistoso entre los técnicos, los indios y muchos anejos como estos han permanecido abandonados (Burgos, 1970: 331. Citado en Bretón, 2000: 47).

El arribo de personas ajenas a las comunidades conectaba con miedos antiguos por los abusos históricos vividos a lo largo de la colonia y que habían reverberado en distintos acontecimientos durante la República. Existía, además, una memoria reciente sobre los levantamientos que se habían dado en zonas de Riobamba durante el censo realizado en 1950 (Prieto, 2015: 39). Por eso, en las comunidades se pensó que los gringos de la Misión llegaban “a sacar información y como personas que con el tiempo podían adueñarse de las tierras” (Tuaza, 2013: 36). También se creyó que estaban vinculados al protestantismo, ante el que se producía un fuerte rechazo (Andrade, 2004) o, incluso, que el ofrecer estudios a los jóvenes sirviera más tarde para reclutarlos como soldados (Tuaza, 2013: 36). El recuerdo de la guerra con Perú estaba muy presente. Ese miedo acabó con el asesinato a finales de los 60 de algunos técnicos y trabajadoras sociales de la Misión en Chimborazo y en Tungurahua al pensar los comuneros que les iban a robar su ganado. Ese miedo obligó a que la Misión Andina abandonara el 40 % de sus proyectos (Bretón, 2000).

Ese temor hacia la Misión Andina también se apoderó de los mestizos y cantineros de las parroquias al creer que si los indígenas más jóvenes estudiaban cuestionarían la explotación de sus padres y el consumo de alcohol y, en consecuencia, bajarían los ingresos de las chicherías que regentaban (Tuaza, 2013: 36). Hugo Burgos señalaba que con la Misión Andina empezó el declive de las relaciones asimétricas entre

indígenas y mestizos, dando paso a una relación más de igual a igual, al menos en los imaginarios indígenas (Burgos, 1970).

Mención aparte merecen **los miedos que la Misión Andina despertó en relación a la participación de las mujeres indígenas, y que más tarde se replicarán ante la llegada de otros proyectos**. Su acceso a los cursos de tejidos y bordados, la asistencia a la escuela o el ingreso los Hogares para muchachas abiertos en Riobamba u Otavalo, era vivido con inquietud por sus familiares. Se ponían en juego los pilares de una dominación que se jugaba en el perímetro de la casa y de la comunidad, y que la asistencia a estos lugares implicaba saltárselos por la distancia entre esos espacios. Por ejemplo, algunos padres sentían que sus hijas “se alejaban del hogar, asumían nuevas costumbres ajenas al medio, empezaban a reaccionar contra la autoridad de los progenitores, aprendían la letra y con esto se hacían resabiadas y semejantes a los hombres” (Tuaza, 2013: 36). Y eso cuestionaba su papel.

Pero nada más lejos de los objetivos de la Misión Andina que, justamente, **exacerbaba los ideales domésticos para las mujeres**. Su propuesta era más bien encajar la cultura y las especificidades de las mujeres indígenas, sus condiciones de trabajo y de vida, a la tradición maternalista del Estado (Goetschel, 2007; Clark, 2001). Sin embargo, no hemos de menospreciar las respuestas de algunas mujeres, para quienes “la maternidad y el cuidado se convierten en símbolos ambivalentes y útiles para la defensa de los derechos de las mujeres desde discursos estratégicos” (Verdú, Sánchez, Punín, 2021: 4).

En esos reajustes culturales que se dieron para controlar a las mujeres se produjeron puntos de fuga y se abrieron malestares, tanto desde las instituciones que alentaban el desarrollo como desde las propias comunidades. En ese encaje de filigrana que se debía de crear fue fundamental el papel que tanto las trabajadoras sociales de la Misión Andina como las Hermanas Lauritas jugaron para penetrar en las comunidades e intentar transformar a las mujeres indígenas.

2.2.4. Monjas y trabajadoras sociales

Fueron sobre todo mujeres de clases medias, blanco-mestizas y con perfiles profesionales muy concretos - nutricionistas, higienistas y trabajadoras sociales- quienes desde la Misión Andina se acercaron a las mujeres indígenas con el objetivo de “mejorar las costumbres, hábitos y comportamientos, para así transformar la vida y combatir la resistencia al cambio y los vicios morales que impedían el desarrollo de las comunidades indígenas” (Prieto, 2017: 124). En la Misión Andina escasamente se visualizó la acción que desplegaron estas trabajadoras al abrir el camino y abonar la entrada de los demás trabajadores, así como el de implementar un modelo de Estado “maternal”. Como señalaba Comas en una pionera y crítica evaluación del programa para 1956 fueron ellas, a diferencia del resto de equipo técnico, las que habrían realizado un verdadero trabajo de inmersión:

[...] creemos que la acción de la Misión no puede limitarse a su presencia en las comunidades a determinadas horas, viviendo el resto del tiempo en Riobamba. El ejemplo de las trabajadoras sociales que residen en la comunidad debería ser seguido por toda la Misión. Precisamente la convivencia permanente, a todas horas, el ejemplo del modo de vida de los componentes de la Misión, su trato directo con los indígenas, serían un elemento muy valioso para lograr los resultados que se desean (Comas, 1959:173. Citado en Bretón, 2000: 32-33).

Las trabajadoras sociales residían de tres a siete meses en las comunidades. Esas estancias les permitían conocer mejor los problemas de las mujeres, establecer su confianza hacia el programa y tejer lazos de amistad (Prieto, 2017: 143). Organizaban charlas, mantenían conversaciones, realizaban visitas domiciliarias y hasta encuestas demográficas, de educación, salud y economía con el objetivo de mejorar lo que ellas entendían como el hogar, la economía doméstica y combatir los vicios morales que se les presuponían a los y las indígenas, como la masturbación o el aborto. Las trabajadoras sociales y monjas eran mujeres acercándose, investigando y educando a otras mujeres: para ser buenas madres, buenas esposas, buenas hijas según sus principios morales.

Según Teresa Espín, trabajadora social del programa, las mujeres indígenas eran las responsables de llevar adelante el hogar y desenvolverse eficazmente en la comunidad. Para las trabajadoras familiares su falta de preparación y ubicación debía ser subsanada y, por ello, los programas de desarrollo debían convertirlas en **“entes útiles”** ya 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 [...] 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.⁵⁵

Las trabajadoras sociales de la Misión Andina consideraban que las mujeres no estaban sometidas a la autoridad masculina y que, en cambio, tenían un fuerte papel decisorio en el ámbito comunitario y familiar. Pero consideraban a las mujeres como conservadoras, aferradas a sus prácticas culturales, a su vestimenta y religiosidad. Así que las mujeres “no eran tradicionales por estar excluidas de las decisiones, sino por intervenir activamente en ellas de maneras supuestamente conservadoras” (Prieto, 2017: 149). Si por un lado las trabajadoras sociales otorgaban fuerte conservadurismo a las mujeres, por otro les reconocían autonomía y poder en diferentes ámbitos: en la socialización de los hijos e hijas, en el cuidado de sus cuerpos, en el sostenimiento de la vida agrícola y textil, en el mantenimiento de la cohesión grupal y reproducción cultural, etc. Pero en cambio el sesgo etnocéntrico de sus miradas impedía que las vieran más allá en tanto madres y responsables del hogar, y como tales y según sus criterios, carentes, deficitarias, pre-modernas: “entes inútiles”.

Junto a las trabajadoras sociales, las Hermanas Lauritas fueron las otras piezas fundamentales para la Misión Andina, ya que desde su inicio trabajaron codo a codo con ellas y propiciaron en muchas ocasiones la entrada y el engarce con las comunidades indígenas. No en vano, la Misión Andina y el ala más progresista de la Iglesia católica se embarcaron juntas en la tarea de integrar, complementándose orgánicamente. Y, de hecho, “para expresar la estrecha vinculación de la institución con la iglesia católica llevaban a Monseñor Leónidas Proaño, Obispo de Riobamba a bendecir las escuelas y otras obras ejecutadas por la misión” (Tuaza, 2013: 37).

Además de encauzar su propuesta indigenista a través de la Misión, esa Iglesia reformista apostaba como la Misión Andina por fortalecer los roles maternos y

⁵⁵ Testimonio de Teresa Espín recogido por Prieto (2017: 128).

familiares de las mujeres y su religiosidad. En eso, ambas instituciones coincidían alineándose con el Estado.

Aunque más adelante desgrane con detalle el papel jugado desde la Teología de la Liberación de las monjas de diferentes congregaciones, entre ellas las Hermanas Lauritas, es importante nombrarlas desde su aportación a la Misión Andina. Las Lauritas eran monjas de larga y profunda implantación en la sierra ecuatoriana que vivían por largas temporadas en las comunidades, realizaban misiones populares, enseñaban a tejer y bordar, impartían cursos de cocina, ayudaban a actuar a las mujeres en los socio-dramas y bailes y ejercían como enfermeras acompañadas por alumnas de las Escuelas de Servicio Social de Quito (Mencías, 1962: 94). Las Lauritas querían que las jóvenes indígenas acabaran siendo catequistas auxiliares, auxiliares de enfermería y parteras (Mencías, 1962: 148) porque de esta manera su acción se vería replicada y multiplicada.

Un papel fundamental que desempeñaron -y que era imprescindible para poner en marcha el programa- fue el de crear lazos de confianza con los indígenas para la intervención de la Misión Andina, que como hemos ido señalando, tuvo dificultades para acceder al corazón de las comunidades. Las Hermanas Lauritas fueron las piezas centrales del **encaje entre la labor de la Iglesia católica y la Misión Andina**, pero también, junto a las trabajadoras sociales, del **encaje entre la Misión Andina y el Estado**.

Aunque no fuera explícito, tanto las trabajadoras sociales como las religiosas trabajaron generalmente desde posiciones jerárquicas y paternalistas, y encapsularon a las mujeres en sus roles de madres- según ellas ineficaces-, que debían construir y gestionar hogares modernos, bajo la autoridad del padre o del esposo. Visualizadas como resguardo de la vida en la comunidad, baluartes de la cultura andina y del orden familiar frente a las amenazas de la migración, al ser adscritas al hogar las Hermanas y las trabajadoras sociales ignoraron el trabajo productivo que realizaban al frente de la chacra y con los animales. Además, su trabajo doméstico era muchas veces amplificado por las migraciones de padres, hermanos, hijos y esposos. Esa ceguera de las aportaciones de las mujeres será la que denunciarán años más tarde Esther Boserup y el movimiento de Mujeres en el Desarrollo, como vimos en el primer capítulo.

Mercedes Prieto señala sin embargo que las trabajadoras sociales, al tenerlas en cuenta y considerarlas, les reconocían su agencia política ante el Estado (Prieto, 2017: 159). Carmen Pineda también reconocía en una de las pocas investigaciones que hay sobre el papel de las mujeres en la Teología de la Liberación, que las mujeres que desarrollaron una vida “religiosa inserta”⁵⁶ como las Lauritas, atribuyeron un poder ambivalente de la religión por “la capacidad de hacer pensar, actuar, sentir y determinar su propia agencia en acciones de subversión y resistencia para crear fisuras en las estructuras sociales y eclesiales establecidas” (Pineda, 2013: 39).

Del trabajo de las Hermanas Lauritas y las trabajadoras sociales apenas quedan huellas en informes ni de la Misión Andina (Müller, 2021: 128) ni de la Iglesia. Y aunque fueron las primeras en entrar a trabajar en algunas zonas de la sierra, como en Chimborazo, no tuvieron un papel relevante para la planificación ni para el diseño de la labor indigenista de la Misión Andina. En tanto formaban y trabajaban como mediadoras entre el Estado, la Iglesia y la población indígena, las religiosas y las trabajadoras sociales establecieron complicidades, pero con objetivos que no habían nacido desde las propias mujeres indígenas. Por ello, el papel de estas mujeres trabajadoras y monjas para la Misión Andina fue radicalmente diferente al que ejercieron mujeres como Nela Martínez o María Luisa de la Torre, mujeres vinculadas a partidos políticos de izquierda y sindicatos décadas atrás.

Tampoco existe una evaluación del impacto que tuvieron en las mujeres indígenas las acciones de estas trabajadoras ni de los programas de la Misión Andina. Pero como hemos visto en las entrevistas realizadas por Tuaza y en el trabajo comparativo liderado por Mercedes Prieto parece claro que fueron ellas quienes más participaron en la construcción de infraestructuras, asistieron más asiduamente a reuniones y acciones de formación y ejercieron en mayor número como promotoras de salud y alfabetización.

⁵⁶ La vida religiosa “inserta”, según la investigadora, “no ha sido conocida en el ámbito social, ni investigada desde la academia. Esta posición tiene un trasfondo impregnado de género, donde los discursos y la asunción de la palabra (esfera pública) es asumida por los varones, mientras que la práctica, los “actos” asociados a la vida cotidiana (esfera privada), se asimilan como “naturales” a la mujer” (Pineda, 2013: 39).

2.2.5. Aprender, negociar, rebelarse

Con la Misión Andina se abrieron para las jóvenes algunas oportunidades, “por ejemplo, empezamos a conocer la lectura, a acudir a la escuela. Desde ahí, poco a poco los padres aprendieron mandar a sus hijas a la escuela” (Tuaza, 2013: 37). Esas nuevas experiencias rompían con la consideración tradicional de que “las mujeres sirven solo para pastar borregos, puercos, cocinar, lavar y cuidar la casa” (Tuaza, 2013: 38). Pero a menudo, las comunidades rechazaron la labor educativa que desplegaron los y las docentes por el desconocimiento que la mayoría tenían del quichua y por sus actitudes. En Licto, testimonios recogidos por Hugo Burgos a finales de los 60, eran muy claros al respecto: “Los profesores, la Misión Andina es malo y no hay que recibirles. [...] No necesitamos a la profesora. Así hemos vivido siempre ¿Para qué necesitamos a esta chola desgraciada?”⁵⁷

En Chimborazo, las Hermanas Lauritas se implicaron directamente en esta tarea y crearon el Hogar de Nuestra Señora de Guadalupe para la formación integral de las jóvenes indígenas (Müller, 2021: 127). Si para la MAE el Hogar era un espacio de formación de promotoras sociales, para la Iglesia era el lugar donde formar catequistas y promotoras religiosas. En el Hogar se pretendía cambiar hábitos y costumbres, de manera que cuando las jóvenes regresaran a sus comunidades transformaran tanto el cuidado de sus cuerpos como las prácticas alimenticias, higiénicas y organizativas de sus hogares. A pesar de los muchos temores que despertó la educación de las mujeres algunos líderes enviaron a sus hijas a que se formaran. Comprendieron que la educación abría una brecha para la transformación de sus vidas y expectativas. Pero a las jóvenes les tocaba conjugar el frágil juego de equilibrios al interior de las comunidades.

En esa época las mujeres tenían un acceso casi imposible a los espacios formales de educación. Como recuerda la histórica dirigente indígena Ana Huacho, aunque hombres y mujeres tenían restringido el acceso a la educación era peor para las mujeres porque “decían que para qué las mujeres iban a tener una capacitación; iban a ser rebeldes, resabiadas y han de escribir carta a los novios y para eso no, entonces eso no. Era prohibida la educación para las mujeres”⁵⁸.

⁵⁷ Testimonio recogido por Burgos (1970: 33). Citado en Bretón (2000: 47).

⁵⁸ Testimonio de Ana María Huacho recogido por Georgina Méndez (2003: 1) y recopilado por Herrera y García (2003).

El programa facilitaba desde la alfabetización inicial a la formación en cursos de tejidos y abría “nuevos horizontes para niñas y mujeres, imaginados sobre todo en el acceso a la educación y materializados en el aumento de la matrícula femenina en las escuelas comunitarias” (Prieto, 2017: 153). A pesar de las limitaciones y el poco alcance, en algunos casos posibilitó trayectorias con proyección al futuro porque “la experiencia obtenida de la Misión, preparó la incorporación de las mujeres en los procesos políticos y organizativos indígenas” (Tuaza, 2013: 41).

Pero a veces, esas expectativas quedaban en nada, produciendo frustraciones y decepciones, fracturas difíciles de soldar, en muchachas que habían asistido a los Hogares y después retornaban a sus comunidades.

Bueno, aprendí la letra, pero regresé 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 [mal] 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 a la familia**⁵⁹.

Existen varios testimonios de esas vejaciones sufridas en la escuela o en internados religiosos tanto de la sierra como de la Amazonía (Quinatoa, 2007: 176). A veces, por religiosos que pertenecían a la tradición más conservadora y renuente al cambio, pero también por hermanas o curas más progresistas.

Las trabajadoras sociales afirmaban que el arraigo a la tierra de las mujeres indígenas provocaba que éstas la defendieran como parte de su vida y por ello mostraban un fuerte “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. Citado en Prieto, 2017). Por ejemplo, en Cababuela, Imbabura, cuando la MAE se acercó para presentar el programa de servicios médicos, “las brujas levantaron a la comunidad” (Prieto, 2017).

Otras veces guardaron silencio y distanciamiento hacia los blancos, lo que impedía “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

⁵⁹ Testimonio de María Toaza de Rumicruz recogido por Mercedes Prieto (2017: 152).

y por eso mantiene poca relación con él” (Vázquez y Villavicencio, 1965: 11. Citado en Prieto, 2017).

Finalmente, adaptaron los proyectos a sus necesidades. Por ejemplo, con el proyecto de construcción de viviendas que propuso la Misión Andina, se pretendía encajar a las mujeres en las casas, con horarios y espacios fijos y determinados (Prieto, 2021). Las viviendas ideadas tenían diferentes estancias para separar la pareja de los hijos, con ventanas, el fogón levantado del suelo. Además, estaban amuebladas con sillas y mesas. Pero no tuvieron en cuenta que para los indígenas la casa es un lugar para descansar después de arduas jornadas de trabajo, no un lugar para socializar, ni un espacio que encadenara permanentemente a las mujeres a los quehaceres domésticos. Por eso fueron transformadas para darles un uso adecuado a sus necesidades. En algunas ocasiones las nuevas casas sirvieron para guardar las vacas y las ovejas. De esas intervenciones, las mujeres no guardan memoria según atestiguan los datos etnográficos de trabajos recientes, algo que revelaría lo poco que lo valoraron (Prieto, 2017: 153). En todo caso, la adaptación que hicieron de las viviendas (no habitándolas y usándolas de forma genuina) dan cuenta de su papel proactivo, algo que encontraremos también en el trabajo de campo en Toacazo.

Las iniciativas de salud y educativas con voluntad disciplinaria y de control “colonizador, civilizador y disciplinario” (Prieto, 2015: 188) continuaron durante las décadas siguientes. Trabajadoras sociales, curas, pastores evangélicos, monjas, educadores siguieron llegando a las comunidades con la intención de inculcar a niñas, jóvenes y mujeres indígenas, nuevas y supuestas “modernizantes” formas de higiene, de cuidados durante el embarazo y en el parto, de reproducción del hogar, desechando de entrada todos los saberes acumulados por ellas. Pero las mujeres, lejos de aceptar pasivamente, tomaron y adaptaron aquello que les convenía y les convenía de forma creativa, conservando sus prácticas que mantenían muchas veces poco visibles respecto a las intervenciones del Estado.

2.3. Religiones y desarrollo

Otro de los flancos necesarios que hay que abordar para ver el papel de las mujeres indígenas en el desarrollo, son los caminos de acercamiento que **la iglesia católica**

y la evangélica tomaron para posicionarse en las comunidades indígenas.

Desde finales de los años 60 existió entre ambas religiones una fuerte competencia para captar feligreses, con fuertes episodios de confrontación entre ellas. Pero al objetivo central de evangelizar que ambas religiones perseguían, se le sumaba otro de igual relevancia: mejorar las condiciones de vida. Por tanto, además de las funciones pastorales, las dos iglesias pretendían llevar el desarrollo y el progreso a las comunidades indígenas a través de acciones y programas específicos.

En ambos casos, esos procesos se aunaron a la acción de instituciones supranacionales, como vimos anteriormente con la Misión Andina, pero también con el apoyo de organismos religiosos internacionales. Pero para no perder el hilo, es importante centrarnos en la relación que ambas religiones establecieron con las mujeres indígenas en los escenarios donde competían por “llevar” de la mano de la evangelización, el desarrollo.

2.3.1. La Teología de la Liberación y las mujeres indígenas

Como ya hemos ido desgranando, las acciones de Misión Andina estuvieron intrínsecamente relacionadas con el sector más progresista de la Iglesia católica que estaba buscando otras formas de vincularse con el medio rural e indígena. La Misión Andina, con planteamientos basados en el indigenismo y el desarrollo rural, calzaba perfectamente con el compromiso de justicia social y la “opción por los pobres” de la Iglesia surgidos tras el Concilio Vaticano (1962-1965) y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín en 1968. A cambio, la Misión se sustentó en las redes y conocimientos de largo aliento de la Iglesia católica para incursionar en las comunidades y ser aceptada.

Pero el papel que jugó la iglesia católica en los escenarios rurales indígenas supera el marco de la Misión Andina, lo desborda. Queremos destacar en todo caso, que el papel de las mujeres se convirtió en fundamental para la labor de la pastoral católica que promulgó la Teología de la Liberación a partir de la década de los 60, en tanto ésta alentó el culto y la lectura de las Sagradas Escrituras desde una mirada femenina, algo que fue muy importante para las mujeres indígenas.

Es una teología de la liberación con **rostro de mujer** que, en primer término, en la

primera y segunda fase de la [Teología de la Liberación del Ecuador] son las protagonistas de las comunidades eclesiales, las que forman parte de equipos pastorales, las que animan, las que cantan en la liturgia, las que tienen a su cargo ministerios de la caridad y la catequesis... (Tobar, 2015: 400).

Mujeres como mediadoras de la nueva acción de la iglesia – especialmente monjas y seglares pertenecientes a las Comunidades Eclesiales de Base- se dedicaron a evangelizar a las mujeres indígenas, receptoras priorizadas de los nuevos mensajes y propuestas transformadoras. Carmen Pineda, en una de las pocas investigaciones que existen sobre el papel de las mujeres en la Iglesia católica, profundiza en la relación entre mujeres y la Teología de la Liberación entre los años 70 y 80 en la Diócesis de Riobamba.

Señala cómo con la implantación de la Teología de la Liberación las mujeres fueron agentes relevantes en la acción pastoral. Las mujeres tuvieron un rol fundamental en las comunidades religiosas insertas y en las comunidades de base; formaron equipos de pastoral; participaron en campañas de alfabetización y grupos de cantoras (Pineda, 2013: 3).

La teología de la liberación surgida como propuesta política que empleaba la teoría marxista y que estuvo ligada a los movimientos de liberación de la izquierda latinoamericana desde los años 60, creó una cultura pastoral basada en la participación desde abajo. La creación de las Comunidades Eclesiales de Base, irradiadas desde Brasil, tuvo una fuerte repercusión en las nuevas maneras de ver e interpretar el evangelio y ayudaron a las mujeres “a pensar en términos políticos sus condiciones de vida cotidiana y doméstica” (Pineda, 2013: 24). Aura María Moreno, monja dominica colombiana que integró el Equipo Misionero Itinerante en Chimborazo recuerda cómo fueron las mujeres las piezas claves de todo ese proceso pastoral en las comunidades desde el accionar, no desde la teoría.

Era en la práctica que íbamos sintiendo esta praxis de la teología de la liberación en la medida en que como te lo digo que la gran mayoría eran mujeres que iban comprometiéndose en el proceso de sus comunidades y nosotras también; en la vida del equipo misionero siempre fuimos la mayoría mujeres⁶⁰.

⁶⁰Testimonio de Aura María Moreno recogido por Carmen Pineda (2013: 173).

El padre Julio Gortaire trabajaba con las Hermanas Lauritas en Guamote. Su testimonio se remonta a inicios de los años setenta y señala cómo se introdujeron en el mundo indígena:

Visitábamos, saludábamos y no metíamos ningún tema, sino qué dice la gente, pero 'sin juzgar', sino solo dejarnos empapar para ver la mentalidad de la gente, luego sí se puede analizar. Para subir a las comunidades indígenas, al campo, nos manejamos con la convicción de que no subiríamos si no nos invitan, tuvimos que soportar tres meses sin ser invitados, a los tres meses aparecieron a decirnos pueden venir a nuestra comunidad⁶¹.

La Hermana Carmen Sarzosa recuerda el intenso y coordinado trabajo que realizaron en Riobamba 15 hermanas, 4 sacerdotes, Monseñor Proaño y miembros de la Misión Andina. Su testimonio detalla las diferentes labores que hacían en las comunidades: la defensa de los derechos humanos de las mujeres indígenas porque los "hacendados luego de azotarlas, las tiraban en los calabozos, sin pan ni agua, por haber venido a la Misión a aprender algunas cosas, hasta a empañetar y blanquear las chocitas y en minga hacer las escuelas"⁶². También relata el trabajo de alfabetización y las misiones que duraban de seis a ocho meses. En ellas se organizaban las Comunidades de Base y se enseñaba a las mujeres a tejer y bordar. Un grupo de monjas formadas en la Radio Sutatenza de Colombia crearon las Escuelas Radiofónicas Populares para promover la educación y dos equipos de misiones visitaban las escuelas y organizaban horas radiales para fortalecer la educación en quichua. Además, organizaron la Hospedería campesina y un hospital indígena donde formaron auxiliares indígenas⁶³.

En el Centro Tepeyac, dos hermanas y un sacerdote, siguiendo las orientaciones de Proaño, formaron a líderes indígenas a la vez que se apoyó la creación del tejido asociativo femenino, como la Organización de Mujeres del Chimborazo, porque:

Monseñor Proaño decía que la liberación de un pueblo depende de las mujeres, las mujeres son pilares fundamentales, porque **ellas son mujeres que son madres, son hijas, son donde vive la cultura, vive su espiritualidad, vive sus costumbres, su idioma**⁶⁴.

Ignacia Quito relata la atención específica que recibieron las mujeres indígenas y que las llevó a dar el salto a la organización política. Este tránsito por caminos que

⁶¹ Testimonio del Padre Julio Gortaire recogido por Carmen Pineda (2013: 47).

⁶² Testimonio de Carmen Sarzosa recogido por Carmen Pineda (2013: 127-128).

⁶³ Testimonio de Carmen Sarzosa recogido por Carmen Pineda (2013: 127-128).

⁶⁴ Testimonio de Carmen Lozano recogido por Carmen Pineda (2013: 166).

se abrieron fue vivido como oportunidades únicas de transformación, en el que dejaban de ser agentes pasivas. Abierto ese campo de acción, muchas mujeres indígenas lo aprovecharon llegando a ser locutoras o alfabetizadoras, asumiendo roles de liderazgo y dirigencia desde los ámbitos locales.

Mi mamita casó, dice después ha asomado así escuelas radiofónicas, ahí mi mamita ha dado curso radiofónico, ahí han capacitados, ellas también ya han salido, ahí ha recapacitado y ya a organizar como civilización que ha hecho. [...] Monseñor Proaño era una ayuda para las mujeres que, las mujeres teníamos que organizar, salir adelante y ser dirigentes para que participe como mujer, para que hagan una organización y las mujeres que sigan participando en ese tiempo; ahora creo, hay como digo, ahora hay dirigentes mujeres también, antes no había nada por eso el Monseñor Proaño ayudó a salir adelante **a las mujeres porque dijo las mujeres también tienen que organizar, tienen que salir, tienen que ser dirigentes**, diciendo Monseñor Proaño a las mujeres⁶⁵.

Como vimos con la Misión Andina, un aspecto que fue valorado por las mujeres fue el acceso a la educación, ya que hasta entonces habían tenido vetados su acceso a los espacios formales formativos. Por eso fue muy importante también para ellas los procesos de alfabetización que se abrieron con la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), creadas en 1962 en Chimborazo, y que luego se extendieron a otras provincias. El testimonio de Valeria Anahuarqui, de la comunidad Ballagán, en Chimborazo, es un ejemplo de cómo se dieron esas trayectorias, no exentas de dificultades y cuestionamientos. A veces desde el propio hogar, a veces desde las comunidades o desde la propia iglesia. El padre animó a Valeria a formarse, pero cuando ella empezó a volar sola y a tener una vida propia, fue confrontada por su madre. Su decisión fue entonces dejar su casa y su familia y tejer un camino propio vinculado a la experiencia que acababa de vivir.

Me fui a trabajar en Cajabamba como animadora de las comunidades, con el Padre Delfín Tenesaca, ya mi hermano había hablado con él; y allí empecé a entrar más con el liderazgo en las comunidades. Formé grupo de danza, formé grupo de música, fundé una organización de mujeres llamada "Lorenza Abimañay" en el año de 1980. Estuve vinculada en el trabajo de Monseñor Proaño y trabajé como alfabetizadora desde las Escuela Radiofónicas Populares del Ecuador ERPE. A través del Equipo Volante visitábamos difundiendo la organización en las comunidades, hacíamos uniones de base para tomar conciencia de nuestros derechos, era un trabajo duro y no fue fácil para nosotras las mujeres, íbamos cargadas las guaguas y luchábamos porque queríamos una organización con propia voz. Hemos hecho un proceso de reflexión, de la teología de la Palabra, y debo decir que cuando una mujer está convencida de lo que busca en bien de la comunidad, nada ni nadie nos limita, los obstáculos, no nos limitan,

⁶⁵ Testimonio de Ignacia Quito Paguay recogido por Carmen Pineda (2013: 185).

sino que nos fortalecen, y todavía hay tantas cosas que hacer, **para rescatar la cultura**⁶⁶.

Mujeres indígenas que llegaron a ser dirigentes de mucha relevancia en las décadas posteriores, rescatan en sus trayectorias esos espacios de formación y participación en la política comunitaria durante los años 70 y 80. Sin embargo, llama la atención que en esos primeros avances organizativos se evitaban formar grupos específicos de mujeres. Especialmente se descartaba cualquier vinculación con el feminismo, que empezaba a emerger en el país. Para las mujeres de entrada era prioritario hacer una lucha conjunta con sus compañeros, hacer causa común para liberarse:

Monseñor sí hizo mucho por nosotros, por la toma de conciencia, **no por las mujeres así específicamente sino por los pueblos indígenas**, que tenemos que quitarnos la venda; nosotras no queríamos el feminismo, nosotros no vemos la desigualdad entre hombre y mujer, sino la desigualdad de sociedad a sociedad, entre indios y mestizos, ¡no ve que ahí los terratenientes eran fuertes, cobraban y a más de eso la Iglesia tan cobraba diezmos y primicias. Para nosotros era una vida sin vida, pero nosotros empezamos a organizar aquí. [...] Dijimos no, **aquí nosotros no nos separábamos las mujeres**, en ese entonces todavía estábamos trabajando y luchando juntos porque juntos teníamos que salir hombre y mujer primero de la situación para lograr liberarnos⁶⁷.

Así vemos que, en esos espacios abiertos por la iglesia, las mujeres empiezan a foguearse en la organización, a formarse, a plantear qué cambios quieren. Aunque están latentes sus demandas específicas, todavía no se cristalizan, sino que se hacen bajo el paraguas de las demandas colectivas. Pero ese papel de las mujeres en el campo pastoral, social y político fue ninguneado desde las élites políticas, la academia y por los mismos sectores eclesiásticos (Pineda, 2013).

2.3.2. La formación de los primeros grupos de mujeres indígenas

En 1979 se crea el “Departamento de promoción y capacitación de la mujer”, una sección propia de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Departamentos parecidos se abrieron en otras parroquias del país para la promoción de las mujeres campesinas e indígenas, según Astrid Müller recoge en su estudio de las organizaciones de mujeres “Por Pan y Equidad” (1994). Esos grupos o departamentos se habrían creado para paliar las consecuencias de la crisis de los 70. Según la misma autora, la Iglesia requería sobre todo de mujeres que estuvieran

⁶⁶ Testimonio de Valeriana Anahuarqui Guamán recogido por Carmen Pineda (2013: 110).

⁶⁷ Testimonio de Ana María Huacho recogido por Carmen Pineda (2013: 140-141).

dispuestas a asumir tareas comunitarias de forma voluntaria. Las mujeres tenían un considerable potencial para el desarrollo. “Por estos motivos, el trabajo religioso pone énfasis en la escolarización y promoción de los grupos informales de mujeres, sobre todo en el campo” (Müller, 1994: 116). Pero es importante señalar lo que Müller pone sobre el tapete en relación al espacio que las mujeres ocupaban: “las mujeres constituyen la mayor parte de las bases de la Iglesia, aunque todas las funciones directivas continúan siendo ocupadas por hombres” (Müller, 1994: 116).

Años más tarde, Gabriela T., socióloga ecuatoriana con experiencia de décadas en el trabajo rural, me daba cuenta en una entrevista de cómo algunos de esos grupos de mujeres indígenas todavía sobreviven en algunas comunidades de la sierra:

La Conferencia Episcopal, en su área de Pastoral Social tenían una línea que trabajaba solo con mujeres, trabajaban rurales. Y el mecanismo de trabajo era hacer grupitos de mujeres para criar pollos, o para fabricar ropa, o para hacer pan, o crianza de chanchos [...] financiados por la *Catholic Reliefe Service*, que maneja fondos de Cáritas Internacional... Entonces estos venían trabajando con grupitos de mujeres. Son antiguos grupos de mujeres que funcionan todavía⁶⁸.

Algunas mujeres vinculadas a la Teología de la Liberación abrieron grupos tanto en zonas urbanas como en comunidades rurales. Sin evangelizar desde posiciones feministas, algunas monjas como la Hermana Elina Guardera mantuvieron una posición bastante rupturista en su trabajo con mujeres indígenas⁶⁹. Su posición inicialmente no fue fácil, como tampoco lo había sido su paso en la universidad donde era vista, en palabras suyas, como un “bicho raro”, en tanto mujer, comunista y monja. Después de vivir en Chimborazo, en la Casa de Marco Pamba junto a Monseñor Proaño, fue a trabajar a Saquisilí. Allí se vinculó con la organización *Jatarishum*. Su proceso personal de acercamiento con las formas de participación diferentes de las mujeres fue lento y respetuoso, y muchas veces esa manera de trabajar fue incomprendida por los agentes y técnicos de organizaciones que llegaban a Saquisilí. Inicialmente, formó pequeños grupos y en la línea de Misión Andina, capacitaba en cuestiones relacionadas con el hogar y las actividades domésticas. Pero de manera novedosa, Elina empezó a generar espacios de encuentro diferentes, “reuniones donde solamente estuviéramos las mujeres, y qué

⁶⁸ Entrevista con Gabriela T. en Quito (12/02/2016).

⁶⁹ “[...] me ha gustado trabajar con mujeres, normalmente mi trabajo ha sido con la mujer, yo diría apoyándome más en la cuestión bíblica, la lectura femenina de la Biblia”. Testimonio de la Hermana Elina Guardera recogido por Carmen Pineda (2013: 165).

hacíamos: conversar, cómo le pega el marido, que habían sembrado, cosas, temas de lo más diversos”⁷⁰.

Ignacia Quito fue participante en un curso similar al organizado por la Hermana Elina. Ella cuenta, desde el otro lado, cómo además de recibir formación en tareas de educación y de manejo del hogar, también se comentaban entre mujeres los problemas que había en el hogar y cómo resolverlos:

[...]cómo preparar a la vida, cómo educar a los hijos como madre. Como mujer cómo portar en el hogar, eso daban, eso. Hace alguito no participo, creo que fue olvidando. Pero había encuentros de formación en otros lugares, íbamos solo las mujeres, sabíamos ir a participar acá, por Guaranda también. Y ahí hablábamos, así mismo para conocer al indígena y **a veces las mujeres conversaban problemas de hogares, lo que marido no dejaba salir, todo eso y cómo podemos ayudar, así nos hablaba**⁷¹.

Otra actividad de gran relevancia para muchas mujeres, y a la que no se le ha prestado atención, fue su participación en los coros auspiciados por la iglesia. A veces las mujeres eran vetadas para ejercer como catequistas, así que los coros, las danzas y las teatralizaciones fueron abriéndose paso poco a poco como espacios alternativos, convirtiéndose cada vez más en actividades muy apreciadas por ellas. En esos espacios podían desplegar no solo maneras de expresar lo que sentían, desde un punto de vista emocional y espiritual, sino también performatizar situaciones de violencia o levantarse y dejar de estar sentadas.

Entonces empezamos a invitarles a cantar porque ellas no podían ser catequistas, el catecismo era de los varones, el catequista era un varón, no podían ser catequistas. Pues vamos a participar de otra manera, empezamos a formar coros femeninos y eso les dio ya como ya la posibilidad de ponerse de pie en la misma liturgia, **ya no estaban sentadas en el suelo, sino que se paraban para cantar**, después organizamos con ellas, siempre pensando en función del hogar, unos huertos familiares donde los que íbamos a sembrar. **Éramos solamente mujeres**⁷².

Desde esa creación incipiente de grupos de mujeres se vehicularon **los primeros proyectos de desarrollo destinados exclusivamente para ellas**. Tanto la Hermana Elina Guardera como Guadalupe Tovar recuerdan la labor de la agencia Swissaid, dirigida entonces por Pancho Gangotena⁷³, quien valoraba especialmente el trabajo a realizar con las mujeres. Esos proyectos permitieron crear espacios

⁷⁰ Testimonio de la Hermana Elina Guardera recogido por Carmen Pineda (2013: 160).

⁷¹ Testimonio de Ignacia Quito recogido por Carmen Pineda (2013: 186).

⁷² Testimonio de la Hermana Elina Guardera recogido por Carmen Pineda (2013: 160).

⁷³ Pancho Gangotena fue un reconocido técnico en el desarrollo rural que desde los años 80 optó por dedicarse a la agricultura ecológica de forma pionera. Actualmente es un referente en Ecuador y América Latina de la agroecología.

propios femeninos en organizaciones mixtas como la Jatarishum. En ellas, las mujeres empezaron a hablar sin sentirse presionadas y a ejercer roles de liderazgo.

Entonces (Pacho Gangotena) nos apoyó varios proyectos solo de mujeres, como el mundo masculino nombraba directivo para cualquier cosa, también nosotros nombramos nuestra directiva, no podíamos salirnos de ahí, pero **eso permitió detectar líderes entre ellas que pudieran empezar a hablar, empezaron a tener palabra, logramos que dentro de la Jatarishum la organización de mujeres tuviera un espacio**⁷⁴.

Esos proyectos comunales fueron protagonizados de forma pionera solo por mujeres, quienes no solo los gestionaron, sino que incluso promovieron que los hombres también participaran con ellas:

Hay proyectos muy interesantes donde la mujeres han sido la columna, han sido la fuerza mayor de estos proyectos de tu, comunidades que no había carreteras, que no había colegios, que no había salud, y estas mujeres se pararon y lo hicieron no es cierto, **hacían que los hombres también se metieran en el caminar** y se promovió; comunidades donde hoy existen carreteras, existen colegios, existen canales de riego, existen proyectos comunitarios, **las mujeres eran las más insistentes, las más valientes, las más constantes**⁷⁵.

2.3.3. Mujeres evangélicas: el desarrollo desde Visión Mundial

Si el arribo de la Teología de la Liberación supuso para algunas mujeres indígenas la posibilidad de tener papeles más protagónicos, la expansión del protestantismo⁷⁶ para esos mismos años en sus comunidades también produjo cambios importantes para ellas.

En primer lugar, la conversión permitía revertir el discrimen que sufrían diariamente las mujeres, tanto en la casa como en los ámbitos públicos. Juan Illicachi, antropólogo indígena de Chimborazo que ha investigado sobre el tema, señala que el evangelismo ofrecía un nuevo camino a las mujeres porque, de partida, considera que “los hombres y mujeres son iguales ante la ley” (Illicachi, 2018: 70).

⁷⁴ Testimonio de la Hermana Elina Guardera recogido por Carmen Pineda (2013: 160).

⁷⁵ Testimonio de la Hermana Elina Guardera recogido por Carmen Pineda (2013: 173).

⁷⁶ El protestantismo evangélico en Latinoamérica tiene origen en el protestantismo norteamericano. Los tipos de protestantismo que se asentaron en Ecuador fueron el evangélico, pentecostal e histórico de origen norteamericano, caracterizado como protestantismos de misión y conversión. Las primeras misiones que llegaron al país fueron Unión Misionera del Evangelio (1896) y Alianza Cristiana y Misionera (1897). El Instituto Lingüístico de Verano llegó se estableció en 1953 y fue expulsado. Otras misiones en Ecuador con menor influencia entre los indígenas son la Iglesia Episcopal (1960), la Iglesia Nazarena (1971), la Iglesia Apostólica Evangélica (1959), la Asamblea de Dios (1962), la Iglesia de Cristo (1962), la Iglesia de Dios (1966/1972) y otras agencias como: Radio “La Voz de los Andes” - HCJB (1931) y Vientos del Consuelo (1948). Varias agencias misioneras internacionales aparecieron con gran influencia en comunidades indígenas con el propósito de la caridad y la asistencia social a través de programas de educación, salud, liderazgo espiritual, implementación de canales de riego, etc. Las más relevantes: Compasión Internacional (1975), Visión Mundial (1978) y MAP Internacional (1979). (Viteri, 2012: 29).

Pero una segunda razón por la que muchas mujeres indígenas se decidieron a convertirse al evangelismo fue por la actitud restrictiva ante el consumo de alcohol que proponían. En las fiestas o rituales católicos de los Andes, el consumo de alcohol abre la puerta a la borrachera. Es entonces cuando los hombres indígenas explicitan su orgullo étnico frente a los mestizos parroquianos, pero también su masculinidad y dominio frente a las mujeres.

También, gritaban a los 'cuatro vientos' su 'hombría': '¡Ñukami kari kani carajo!' (Yo soy hombre, carajo); '¡Ñukakami kari wambra kani, carajo!' (Yo soy hombre joven, carajo). El sujeto ebrio, no solo recuerda la explotación del gamonalismo, sino que reproducía en ocasiones las mismas tipologías de violencia con sus amigos y familias, pero sobre todo con su cónyuge. También se exhibe como joven y masculino, ambas cualidades asociadas a la fuerza y vitalidad. Es una expresión de su propia hombría o masculinidad en un contexto cultural muy particular (Illicachi, 2018: 71).

En la mayoría de casos, el exceso de consumo de alcohol desembocaba en el estallido de violencia en el ámbito doméstico, contra las mujeres y contra los hijos⁷⁷. Por eso, muchas de ellas alentaron las transformaciones de sus esposos y se convirtieron ellas mismas al evangelismo como forma de salvaguardarse de la violencia incitada por la borrachera. Eso propiciaba a menudo cierta envidia por parte de las mujeres católicas ante el mayor respeto que recibían de sus maridos⁷⁸, a la vez que un fuerte rechazo por parte de cantineros y tenientes políticos, ya que el consumo de alcohol fue reducido de forma exponencial al crecimiento del protestantismo en las parroquias y, en consecuencia, sus negocios y comercios sufrían pérdidas económicas (Illicachi, 2018: 70).

Por otra parte, las mujeres empezaron a jugar un papel mucho más activo en los rituales evangélicos -cantos y danzas- en tanto los pastores les dieron más apertura, algo que ellas valoraron y apreciaron mucho. Esos escenarios que fueron abriéndose, les posibilitaron a las mujeres desplegar un rico acervo de expresiones rituales y artísticas y abrir nuevos nichos desde donde ejercer cierto tipo poder, vetado por otra parte en los escenarios formales de las prácticas religiosas.

⁷⁷ En una investigación sobre la violencia de género vivida por mujeres indígenas quichuas, Andrea Pequeño, tras cotejar entrevistas con datos estadísticos, señalaba que serían el alcohol, los celos y la infidelidad los "factores gatillantes del maltrato" (Pequeño, 2009: 154).

⁷⁸ Señala Illicachi que esa violencia física propia de los hombres católicos en el contexto de la borrachera y de los eventos festivos no destierra la violencia contra la mujer. En relación a los evangélicos, Illicachi considera que "sin negar la existencia de las agresiones físicas que se ejercen contra las mujeres circulan con más énfasis las violencias soterradas, subterráneas; que pueden ser mucho más letales y difíciles de configurar resistencias o trazar líneas de fuga" (Illicachi, 2018: 63).

Sin embargo, eso no significó que no existiera un control sobre el cuerpo de las mujeres. Como puntualiza el mismo Illicachi, uno de los campos privilegiados por el evangelismo para controlar, disciplinar y corregir las mujeres fue justamente la sexualidad (Illicachi, 2018).

En el año 1973 hizo su aparición en Ecuador la agencia evangélica de desarrollo Visión Mundial⁷⁹, que había nacido en los Estados Unidos durante la década de los 50 con el objetivo de desarrollar programas de asistencia humanitaria y de desarrollo social enfocado en la niñez. Visión Mundial conectaba con la idea de caridad y asistencia social con el que se insertó el protestantismo en Ecuador:

El ejercicio de la caridad que viene de los misioneros fue una de las estrategias más importantes para la evangelización, la cual fue principalmente expresada en tratamientos para aprendizaje de escritura y lectura. Obviamente, estos programas podrían ser ejecutados a través de programas de prevención, pero el gobierno y los organismos locales no estaban interesados en la salud y educación de los pueblos indígenas (Guamán, 2003: 69. Citado en Viteri: 2012: 31).

La incursión de la agencia fue vivida como parte de un proceso lógico. Los ejes de acción de Visión Mundial, además del apoyo en la construcción de casas comunales e infraestructuras, como carreteras, caminos o letrinas, fueron la atención materno infantil mediante el acceso a la vacunación, la educación y la capacitación de promotoras comunitarias, pero esos proyectos no dejaban de tener una profunda carga asistencialista. Para el año 77 Visión Mundial atendía a más de medio millar de niños en la sierra. Pero rápidamente fue cuestionada; por proselitista por la iglesia católica, por desarticuladora de las relaciones comunitarias por el movimiento indígena; por ser el brazo oculto del imperialismo por los sectores de izquierda (Guamán, 2005: 95).

Aunque no hay análisis ni informes del papel que las mujeres indígenas jugaron en las acciones que desplegó Visión Mundial, ellas fueron más activas al ser acciones destinadas a sus hijos e hijas. También como promotoras de salud y educación jugaron un papel relevante. Sin embargo, algunas jóvenes fueron vetadas en sus comunidades para tomar parte en tareas de promoción, como sucedió también desde el flanco católico: a veces porque se recibía una compensación y se priorizaba

⁷⁹ “[...] la organización incursionó apoyando eventos organizados por las iglesias evangélicas, que en ese entonces se encontraban experimentando un avivamiento espiritual inusitado dentro de los sectores indígenas del campo, especialmente en las provincias del Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi e Imbabura.” (Historia de Visión Mundial en Ecuador. Citado en Guamán, (2005: 12).

que fueran los hombres quienes se beneficiaran; otras veces porque se salía fuera de la comunidad y se prefería evitar que corrieran supuestos riesgos. A pesar de esos vetos, muchas jóvenes consiguieron ocupar los cargos de promotoras, algo que les sirvió para tener experiencia y desplegar tareas organizacionales que podrían ser útiles en un futuro.

Por lo que podemos inferir de lo analizado hasta ahora, acciones puntuales y parciales con y para ellas se llevaron adelante tanto desde organizaciones evangélicas como desde organizaciones católicas, especialmente las vinculadas a la Teología de la Liberación. De hecho, las mujeres jugaron un papel fundamental tanto en los enfrentamientos entre ambas religiones – podían ser el fiel de la balanza y convencer a los maridos del cambio o proponer resistencia- como en las acciones de desarrollo llevadas a cabo en tareas nutricionales o de salud. De ser consideradas agentes pasivas por los y las religiosos, pasaron poco a poco a ser reconocidas como actoras con agencia. Sus contribuciones no solo eran relevantes, sino necesarias.

2.4. Abrir espacios propios

Nos detenemos brevemente en un acontecimiento que marcará un parteaguas para las mujeres quichuas de la sierra. Fue la primera Reunión de Mujeres Indígenas que se organizó desde el movimiento ECUARUNARI en 1978, en Santa Cruz de Riobamba.

ECUARUNARI había surgido en 1972 como una organización sindical agrarista (Guerrero y Ospina, 2003) auspiciada por los sectores más comprometidos de la Iglesia. Además de proponer la transformación de las estructuras económicas del Estado y las relaciones de poder que permeaban la sociedad ecuatoriana, incorporaba demandas específicas vinculadas a la identidad étnica. Por ese cambio de rumbo, la organización se vio obligada a dar un salto organizativo y político, emanciparse de la iglesia al poco tiempo. A finales de esa década, se había convertido en la organización indígena más grande y activa de la sierra (Simbaña, 2021).

Blanca Chancoso era para entonces una joven indígena de Imbabura de poco más de 20 años. A pesar de su juventud, había estado en la fundación de ECUARUNARI y en varias luchas y reivindicaciones que los indígenas habían protagonizado en la sierra.

Activista de los derechos indígenas, tomó conciencia temprana de la necesidad de que las mujeres participaran más activamente en el incipiente movimiento. Blanca había logrado estudiar y empezó a ejercer como maestra, pero abandonó ese oficio para apoyar los procesos organizativos que se estaban fraguando en Imbabura. Aunque inicialmente fue cuestionada por ser una joven mujer que andaba sola, logró poco a poco y debido a su perseverancia y compromiso, el respeto de sus compañeros dirigentes y de su familia.

Blanca, sin embargo, sentía que su presencia en ese escenario como única mujer debía ser revertida, para no ser “*chulla mujer*” (mujer sola, única). Las compañeras siempre se quedaban en casa para facilitar los desplazamientos de los hombres, sosteniendo a la familia. Pero eso implicaba mayor carga de trabajo para ellas, e inversamente, menos oportunidades para su politización (Figueroa, 2018: 258). Fue en 1978, cuando formaba parte como única mujer del Consejo Político de ECUARUNARI, que decidió que era tiempo de que las cosas cambiaran.

Yo veía la necesidad de que haya más mujeres participando, hicimos reunión de mujeres, había muy poca participación. Se veían mujeres, pero acompañando al papá o acompañando al marido, pero no tomando decisiones. Y los compañeros hombres, siempre como yo estaba ahí me decían ‘chulla mujercita, chulla mujercita’. A lo interno, se me vino la idea de que hagamos reunión de mujeres. ¿Y saben qué me dijeron los compañeros dirigentes hombres? ‘- Pero Blanca, nos parece bueno que quieras hacer, pero ¿con qué mujeres vas a hacer? No hay mujeres, no tenemos mujeres’. Yo entendía a lo que se referían. Yo sí les entendía, pero yo quise ser como la abogada del diablo, y les digo: ‘- ¿De dónde nacieron ustedes, ¿quién les parió a ustedes?’ ‘- Ay, Blanca, una mujer.’ ‘- ¿Y cómo es que dicen que no hay mujeres?’ ‘- Ya, es que no hay mujer como tú, que piense como tú...’⁸⁰.

No había mujeres como ella porque estaban siempre trabajando en la casa, cuidando de los “guaguas”, así que Blanca propuso a los nueve dirigentes de ECUARUNARI y a los dirigentes provinciales que invitaran a una reunión a sus esposas, suegras, hijas, vecinas a una reunión para que hablaran. Los compañeros inicialmente desconfiaron: “- ‘¿De qué van a hablar las mujeres si no saben nada? Solo van a chismosear, a poner mal a los hombres, nada más, para eso las mujeres’. Entonces yo les dije: - ‘Hagamos prueba y veamos qué es lo que hablamos las mujeres’.” (Chancoso, 2021). Finalmente aceptaron y Blanca, ante la falta de recursos para realizar el evento, visitó a Monseñor Proaño, pese a ciertas reticencias iniciales.

⁸⁰ Testimonio de Blanca Chancoso de su libro “Los hilos con los que he tejido mi historia” en la organización Samaranta Warmikuna, de mujeres Defensoras de la Naturaleza. Febrero de 2021.
<https://youtu.be/QVivKOUalwM?list=PL8Frcqdz3IGn2ANSI3M06iPP9dXivMc&t=5>

ECUARUNARI había marcado distancia con la Iglesia, pero necesitaban ayuda, así que:

Le planteamos que nos apoyara a las mujeres, que por primera vez nos íbamos a encontrar. Que nos facilite el centro, el apoyo en la alimentación y todo eso, y también que nos acompañe. Entonces nos dio todo el apoyo. El centro estaba disponible, tuvimos éxito en el encuentro de mujeres en Riobamba, en Santa Cruz⁸¹. Analizamos temas que nunca habíamos pensado. **Bueno, no pensamos hacer ninguna organización de mujeres, sino fortalecer el movimiento indígena, pero con una participación más directa de las mujeres**⁸².

Las mujeres tuvieron éxito en esa primera reunión. Trataron y analizaron junto a los dirigentes distintos temas. Ellos escucharon con sorpresa lo que las mujeres hablaban mientras cuidaban de sus hijos. Las mujeres, por un día, lograron revertir sus roles: pusieron sobre la mesa el trabajo del cuidado que ellas hacían, a la par que visibilizaron su voluntad de acceder a una mayor participación. Tras el éxito de ese primer encuentro, hubo un segundo en 1980 y, finalmente, en 1983 se creó la Secretaría de la Mujer de la organización.

Así, las mujeres, al ir fraguando desde el interior de ECUARUNARI y de otras organizaciones sus propios espacios, lo hacían sin poner en riesgo la lucha como pueblos indígenas (Cervone, 2002). Tenían cosas que decir, pero fueron abriendo espacios a su manera, conscientes que era un momento donde se estaban uniendo fuerzas desde distintos colectivos, áreas, tendencias políticas. Comprendieron que sus necesidades y demandas debían caminar simultáneamente a las del colectivo. Esa fue una característica en la manera de actuar de las mujeres indígenas ecuatorianas ⁸³. Abelina Morocho, alcaldesa de Suscal, en la provincia del Cañar entre 1997 y 2000, se convirtió en la primera alcaldesa indígena de América Latina. En un estudio pionero para analizar los liderazgos de mujeres indígenas a finales de los 90, Abelina Morocho declaraba ese accionar junto a los esposos:

Con mi esposo, él me apoyó [...]no se puede decir que nunca, jamás, hubo problemas sino hay que comprender y coordinar, hay que entenderse. [...]Si es que el marido no quiere comprender, pues hay que hacer lo posible para llevarle al esposo a alguna reunión, algún taller, no decirle: - 'Me voy y punto'. [...] Cualquier institución tiene que hacer eso: si es que hay una mujer líder decirle: '-Traiga a su esposo, no hay

⁸¹ La Casa de Retiro de Santa Cruz, en Riobamba, era donde vivía Monseñor Proaño y en la que se realizaban reuniones y talleres constantemente. Fue el espacio central desde donde irradió la Teología de la Liberación en Ecuador.

⁸² Testimonio de Blanca Chancoso recogido por Carmen Pineda (2013: 123).

⁸³ No solo en Ecuador, sino a lo largo de toda América Latina, las mujeres tuvieron esa necesidad de contar con espacios propios para discutir entre ellas.

ningún problema', o sea estimularlos desde las instituciones. Ahí es que se va iniciándole al esposo con su esposa, a ver las realidades, a ver las cosas⁸⁴.

Esas negociaciones que llevaron adelante las mujeres, intentaban equilibrar en la medida de lo posible su participación fuera de casa y el mantenimiento de sus roles de cuidado dentro del hogar, para no ser cuestionadas. Prieto atestiguaba que "las mujeres líderes tienen dificultades para desarrollar sus potencialidades. Todas ellas debieron encontrar una salida a sus responsabilidades domésticas antes de poder asumir sus papeles públicos" (Prieto, 1998: 22). Además del trabajo, había una fuerte carga del "deber ser" que a menudo les creaba malestar y les impedía estar plenamente en ambos espacios. Durante los siguientes años se fue desplegando una mayor presencia de mujeres tanto en organizaciones indígenas de segundo nivel, como en espacios de poder locales.

Sí hemos visto crecimiento y desde la base, desde la comuna. Las compañeras que han participado, como cabildo, como dirigentes... han demostrado con capacidad, con responsabilidad, con disciplina lo que han resultado de las comunidades, de las asambleas... han cumplido las mujeres. Ahora creen en las mujeres, que tenemos capacidad de hacer eso. Sí ha habido logro en la comunidad desde las bases, la participación de las bases sí han cumplido, en diferentes partes. Cuando ha habido participación de las mujeres, sí han dado resultado. Ese sí es un logro que tenemos a nivel general⁸⁵.

Poco a poco se fueron desplegando más Secretarías de la Mujer en las organizaciones indígenas. Las mujeres mostraban una presencia orgánica en esos procesos organizativos, pero el liderazgo continuaba siendo mayoritariamente masculino (Gualavisi, 2012). Además, cuando los líderes varones se ausentaban del hogar para asistir a reuniones, acciones, movilizaciones o debates del movimiento, las mujeres ocupaban sus espacios en las comunidades, cooperativas o asociaciones locales, pero sin ser reconocidas por ello ni ostentar a su nombre los cargos que llevaban adelante. Eso aseguraba la independencia de los líderes para atender y movilizarse a las acciones requeridas, pero eran las mujeres quienes aumentaban sus responsabilidades y tareas en el hogar.

Las Secretarías de la Mujer fueron aprovechadas por las mujeres para foguearse en las artes de la política del debate y de la subversión (Chancoso, 2005). Una posición más crítica sobre estos espacios la ofrecía Astrid Müller quien valoraba que

⁸⁴ Testimonio de Abelina Morocho (1998: 209-226).

⁸⁵ Testimonio de Ana María Huacho recogido por Georgina Méndez (2003: 16) y recopilado por Herrera y García (2003).

constituían un cierto avance – en la participación de las mujeres y en una incipiente formulación de sus demandas- pero a la vez impedían una participación política radical y una voz propia y clara en las áreas de toma de decisiones importantes. Además, ellas acababan haciendo el trabajo de abastecimiento en los encuentros de los hombres, aumentando todavía más sus tareas (Müller, 1994: 108).

Algunas de las dirigentes indígenas también empezaron a cuestionar las Secretarías de la Mujer, como Ana María Huacho. Ella creía que las mujeres debían alcanzar todos los espacios de poder, como ella misma intentaba hacer, y no limitarse a los espacios compartimentados para ellas:

Yo no era de las mujeres que teníamos que tener solo Secretaría de la Mujer. Nosotros luchábamos ya por la integración a nivel general. Yo estuve en la ECUARUNARI como dirigente de derechos humanos, en la CONAIE como dirigente de las nacionalidades de los pueblos y luego en el comité 500 años estaba como dirigente del Ecuador...⁸⁶

Las Secretarías no dejaban de ser, según ella, unidades sin autonomía que dependían de las organizaciones mayores que estaban en manos de los hombres, como en el caso de la CONAIE, de la que Ana María Huacho formaba parte. Para esta dirigente⁸⁷ eran espacios donde las mujeres no dejaban de estar bajo el amparo y el ojo vigilante de sus pares:

La Secretaría de Mujer pues, como decía siempre, todavía el machismo estaba... enraizado... Si teníamos que hacer una capacitación, pues con el visto bueno de ellos... A veces querían considerar que nosotras las mujeres en cualquier dirigencia que estemos siempre seamos como estar a la dependencia de ellos. **No querían dejar ejercer solitas a nosotras. Siempre ellos estaban pendientes. Nos consideraban inferiores...** Nosotras en conversa decimos no. Nosotras queríamos iguales derechos, iguales pensamientos... A veces las mujeres andábamos pensando mejor, mejor que los hombres⁸⁸.

Pese a esa participación masiva desde las bases, la historia y la literatura sobre el movimiento indígena en Ecuador no ha profundizado en la relevancia del papel político y social que las mujeres jugaron durante esos años de gestación del movimiento (Pequeño, 2007). Esta situación es compartida en otros escenarios de Latinoamérica por mujeres indígenas de diferentes etnias. Aura Cumes, académica *maya kaqchikel* señala que en toda América Latina la cara de las luchas indígenas

⁸⁶ Testimonio de Ana María Huacho recogido por Georgina Méndez (2003a: 5).

⁸⁷ Ana María Huacho es fundadora del Movimiento Indígena de Chimborazo, dirigente y fundadora de ECUARUNARI y dirigente y fundadora de la CONAIE. También ha presidido la Asociación Comunitaria de Desarrollo Integral Guamán Poma de Ayala. El País la entrevistó en tanto referente de las mujeres indígenas el 19/02/2018.

https://elpais.com/elpais/2018/02/01/planeta_futuro/1517501170_389034.html

⁸⁸ Testimonio de Ana María Huacho recogido por Georgina Méndez (2003a: 16).

era, y sigue siendo, femenina (Cumes, 2012). La visibilización de los aportes de las mujeres ha sido posible, entre otros factores, por la propia maduración política e ideológica del movimiento (Acevedo, 2020: 373), pero fueron las propias mujeres quienes posicionaron sus demandas desde el interior de los propios espacios indígenas. Si inicialmente consiguieron participar en los ámbitos locales y en secretarías de organizaciones de segundo y tercer grado, poco a poco fueron cobrando relieve en espacios de mayor incidencia política en un proceso que no fue nada fácil pero que les ayudó a ser “vistas y oídas”.

Una de las dinámicas que impulsó de manera significativa la visibilización y la legitimación de las posturas de las mujeres indígenas sobre sus propios derechos, y desde sus propias voces, **fue la paulatina y creciente participación de mujeres representantes de organizaciones indígenas en eventos de carácter mundial** que definieron muchas de las políticas e instrumentos internacionales que hoy día son aceptados y refrendados por buena parte de los Estados latinoamericanos (Acevedo, 2020: 374).

2.5. Las mujeres indígenas y el desarrollo rural en la década de los 80

Como vimos en el primer capítulo las primeras organizaciones de desarrollo rural que trabajaron en el medio indígena aparecieron en Ecuador a finales de la década de los 60 e inicios de la de los 70. Auspiciadas por la Iglesia para implementar la Reforma Agraria, estas ONGD concentraron sus esfuerzos en las zonas indígenas. Como inicialmente las mujeres no habían sido huasipungueras, quedaron fuera de la atención específica de esas organizaciones rurales por no entrar en el repartimiento de tierra⁸⁹ y no existen estudios o informes que den pistas sobre el papel que las mujeres campesinas indígenas jugaron en esos primeros proyectos.

A partir de 1979 el gobierno ecuatoriano implementó un programa para impulsar de manera integral la economía en los espacios rurales, pues "... hasta entonces, las políticas de desarrollo rural no habían rebasado las experiencias locales de poco impacto" (Chiriboga, Landín y Borja, 1989: 7. Citado en Cuvi, 1992: 154). Los famosos proyectos de Desarrollo Rural, conocidos popularmente como DRI, se convirtieron en la década de los 80 en la política pública más relevante para la

⁸⁹ En 1988, una de las principales iniciativas rurales emprendidas en el país, PRONADER, un programa de desarrollo rural integrado en doce zonas de la sierra y la costa, propició que un 70 % de los títulos de tierra expedidos bajo su paraguas, estuvieran a nombre de la pareja (Deere y León, 2002: 62).

generación de empleo e ingresos en el medio rural. La población objeto de este programa fueron campesinos minifundistas, campesinos sin tierra, asalariados agrícolas y trabajadores dedicados a actividades no agrícolas. Los DRI pretendían incrementar la productividad agropecuaria, fortalecer la organización campesina y mejorar las capacidades de gestión y calidad de vida con capacitación, difusión, titulación de tierras, proyectos de salud, educación y creación de infraestructura (Cuvi, 1992: 154).

Para su coordinación y ejecución se creó la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI). Desde su fundación en 1980 hasta 1986 estuvo adscrita a la Presidencia de la República y tuvo mucha autonomía, pero en 1986 pasó a formar parte del Ministerio de Bienestar Social con el rango de Subsecretaría de Desarrollo Rural. El programa contaba con fondos procedentes del exterior y funcionó con cierto éxito hasta 1984, cuando el nuevo gobierno restó importancia al desarrollo rural y a los campesinos y apostó por favorecer las élites agrarias, los exportadores y la agricultura industrial. Los DRI pasaron a partir de entonces a ocupar un lugar secundario dentro de las políticas agropecuarias del país, y perdieron personal y capacidad de inversión.

Las nuevas políticas estatales de Desarrollo Rural Integral ignoraron a las mujeres indígenas porque, de facto, ignoraron a todas las poblaciones indígenas. Aunque discursivamente se presentaban como programas que apoyaban a los campesinos pobres, solo tuvieron en cuenta a los “campesinos viables”, es decir, a los campesinos que tenían recursos y experiencias mercantiles (Martínez, 2003: 5). Desde la Secretaría de Desarrollo Rural se implementaron 17 programas, pero tan solo tres recayeron en zonas con población indígena. En estos programas solo hubo participación femenina en pequeños proyectos de generación de ingresos, especialmente en las zonas de Chimborazo y Cotopaxi.

El Fondo de Desarrollo Rural Marginal, FODERUMA, que estuvo vigente hasta 1999, se financiaba con dinero procedente del Banco Central del Ecuador. Atendió por primera vez las áreas indígenas más pobres porque el único requisito que se pedía para acceder a los créditos era una buena capacidad de organización, algo que algunas comunidades indígenas sí presentaban (Martínez, 2002: 3). Los proyectos estaban destinados a infraestructura y pequeños programas de educación, salud y

promoción y ofreció crédito y asistencia técnica a mujeres campesinas en sanidad, economía doméstica y nutrición, pero sin tener en cuenta de partida sus saberes, todo aquello que ellas ponían en juego cotidianamente.

Sus resultados no fueron nada halagüeños, entre otros factores porque venían dictados desde afuera y contaba con escasa participación de las personas a las que iban dirigidas. En lugar de tratar el tema de la redistribución de la tierra, proponían contrariamente acciones para mejorar la plena inserción de los campesinos y campesinas al sistema capitalista apostando por el crecimiento económico. Aunque fortalecieron la organización indígena (Bretón, 2001), “no tenían el interés de fortalecer la identidad indígena, ni cuestionar el poder dominante de la hacienda, que aún operaba en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado” (Tuaza, 2019: 13). Por el contrario, para estos organismos la identidad indígena se conectaba con lo tradicional que era equivalente al atraso (Santana, 1995) y que devenía una seria amenaza a la prosperidad que en cambio prometía el desarrollo.

El "boom oenegésico" (Martínez, 2002: 8) que se produjo en los 80 (el 44.89% de ONG surgieron en el país entre 1981 y 1990) llegó de la mano de los ajustes estructurales. El traspaso de las responsabilidades del Estado hacia las organizaciones no gubernamentales, organizaciones locales y comunidades de base intentaba paliar las necesidades reproductivas y del cuidado (Lind, 2001: 288). Las mujeres tuvieron que suplir aquello que dejaba de hacer el gobierno en temas de salud, educación y nutrición, en un momento, además, en que la escalada de precios encarecía productos y servicios, empobreciendo todavía más a las mujeres.

Sarah Radcliffe señala cómo los informes gubernamentales y la prensa de esos años levantan una imagen discursiva de las mujeres rurales andinas “como si fueran negativos de película, representan las feminidades no nacionales cuya posición de género y espacio-temporal va en contra de la modernidad nacional” (Radcliffe, Westwood, 1999: 233). Sin embargo, como mostraron varios trabajos como los de Lind y Moser a partir de estudios de caso realizados en Ecuador, fueron las “mujeres madres” las encargadas de viabilizar las políticas sociales generadas desde el Estado y destinadas al combate de la pobreza (Coba L., Herrera G., 2013: 17). Si todas las mujeres en la denominada década perdida de los 80 pagaron un coste muy alto por

los programas que, en principio, las habían de beneficiar, éste fue mucho más elevado para las mujeres indígenas y afroecuatorianas (Lind, 2001; Moser: 1993).

Un aspecto importante es constatar que en los años 80 la mayoría de técnicos que trabajaban en las ONG de corte agrario eran hombres. Graciela fue una de las primeras sociólogas que se lanzó a trabajar en el campo. Como consultora de CESA, el CAAP o SWISSAID recorrió el país haciendo diagnósticos, talleres, evaluaciones. Cuando la entrevisté para la investigación Graciela recordaba la época de los años 80, cuando ella se vincula a CESA.

Al menos sociólogas mujeres, trabajaban en escritorio, y yo trabajaba en el campo. En esa época yo era la única, la única *carishina*⁹⁰ que trabajaba en el campo. Me fascinaba, y todavía me fascina. Ya, después, años después, ya empezaron mujeres jóvenes a incursionar en el campo, ahora hay muchas. En esa época yo era la única, al menos de mi generación y de generaciones anteriores, e incluso de generaciones que seguían a la mía⁹¹.



En la imagen, reunión de CESA a finales de los años 90 con técnicos y dirigentes de Quisapincha. Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.

A diferencia de Misión Andina, que sí contó con un amplio número de monjas y trabajadoras sociales para trabajar con las mujeres, en las organizaciones de desarrollo rural no existía ese tipo de acercamiento, sino de forma esporádica. Por un lado, con trabajadoras concretas que ejercían exclusivamente como nutricionistas. Por otro, con un grupo reducido de técnicas -sociólogas, ingenieras agrónomas o antropólogas- que empezaron a cuestionar las maneras de trabajar de los equipos masculinos, tanto con las mujeres campesinas indígenas como hacia el interior de las propias ONG.

Fabiola consultora de desarrollo rural durante décadas, y una de las pioneras

⁹⁰ Palabra quichua para referirse a la mujer que no cumple con los viejos estereotipos asociados a la mujer, como las labores domésticas y que parece varón.

⁹¹ Entrevista con Gabriela T. en Quito (12/02/2016).

sociólogas en trabajar con mujeres me relataba su experiencia como técnica en la organización CESA durante la década de los 80 y los 90, una época en que intentar transformar las relaciones de trabajo con mujeres “era toda una batalla porque era un mundo de machos que les hervía el solo tema... entre los propios equipos, diciendo: ‘- Ay, si eso son modas de las financieras’”⁹². Las prácticas discriminatorias que vivían las propias trabajadoras de la organización se recrudecían hacia las mujeres rurales -indígenas y no indígenas- a las que, supuestamente, debían apoyar:

Estos hombres eran terribles, iban en carro entonces, súper noveleros... estos casados y ahí enamorando muchachas... entonces... al menos delante mío, eso se paró. Que ahí esas cosas, yo no tenía ni idea, no tenía ni una herramienta de género para trabajar esto. Realmente, de ahí, vi la necesidad de pensar, de ilustrarme en cómo manejarse esto porque fue pura intuición. Creo que habríamos podido hacer más cosas, pero sí, sí les paramos, logramos parar el carro igual. Y quedó que, como yo era antropóloga, era feminista, ya por eso era. Pusimos orden en eso, creo que logré sensibilizarles para que sean respetuosos, porque no podía ser que compañeros, para mejorar la calidad de vida, y que terminen dejando madres solteras por ahí⁹³.

Su experiencia tampoco fue muy positiva con las nutricionistas de la propia ONGD. Fabiola recuerda que éstas “cerraban filas y que eran como escuderas que tenían un discurso antifeminista. Las mujeres nutricionistas eran muy hostiles conmigo”⁹⁴. No solo mostraron animadversión hacia ella, joven urbana, antropóloga y feminista, sino también hacia las mujeres campesinas e indígenas:

Se convirtió en llevar la revista ‘Hogar’, al hogar. Se convirtió más o menos, mira: ‘- Una buena mujer cocina rico, con esta receta rica...’ y con las mujeres indígenas más aún. Entonces era profundamente etnocéntrica. A ‘las mamitas’ llevaban su recetario para enseñarles a comer bien, a lavarse bien las manitos... ‘Las mamitas’. Eso me acuerdo que es como les decían. Tenía una carga tan peyorativa... ‘- Vamos a las mamitas’, decían las nutricionistas. Trabajaban con las ‘mamitas’, con sus ‘mamitas’. ‘- Estas mis ‘doñitas...’⁹⁵.

Ese tipo de discursos y prácticas reproducían el racismo y el paternalismo que permeaba las relaciones sociales en el país: imaginarios enraizados en la infantilización de las mujeres indígenas. Sin embargo, algunas técnicas, no siempre autodefinidas como feministas, intentaron trabajar desde otros lugares, abriendo espacios de cuestionamiento, tanto desde el trabajo con mujeres campesinas, como con sus compañeros, en las propias ONG. La misma CESA, recuerda Gabriela, elaboró

⁹² Entrevista a Fabiola V. en Quito (12/02/2016).

⁹³ Entrevista a Fabiola V. en Quito (12/02/2016).

⁹⁴ Entrevista a Fabiola V. en Quito (12/02/2016).

⁹⁵ Entrevista a Fabiola V. en Quito (12/02/2016).

un primer manual para que los técnicos trabajaran la perspectiva de género en el medio rural.

Yo conocí que el primer trabajo que se hizo de género en el desarrollo fue elaborado por CESA. Fue Ramiro Moncayo, Silvia Argüello y Rosario Jácome. Ellos tres son coautores de un manual interesante de género aplicación del género en las prácticas de desarrollo rural. Ellos lo que hacen un tratamiento de género al ciclo de desarrollo de los proyectos de desarrollo: entonces cómo investigar teniendo en cuenta el género, cómo planificar, cómo hacer herramientas, cómo evaluar bonito, etc. Todas las fases de desarrollo desde la perspectiva de género. Fue un trabajo muy novedoso, muy interesante. Al menos de lo que yo conocí, creo que en realidad es así, la primera adaptación que se hacía. (Pero fue) un trabajo direccionado a los operadores de desarrollo, no era para nada un trabajo direccionado a las organizaciones. Entonces, creo que ahí ha habido una carencia fuerte⁹⁶.

El discurso desarrollista que emergió a partir de los 80 en el medio rural, aún cuando manifestaba el objetivo de transformar los mecanismos generadores de la pobreza femenina, reinscribió a las mujeres indígenas en una **posición de inferioridad e indefensión** con respecto a la agencia que en cambio sí se atribuía al resto de mujeres del país (Radcliffe, 2014). Las mujeres indígenas denunciaron también ese trato que las infantilizaba y las volvía pasivas:

Porque siempre tienen una visión de padres, de vemos a los indígenas como niñitos, y quizás ni niños, quizás como los animalitos que no sienten, que no oyen, que no ven. Así nos creen y así ha sido el trato que se nos ha dado, y por eso piensan que cuando alguien quiere hacer algo bueno por nosotros, se debe aceptar⁹⁷.

Ya, desde esa época, algunas mujeres ante el trato recibido por las ONG y las dificultades que vivían en las propias organizaciones masculinas, empezaron a abrir espacios propios. Uno de los grupos pioneros fue la organización de mujeres de Chimborazo. Ellas empezaron a organizarse para dejar atrás el trato paternalista de las ONG y trascender las Secretarías de las Mujeres. Ana María Huacho rememora esa experiencia pionera en Ecuador:

A veces, las mismas compañeras mujeres (mestizas) nos tratan de tener humilladas, no nos dan el trabajo que merecemos y hablan glorias y dicen glorias sobre la mujer indígena, muchas ayudas, muchos ofrecimientos. [...] Si entramos a las oficinas es para pasar el tiempo, cuántos días no nos atienden, no nos ven, hasta poder hacerse el maquillaje, hasta tomar el café, y nosotros estamos siempre de pie. Por esa razón el movimiento indígena de Chimborazo quiere que no seamos engañados como guaguas. [...] Hacer nuestra política propia, construir una nación nueva. Por esa razón, la mujer indígena y las mujeres de Chimborazo por primera vez hemos hecho un encuentro de la mujer en Riobamba, para ver si se lleva a la práctica esta unificación de la mujer.

⁹⁶ Entrevista a Fabiola V. en Quito (12/02/2016).

⁹⁷ Testimonio de Blanca Chancoso (1984: 1).

Para que no sea en vano; que no quede solo en palabras en el aire, que las promesas no queden solo archivadas en las oficinas, solo en hacer sonar palabras bonitas⁹⁸.

2.6. Feminismo y mujeres indígenas

A lo largo del capítulo, hemos ido resiguiendo el papel de las mujeres indígenas en relación a los distintos agentes de desarrollo desde mediados del siglo XX y hasta la década de los 80. Desde la Misión Andina, pasando por la Teología de la Liberación a las iglesias evangélicas; desde la llegada de las primeras ONG rurales a las políticas públicas de los años 80 enfocadas al desarrollo rural. Posteriormente hemos incidido en cómo las mujeres indígenas fueron creando espacios propios, inicialmente desde las organizaciones indígenas y, más tarde, desde grupos autónomos, para buscar un camino propio desde donde accionar más allá de las ONG y las OSG.

Pero llegados a este punto, es necesario abordar la relación de las mujeres indígenas con el feminismo ecuatoriano. **¿De qué manera se tejieron las relaciones entre las mujeres indígenas y el movimiento feminista?** ¿Qué papel jugó el desarrollo en esta relación? **¿Hubo transformaciones en la relación de las mujeres indígenas con el feminismo a lo largo del tiempo?** ¿Se entrelazaron las demandas feministas a las demandas étnicas? Y si lo hicieron en algún momento, ¿de qué manera?

Desde mediados de los años 70 se crearon en Ecuador instituciones y programas estatales que promovieron intervenciones de desarrollo a favor de las mujeres. Como señala Silvia Vega, “la forma dominante a través de la cual se conoce y se populariza el feminismo en nuestro continente es por la mediación del desarrollo” (Vega, 2004: 72). Esas relaciones que se establecen entre desarrollo y feminismo son fundamentales para entender las dinámicas que se producen entre ambos, en tanto “el movimiento de mujeres latinoamericano nutre su pensamiento y su práctica en fluidos intercambios facilitados por el progreso de las comunicaciones y por la **inyección de recursos de los organismos de desarrollo**” (Vega, 2004: 72).

⁹⁸ Testimonio de Ana María Huacho (1984: 1-2).

A pesar de que el feminismo empezó a despuntar en América Latina durante los primeros años de la década de los 70, en Ecuador se desplegó un poco más tarde. Sin embargo, es importante señalar que a lo largo de todo el siglo XX muchas mujeres ecuatorianas venían luchando por la adquisición de derechos en ámbitos como la educación, el trabajo y la participación en la vida pública. Mujeres que, desde distintos lugares, clases sociales y orígenes, se habían movilizado contra la discriminación.

Maestras y periodistas fundaron desde las primeras décadas del siglo XX revistas y periódicos, establecieron círculos de debate, accedieron a la universidad y ocuparon espacios en instituciones públicas (Rodas, 2002: 33). Ana María Goetschel define ese movimiento como un **campo de fuerzas** donde mujeres, a veces en grupo, a veces de manera individual, ocuparon diversas posiciones según el contexto social y el momento. Goetschel cree que, aunque no se denominaran feministas de forma explícita, sí “buscaron **reconocimiento** como sujetos, así como la **ampliación de sus derechos**. Se puede decir que lo que les caracterizó fue su interés por tener una voz y participar en la construcción de la nación” (Goetschel, 2018: 495).

La concesión del voto a las mujeres en la década de los años 20 del siglo XX, algo inédito en América Latina, no fue producto de acciones dirigidas y coordinadas desde las mujeres, sino más bien una concesión de los sectores conservadores (Prieto, 1986: 188). Sin embargo, a lo largo de la primera mitad del siglo XX se dieron varias luchas y reivindicaciones de mujeres que transitaron desde lo que se denominó un “feminismo maternal o verdadero” – defensor de la educación, la protección social y los derechos jurídicos con base en el hogar- hacia otro feminismo más combativo que reclamaba una verdadera participación política y el reconocimiento de derechos individuales, reformas jurídicas y una mayor libertad para las mujeres (Goetschel, 2006a: 51).

En la primera huelga nacional que tuvo lugar en Guayaquil en 1922, las mujeres tuvieron un papel muy activo. Las empleadas del Centro Feminista de la Aurora o las obreras anarcosindicalistas del Centro Feminista Rosa Luxemburgo participaron autodenominándose feministas. Para esas mismas décadas, Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, como ya señalé anteriormente, participaron en sindicatos y

partidos de izquierdas denunciando sus pésimas condiciones laborales que las constreñían en tanto huasipungueras no reconocidas y sin derechos. En 1935 se organizó la Primera Convención Nacional de Mujeres Ecuatorianas, protagonizada por mujeres burguesas. Tres años más tarde se reunía en Quito la Alianza Femenina Ecuatoriana, conformada por mujeres de izquierdas que reivindicaban derechos para las mujeres trabajadoras (Goetschel, 2007: 19).

A pesar de cierto decaimiento a partir de los años 40, las mujeres de la Federación Ecuatoriana de indios jugaron un papel relevante en la huelga general de 1944, así como en el derrocamiento del dictador Arroyo del Río⁹⁹. En 1956 se celebró la Primera Conferencia de la Mujer Trabajadora de Pichincha, donde por primera vez se levantaron reclamos no supeditados a los lineamientos de los partidos liderados por hombres (Salazar, 2018).

En la década de los 60, y especialmente en los 70, surgieron los primeros grupos de mujeres dentro de las organizaciones urbanas y campesinas con demandas específicas de clase. Si en 1978 se formó la Secretaría de la Mujer en ECUARUNARI, para esa misma fecha también lo hizo la Unión de Mujeres Trabajadoras, de la Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC), la primera central sindical nacional de Ecuador fundada en 1938. Otras organizaciones de mujeres fueron abriéndose paso en espacios políticos, sindicales y estudiantiles, pese a las dificultades que enfrentaban para una participación real por la oposición y desacuerdo de sus compañeros. En las Federaciones de Estudiantes de Secundaria y de Estudiantes Universitarios del Ecuador también surgieron jóvenes que fueron fogueándose desde una participación muy activa. Sin embargo, a lo largo de todos esos años no se logró constituir un movimiento social unificado que articulara las diversas demandas de las mujeres del país.

⁹⁹ Carlos Arroyo del Río fue presidente de Ecuador entre 1940 y 1944. Durante su convulso gobierno se produjo la guerra con el Perú y la firma del Protocolo de Río de Janeiro. En el intento de salvar tanto los intereses de la burguesía agroindustrial de la costa como su propio mandato, reforzó sus poderes sobre la Constitución y estableció un Estado policial para enfrentar el descontento de gran parte de la población. Finalmente estalló una gran rebelión popular, conocida como la Revolución del 28 de mayo de 1944 o La Gloriosa que terminó con su mandato.

2.7. El desarrollo ante la eclosión del feminismo

Pero retomo el punto en el que señalaba la estrecha relación del desarrollo con la implosión del feminismo en Ecuador y en América Latina. Desde mediados de los años 70 los organismos de cooperación internacional incrementaron sus presupuestos para la promoción y apoyo de centros de mujeres en los países del sur al calor de la Declaración del Decenio de la Mujer en 1975.

La Declaración también permeó las políticas gubernamentales de muchos países. En América Latina se produjo en el contexto de los procesos de transición democrática tras un período de dictaduras. En Ecuador, por ejemplo, se creó el Departamento de la Mujer en el Ministerio de Previsión Social, se abrieron las Oficinas de la Mujer y se aprobó el Plan Mundial de Acción para la mujer. También se llevaron a cabo proyectos que implicaron la creación de las primeras organizaciones de mujeres destinadas a la acción y la investigación.

Tras la crisis del petróleo el Estado ecuatoriano desplegó algunas estrategias enfocadas al bienestar y focalizadas en las mujeres (Kabeer, 1994), como la distribución de alimentos destinadas a las obreras y campesinas (Moser, 1993). Entre 1980 y 1984 se ejecutó el primer Plan de Desarrollo Nacional que denunciaba la discriminación de las mujeres; mediante la creación de un marco legal e institucional se intentó fomentar la participación de las mujeres mediante la creación de organizaciones. Durante esos años se fueron articulando espacios alrededor de los eventos organizados por Naciones Unidas para debatir distintas temáticas: derechos humanos, medio ambiente, desarrollo social, población, hábitat y mujer.... y entorno a esas demandas específicas fue alimentándose y creciendo el feminismo en Ecuador.

En 1983 surgió el movimiento Mujeres por la Democracia -en contra del presidente Febres Cordero¹⁰⁰-, así como las primeras organizaciones con demandas explícitas de igualdad (Prieto, 1986). Los grupos de mujeres que en los años 70 habían empezado a crearse en espacios políticos, sindicales y estudiantiles se fueron desgajando de estos (Silva, 2005: 20) y adquirieron autonomía. También, para esos

¹⁰⁰ León Febres Cordero fue el principal líder del partido Socialcristiano. Llegó a ser senador, diputado, presidente (1984-1988) y posteriormente alcalde de Guayaquil. Ha sido considerado por los defensores de derechos humanos como el gobernante más represivo de la historia del Ecuador.

mismos años, aparecieron nuevos grupos de mujeres en contextos urbanos y populares. Las mujeres necesitaban generar estrategias de supervivencia tras los primeros ajustes estructurales (Prieto, 1986: 4), en tanto el Estado no daba respuestas viables a sus cada vez más crecientes necesidades.

Durante esos años se empezaron a trazar alianzas entre diferentes movimientos de mujeres que habían ido creciendo a lo largo y ancho de América Latina desde los 70. Esas alianzas desembocaron en el Primer encuentro Feminista de Mujeres Latinoamericanas y del Caribe en Bogotá, organizado en el año 1981, al que acudió una representación ecuatoriana¹⁰¹. Desde entonces, esos encuentros se reprodujeron regularmente a lo largo de las décadas siguientes propiciando un rico diálogo entre mujeres feministas de toda la región

Al año siguiente del Encuentro Feminista de Bogotá, en 1982, un número importante de mujeres ecuatorianas se reunieron en Ballenita en un mismo espacio para debatir¹⁰², conocerse y tomar parte de talleres. En ese y otros eventos posteriores de características similares, se logró que más allá de las diferencias entre mujeres, se crearan espacios ricos, “donde quizás las voces eran homogeneizantes, pero las prácticas que se dieron fueron desde la diversidad” (Herrera: 2022). Si las demandas y las reivindicaciones de las mujeres urbanas y de izquierda estaban más vinculadas al cuerpo, al deseo y al control de la reproducción, para las indígenas, afros y costeñas, para las mujeres rurales y de barrios populares, los temas estaban más vinculados a cuestiones materiales, de redistribución y de reconocimiento.

Gioconda Herrera¹⁰³, tras hacer una revisión retrospectiva sobre las prácticas feministas en el Ecuador desde los años 1975 a 1990 concluía que, a pesar de esas distancias, las mujeres lograron conjugar el reconocimiento y la redistribución, las reivindicaciones identitarias y de clase, en un momento en que los movimientos clasistas entraban en una fuerte decadencia en el país (Herrera, 2022). Por ello,

¹⁰¹ ["Y llegaron las feministas"](#), es un documental del encuentro producido por el Colectivo “Cine Mujer”, sobre el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe que tuvo lugar en Bogotá en julio de 1981.

¹⁰² En 1982 se llevó a cabo el Primer Encuentro de Mujeres Suburbanas en Ballenita, en el Guayas. En 1983 se efectuó el Primer Encuentro Cantonal de la Mujer Trabajadora en Quinindé, Esmeraldas, en el que participaron mujeres campesinas, obreras y pobladoras. Ese mismo año se celebró el Primer Encuentro Cantonal de la Mujer Trabajadora en Riobamba. En 1984, la Unión Femenina de Pichincha realiza en Guayaquil el Segundo Encuentro Nacional de Organizaciones Femeninas Populares. En 1985 se organizó en la misma ciudad el Segundo Encuentro Nacional de Mujeres.

¹⁰³ Profesora del Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO-Ecuador con una larga trayectoria de investigación en los efectos de la globalización sobre las desigualdades sociales en América Latina.

Herrera defiende las raíces híbridas del feminismo en Ecuador, fruto del cruce de experiencias atravesadas por las diferencias de clase, raza y origen. Contradice así la idea de que el feminismo en Ecuador habría emergido de una manera unívoca al calor de las demandas de mujeres de izquierda, blancas y de clases medias sustentadas en discursos liberales. En esa malla múltiple se entretejían las demandas tanto de las mujeres de clases populares – campesinas, obreras o trabajadoras independientes- indígenas, mestizas y negras, militantes de partidos políticos, pero también de mujeres independientes unidas en grupos autónomos. Sin embargo, a pesar de todos esos encuentros y esfuerzos, existió una gran dificultad en la construcción de un colectivo potente y unificado que se hiciera eco de esa diversidad.

El Estado, mientras tanto, continuaba considerando a las mujeres receptoras pasivas y relegándolas al espacio doméstico (Radcliffe, Westwood, 1999: 230). Las distintas políticas desplegadas desde los planes de desarrollo –renovados cada cuatro años- acabaron siendo más “injertos” sexistas y etnocéntricos, aislados y de baja cobertura, que auténticas políticas integrales.

Fue por ello que en la década de los 90 un sector del feminismo ecuatoriano decidió que el Estado -antes que un actor de bajo perfil y un enemigo con el que no entablar relaciones- debía ser un interlocutor importante (Vega, 2004) y que se debía pelear la incursión de las feministas en la arena de las políticas públicas. Marta Lamas¹⁰⁴ recuerda como en los años 90 ocupar estratégicamente el corazón del poder se convirtió en un objetivo para las feministas de la región:

Las feministas han buscado convertirse en una masa crítica, concepto que implica un número sustantivo que permita generar una situación de fuerza y unión. En ese sentido, el objetivo con que arrancaron los años noventa fue el de conseguir mayor número de mujeres en puestos de decisión en las instituciones públicas (Lamas, 2007: 141-142).

¹⁰⁴ Marta Lamas es antropóloga y catedrática de ciencia política del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Es una de las feministas más destacadas de México y de América Latina. Ha escrito varias obras con el propósito de reducir la discriminación mediante la apertura del discurso público sobre feminismo, género, prostitución y aborto. Desde 1990, Lamas edita una de las más importantes revistas feministas de América Latina, *Debate Feminista*. Fue nominada para el Premio Nobel de la Paz en 2005.

A partir de entonces, sectores de mujeres profesionales feministas decidieron incursionar en la institucionalidad estatal con el objetivo de atender, desde dentro del sistema, sus necesidades, transformando así las reglas del juego.

Ya desde la década de los 80, en Ecuador habían emprendido “un trabajo de hormiga desde sus distintos espacios de acción para posicionar institucionalmente los derechos de las mujeres”. En Ecuador, dos fueron los ejes privilegiados para desplegar el mayor número de acciones: el reconocimiento de la **violencia doméstica** como delito público y la promoción de la **participación política** de las mujeres (Herrera, 2001: 7).

La aprobación de la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia en 1995 fue un proceso que significó la puesta en marcha de un aparato institucional -con medidas como la creación de las Comisarías de la Mujer- que sirvió para el reconocimiento general de la violencia de género como problema de salud pública y transformar de dominio público delitos considerados como privados y que implicaba que se consideraran delitos no sujetos a sanción por parte del Estado y la sociedad.

Las reformas a la ‘Ley de Elecciones’, de ‘Régimen Municipal’, ‘Descentralización’ y ‘Amparo Laboral’ del 2000, fueron logros que permitieron ampliar el marco de la participación política de las mujeres ecuatorianas, incluidas las mujeres indígenas.

Ese giro hacia la intervención en las políticas públicas desde lo institucional recibió muchas críticas desde el interior del movimiento feminista, así como desde las mujeres de sectores populares que sentían que se ampliaba la brecha entre mujeres, y que además que se perdía la capacidad cuestionadora y transgresora del feminismo (Rodas, 2002). Además, había un desplazamiento de temas más propios de los centros institucionales de poder (ahí estaban los recursos), que de las necesidades de las propias mujeres ecuatorianas.

Para algunas de las voces críticas el manejo y la aplicación del discurso de género en las instituciones acabó convirtiéndolo en una categoría inocua desdibujando su carácter político, contestatario y revolucionario de la lucha de las mujeres contra su subordinación y discriminación. Además, se construyó la idea de que había dos orillas. En una, las feministas genuinas, con demandas propias y específicas. En la otra, las feministas que se habían insertado en lo institucional. Estas últimas se

habrían convertido en “eficientes femócratas” vinculadas tanto a las instituciones de desarrollo como a los aparatos estatales que habrían intentado que se secundaran todas sus iniciativas. Eso fue el fruto de situaciones de conflicto “por no tener claridad de las mutuas autonomías que deben ejercitarse entre quienes están en la orilla del movimiento y quienes están, aunque sea temporalmente, en la del Estado” (Vega, 2004:72).

Para Gioconda Herrera, sin embargo, las posiciones entre un feminismo posicionado frente al estado y un feminismo que pretendía entrar a formar parte del Estado, más allá de los conflictos, fueron procesos simultáneos y no excluyentes (Herrera, 2021).

2.8. El feminismo empezó a soplar hacia adentro

Después de esbozar el surgimiento del feminismo desde la confluencia de las acciones impulsadas tras de la Declaración del decenio de la mujer y de la emergencia de un movimiento de mujeres de largo aliento en Ecuador, nos detenemos en explorar **cómo las mujeres indígenas se posicionaron ante el feminismo ecuatoriano a lo largo del tiempo.**

La emergencia del feminismo en el momento en que el movimiento indígena estaba en pleno auge provocó que las mujeres indígenas se movieran en un escenario complejo y frágil, sobre todo después de que el movimiento indígena dejara de lado las demandas de clase para centrarse en las identitarias.

He analizado anteriormente como las mujeres indígenas se posicionaron estratégicamente al lado de sus compañeros para desde ahí abrir espacios cada vez más autónomos. Por otro lado, también he reseñado las alianzas trazadas con movimientos políticos de izquierda, sindicatos, grupos religiosos, formando parte de ellos. Pero en cambio, con los grupos de mujeres feministas que habían empezado a emerger en el país se mostraron más reticentes. Sintieron que el feminismo inicialmente distorsionaba el proceso que ellas estaban siguiendo, que de alguna manera hacía trastabillar la fuerza emergente del movimiento del que hacían parte. Sus testimonios destilan la cautela, incluso el recelo, que sintieron de entrada hacia las mujeres feministas:

Ya empezó el viento del momento, empezó a soplar del otro lado, cuando empieza la era feminista. **El feminismo empezó a soplar hacia adentro del movimiento indígena, pero de manera distorsionada a hablar de los derechos de las mujeres, confrontándole al hombre**, entonces no tengo porque atenderle al hombre, entonces no tengo porque hacer lo que diga él o mi marido, no, ahora yo tengo mis derechos, yo me voy a liberar. Entonces ahí sí ya no les gustó a los hombres. Decían cómo así si esto va a ser, ahí sí rechazamos, ya no hay la dirigencia de la mujer no, esto si es para eso, rechazamos, entonces empezaron a oponerse, entonces comenzamos a decir que no, que no, no es eso, **es también es algo distorsionado porque también no es la lucha nuestra**¹⁰⁵

Desde la década de los 70 las mujeres indígenas abrieron espacios propios a la vez que entraron en diálogo con las mujeres feministas en un camino no exento de conflictos, de debates, también de posicionamientos diversos de lado y lado. Acercamientos y distanciamientos que pusieron sobre la mesa la posibilidad o no de un feminismo indígena. Sí, por la intersección de causas comunes. No, por las diferencias entre unas y otras a veces difíciles de salvar.

Las mujeres indígenas no sentían como propias las luchas feministas porque eran diferentes sus situaciones de partida y sus oportunidades. Nina Pacari incidía en la necesidad de que el feminismo tuviera en cuenta esa **diversidad cultural** “porque no puede ser abordada de la misma manera la mujer indígena que la mujer no indígena porque **los códigos son otros**”. Las diferencias de clase y de acceso a recursos atravesaban las vidas de unas y otras, y eso se convertía, de entrada, en obstáculos difíciles de saltar para ellas. La situación de dominación como indígenas se entroncaba con la que podían vivir a menudo como trabajadoras domésticas en casas de mujeres mestizas:

Las luchas de las mujeres indígenas a diferencia de una mujer mestiza en el contexto andino difieren enormemente, porque mientras las mujeres mestizas tuvieron sus oportunidades, sin duda alguna muy limitadas también, aun así, ya gozaban de ciertos derechos. En cambio, las mujeres indígenas **en calidad de servidumbre de la mujer mestiza**, desafortunadamente estaban soportando la dura carga y el peso del trabajo de la casa ajena (De la Torre, 2010: 22).

De la Torre muestra explícitamente situaciones que eran compartidas a lo largo de todos los Andes. La relevante investigación de Maruja Barrig “El mundo al revés”, revisaba para el Perú de las décadas de los 80 y de los 90 esas relaciones complejas entre mujeres feministas urbanas y mujeres indígenas, así como entre operadores de desarrollo y mujeres indígenas. Su punto de partida pasaba por interrogarse ella

¹⁰⁵ Testimonio de Blanca Chancoso (2013: 129).

misma, como feminista, sobre esa clase de relación conducente a una segregación muchas veces velada en la que quedaban enredadas ciertas actitudes paternalistas y el sentimiento de una superioridad moral:

¿Cómo podíamos convivir las feministas, quienes nos preciamos de una sensibilidad exacerbada respecto de la situación de postración de las mujeres, con una criada, generalmente de procedencia andina, que en las condiciones laborales urbanas se coloca en el último peldaño del prestigio social? (Barrig, 2001: 12).

Esa situación de no reconocimiento de su voz fue sentido y vivido por parte de las mujeres indígenas ecuatorianas en distintos espacios, especialmente desde el feminismo más institucionalizado a partir de los años 90. Así, el cartel que se reproduce a continuación muestra cómo las mujeres indígenas se sintieron excluidas de las acciones que empezaron a implementarse desde las políticas públicas.



Archivo Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y el Fondo de Salvamento (FONSAL) del Ilustre Municipio del Distrito Metropolitano

El sentimiento de no ser reconocidas por las mujeres feministas era compartido por las mujeres indígenas de toda América Latina. Así se recoge en “El andar de las mujeres indígenas”, un documento que plasma los procesos que llevaron adelante para preparar la Cumbre de Beijing. Blanca Chancoso reconocía en ese documento que “nosotras sostenemos que hay una especificidad indígena, una particularidad indígena porque tanto nuestra visión, como las formas de tratar los temas, son diferentes¹⁰⁶. Nina Pacari abogaba también porque el feminismo incluyera la

¹⁰⁶ Testimonio de Blanca Chancoso (1999: 19).

diversidad cultural “porque no puede ser abordada de la misma manera la mujer indígena que la mujer no indígena porque los códigos son otros”¹⁰⁷ .

Para las mujeres indígenas un aspecto fundamental eran los reclamos por la tierra, pero en un sentido que iba más allá de la parte material, de la chacra cultivable, y que abarcaba todo el universo cultural relacionado con ella. Por eso se insistía en que la violencia ejercida hacia las mujeres era también la violencia ejercida hacia el territorio.

Nosotros hablamos de tierra, aunque otras compañeras no necesitan hablar de tierra. Pero nosotras sí, porque la tierra no es solamente la parcela de trabajo, sino es lo que se llama la Pachamama, el territorio. **Y cuando se habla de territorio se abarca muchas cosas.** Significa ser dueños, tomar decisiones, hacer leyes. Entonces nosotros hemos hablado de Tierra y Territorio, pues por problemas de este aspecto se genera la violencia. La violencia ya no viene solo del marido, o del padre, sino que la violencia la generan aquellos que se han apropiado de la Tierra; la violencia la genera el gobierno porque no me deja aplicar mi autoridad¹⁰⁸.

Ese malestar de las mujeres indígenas también las había explicitado Aura Cumes desde su propia experiencia en espacios feministas guatemaltecos.

La experiencia de algunas mujeres indígenas con el feminismo no siempre ha sido grata [...] algunas de sus vertientes reproducen prácticas de asimilación [...]. Por otro lado, también hay feministas que reproducen ideologías y prácticas racistas haciendo uso de los privilegios de poder [...]. O sucede que, dentro de las organizaciones feministas el tema de la diversidad étnica no está suficientemente trabajado (Cumes, 2009: 42).

En una entrevista realizada en el 2019, Cumes continuaba mostrándose igual de contundente ante la jerarquía y racismo vividos por ella:

En espacios feministas, jamás se nos va a decir ‘india inferior’, pero hay un trato así. **Porque la construcción de un trato equivalente tiene que pasar por la profundidad de la subjetividad,** necesitamos convencernos en la corporalidad, en el pensamiento, en el lenguaje que de verdad estoy pensando que la otra de enfrente es igual y equivalente que yo, de lo contrario no. Porque el racismo se refleja en la corporalidad inmediatamente, si yo voy y me tocan la cabeza como si yo fuera una niña, inmediatamente hay un **vínculo jerárquico**. Yo no quiero estar en esos... Yo estuve mucho en esos espacios, pero yo sufrí mucho en esos espacios (Cumes, 2009: 44).

Esa violencia generada desde los propios feminismos no es solo, como señala la antropóloga y activista mexicana Rosalva Aída Hernández “una cuestión de que los problemas de las mujeres indígenas y campesinas no se incluyan en las agendas

¹⁰⁷ Testimonio de Nina Pacari recogido en Vercoutère (2020: 88).

¹⁰⁸ Testimonio de Blanca Chancoso (1999: 19).

feministas, sino que el proceso de borramiento de su existencia es más profundo.” (Hernández, 2017: 34).

La distancia con las feministas se hizo muy visible a partir de los primeros encuentros de mujeres ecuatorianas en los años 80 y en los talleres preparatorios para la IV Cumbre Mundial de la Mujer en Beijing. En esos eventos, sintieron la falta de apoyo de las feministas en sus luchas por la tierra en tanto campesinas y por la defensa de sus derechos culturales en tanto indígenas (Cabezas, 2012: 10).

La eclosión del movimiento indígena a inicios de los 90, con los sucesivos levantamientos que fueron encabalgándose, hicieron que las voces indígenas fueran audibles, sin intermediación, quebrándose así el “ventriloquismo” que había caracterizado el estado colonial en su relación con los indígenas (Guerrero, 1993), Sin embargo, las voces de las mujeres indígenas en Ecuador y en toda América Latina continuaban siendo poco audibles, tanto en los espacios de mujeres feministas como en los espacios indígenas, “**entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico**” (Hernández, 2001).

En el año 2005, varias investigadoras en Ecuador constataban las dificultades que el feminismo, después de más de tres décadas de recorrido, seguía teniendo para tender puentes con las mujeres indígenas, tanto por las diferencias culturales en relación a su cosmovisión, por ejemplo, como por las de clase (Prieto et al., 2005: 154). Como señalaba Hernández para el caso de las mujeres indígenas de México, y que se daba de igual manera en Ecuador, desde el feminismo existió una:

[...] falta de sensibilidad cultural frente a sus problemas específicos y concepciones del mundo que ha dificultado mucho el diálogo. La tentación de asumir que nos une a ellas una experiencia común frente al patriarcado ha estado siempre presente. En parte esta **falta de reconocimiento a las diferencias culturales** ha dificultado la construcción de un movimiento feminista nacional que incluya a indígenas y mestizas” (Hernández, 2001: 223).

En el 2012, una investigación que recogía múltiples voces de mujeres indígenas de todo el continente, evidenciaba el malestar por cómo el feminismo las había representado (Gargallo, 2014). Como habían ya puesto de manifiesto en los años 70 activistas afroamericanas y latinas ante el feminismo estadounidense, y como seguían denunciado investigadoras y activistas de otros continentes, existía una homologación de la categoría “mujeres” desde las experiencias y realidades de

mujeres ubicadas en países hegemónicos o de mujeres que, en sus países, ocupaban posiciones hegemónicas.

Mujeres indígenas de toda América Latina - México, Guatemala, Bolivia o Ecuador- levantaron exigencias propias a partir de sus cuestionamientos, tanto de las visiones esencialistas de los feminismos como las de los movimientos indígenas nacionales, combinando demandas específicas de género con demandas étnicas de los pueblos a los que pertenecen (Gargallo, 2014). La antropóloga argentina Rita Segato constataba en su larga experiencia de trabajo de campo en América Latina como las mujeres indígenas:

[...] han actuado y reflexionado divididas entre, por un lado, la lealtad a sus comunidades y pueblos en el frente externo y, por el otro, a su lucha interna contra la opresión que sufren dentro de esas mismas comunidades y pueblos, han denunciado frecuentemente el chantaje de las autoridades indígenas, que las presionan para que posterguen sus demandas como mujeres a riesgo de que, de no hacerlo, acaben fragmentando la cohesividad de sus comunidades, tornándolas más vulnerables para la lucha por recursos y derechos (Segato, 2011: 32).

Uno de los temas más controvertidos entre mujeres indígenas y feministas fue el relacionado con la violencia de género. Por un lado, estaban quienes argumentaban que la colonización española había imprimido la violencia patriarcal a las culturas andinas prehispánicas, cuyas relaciones entre hombres y mujeres eran más armónicas e igualitarias. Por ejemplo, la CONAIE reconoce el principio de la dualidad complementaria como uno de sus principios filosóficos y explica en su proyecto político para el período de 2012 al 2024 que:

[...] la presencia de un polo opuesto o desconocido no implica necesariamente una contradicción o amenaza, los opuestos son complementarios y no contradictorios (hombre-mujer, día-noche, sol-luna); [...] para los pueblos indígenas la inclusión de lo opuesto o diferente complementario forma un todo integral." (CONAIE, 2012).

Ante esa concepción esencialista de las culturas indígenas, se niega la violencia al interior de las comunidades, y en todo caso, se la atribuye a una imposición exógena llegada con los conquistadores.

Es cierto que las relaciones de género sufrieron una transformación en todos los ámbitos con la conquista, y que ésta sometió con más fuerza a las mujeres indígenas, deteriorando su estatus. Las relaciones de género cambiaron sobre todo por la acción evangelizadora de la Iglesia y de la Corona que apartó a las mujeres del mundo espiritual y asignó a los hombres la autoridad en los asuntos políticos y

religiosos, así como sobre la familia y el hogar. El capitalismo habría azuzado esa violencia en una línea progresiva a medida que la modernidad y el mercado se habrían expandido (Segato, 2015: 73).

Pero la versión de una sociedad indígena sin violencia de género, o con violencia, llegada de forma exclusivamente exógena, ha sido cuestionada por varias investigadoras, así como por las propias mujeres indígenas. La antropóloga Blanca Muratorio, usando fuentes orales y de archivo mostró que la violencia de género entre los napo-runas kichwas tenía raíces tanto internas a su tradición, como relacionadas con la colonización (Muratorio, 2005). Las mujeres indígenas también han denunciado esa naturalización del maltrato:

[...] en el mundo indígena existe violencia. Ellas estaban acostumbradas que era normal pero no, no era normal, era un maltrato terrible desde su esposo, le maltrata la suegra, le maltratan todas las personas, si son empleadas domésticas los patrones le roban el seguro, no le pagan, le culpan de algo que se robó, nunca le pagan, entonces muy maltratada¹⁰⁹.

Cada vez se reconoce de manera más explícita la existencia de esa violencia y se han buscado soluciones que, bebiendo de las propias cosmovisiones, proponga maneras de enfrentarla.

2.8.1. Una gramática propia

Una de las dirigentes indígenas más comprometidas en Ecuador en buscar y encontrar una voz propia sin la ventriloquía ni de feministas ni de hombres indígenas fue sin duda Teresa Simbaña, fundadora del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas de Ecuador, CONMIE, quien intentaba, además de abrir espacios propios, trazar puentes con unos y con otras.

Si nos proponemos las mujeres unidas ir avanzando, poco a poco, yo creo que eso también es levantar el movimiento indígena, pero de **tener nuestra propia voz, que no nos dé hablando**, sino que yo puedo hablar y puedo decir, y ellos deben de escuchar también. Entonces es eso que nosotros queremos... ¹¹⁰

Días antes de la Conferencia Mundial en Beijing, se celebró en Quito el Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala. 150 participantes se reunieron para poner en común sus opiniones antes de viajar a Beijing. Pero

¹⁰⁹ Testimonio de Teresa Simbaña recogido por Georgina Méndez (2003b: 66).

¹¹⁰ Testimonio de Teresa Simbaña recogido por Georgina Méndez (2003b: 67).

ninguna de las 23 mujeres indígenas seleccionadas de todo el continente no formó parte de la delegación oficial ni del foro de ONG que viajaron a China. Quedaron sorprendentemente relegadas al foro alternativo, lo que es sumamente revelador.

En 1996 el Consejo de la Coordinación de la Mujer Kichwa de la ECUARUNARI decidió crear la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuango. No es casual que esa escuela se conformara tras Beijing y al inicio de la Década de los Pueblos Indígenas. La escuela se convirtió en un espacio de formación y de encuentro entre mujeres que ya eran líderes en sus comunidades, pero que aspiraban a fortalecerse. Su primera coordinadora nacional fue la lideresa Vicenta Chuma, del pueblo Cañari (Figueroa, 2018).

Con la Ayuda Popular Noruega se gestó la propuesta inicial e IBIS-Dinamarca ofreció fondos para que el proceso formativo se desplazara hacia las provincias, ampliando así el arco de influencia (Figueroa, 2018). Obviamente, las mujeres eran conscientes de las dificultades que muchas dirigentes locales tenían para desplazarse. En 2005 se graduó la primera promoción de mujeres. Concepción Laguna, en su discurso de cierre, ponía sobre la mesa las dificultades que habían enfrentado y el recorrido - tanto simbólico como real- que todas ellas habían trazado:

Tenemos que dar una vuelta grande por las quebradas, espinos, peñas, esa es nuestra organización en las buenas y en las malas, es lo que tenemos que valorar y llevar adelante con firmeza. Nosotras como mujeres hemos hecho sacrificios y hemos tenido barreras desde nuestros hogares para venir a la escuela y formarnos para llevar una semilla a la casa, para compartir nuestros conocimientos a las comunidades, pese a que para las compañeras es duro abrir las puertas para expresarnos en las asambleas, en las reuniones, pero tenemos que *estar convencidas de* que si podemos y tenemos valor. Toda nuestra lucha ha sido a manos limpias, como dijo Dolores Cacuango 'El poncho tejido, la quinua regada, la paja del páramo seguirá retoñando'¹¹¹.

Georgina Méndez, antropóloga indígena *chol* de Chiapas, incidía en un aspecto fundamental para las mujeres indígenas de todo el continente: la necesidad de educación. Desde ese acceso es que las mujeres podrían romper poco a poco, desde abajo y hacia arriba, con la exclusión. Por eso la relevancia de la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuango.

El acceso a la educación ha sido una de las luchas abanderadas de los pueblos indígenas, una educación que sea acorde con sus demandas de inclusión. Esta demanda constituye uno de los medios para contrarrestar el racismo y la exclusión

¹¹¹Noticia aparecida en Nativeweb, plataforma para difusión de noticias indígenas, el 07/05/2002. <http://mujerkichua.nativeweb.org/07may05b.html>

que viven los y las indígenas. En el caso de las mujeres indígenas resulta una de las **principales salidas para ser reconocidas como líderes, para interlocutar con los hombres en las mismas condiciones, así como a un proceso de reconocimiento como interlocutoras válidas en sus organizaciones y en los espacios de trabajo** (Méndez, 2014).

Para preparar su participación en Beijing + 5 se vincularon a distintas redes del continente: la Coordinadora Continental de Mujeres Indígenas, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de América y el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI). La exclusión vivida en Beijing fue finalmente un acicate para la organización de las mujeres indígenas, no solo en Ecuador, sino en todo el continente. Así lo reconocía Tarcila Rivera¹¹², activista indígena y feminista peruana, que muestra como en el camino trazado buscaron una convergencia entre la defensa de los derechos colectivos propios del movimiento indígena y de los derechos individuales en tanto mujeres:

Beijing para nosotras es un hito. Nosotras veíamos el feminismo como un movimiento solo de académicas o de mujeres de clase alta. Para las indígenas fue muy difícil ser escuchadas, en cambio ahora están estudiándonos, están mirándonos. Justamente en el Beijing +5 fue la primera vez que hicimos una mesa con mujeres indígenas y feministas para hablar sobre **la diferencia entre derechos individuales y colectivos**. Tuvimos que aprender lo que significaban los derechos individuales y ahora podemos decir que, junto con los colectivos, se complementan y son inseparables. En estos años, hemos ido avanzando en el plano local y al mismo tiempo inspirando otras posibilidades a nivel internacional. Formamos el Enlace Continental de Mujeres Indígenas y, a partir de ahí, de cara al nuevo milenio, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas¹¹³.

Durante la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas que tuvo lugar en el 2007 en Guatemala se decidió organizar una cumbre Continental específica de Mujeres. Una de las impulsoras de este evento fue la infatigable Blanca Chancoso quien declaraba que el objetivo era promover el análisis de las diferentes realidades para poder hacer incidencia, así como trabajar para el ejercicio de los derechos colectivos y la participación de las mujeres.

La participación tanto en los foros internacionales de mujeres como en las reuniones indígenas a nivel regional muestran de manera inequívoca ese empuje de las mujeres en una doble dirección:

¹¹² En 1987 inició su participación en los foros de los derechos de los pueblos indígenas y en las conferencias de las Naciones Unidas sobre la Mujer. En 2012 ONU Mujeres la invitó a formar parte de su Grupo Asesor Internacional sobre la Sociedad Civil. Fundadora del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) y del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) cuyo objetivo es impulsar la participación política de las mujeres indígenas del mundo.

¹¹³ Entrevista en El Salto Diario. 20/03/2018 <https://www.elsaltodiario.com/feminismos/tarcila-rivera-zea-mujeres-indigenas-construir-nuestro-propio-concepto-feminismo>

Las mujeres indígenas se enfrentan a las jerarquías de género y etnia simultáneamente, desde sus posiciones particulares como sujetas indígenas, mujeres y pobres. Estas negociaciones diarias las llevan a una posición política y epistemológica que las distingue de los movimientos indígenas y los movimientos de mujeres per se. Para las lideresas indígenas del Ecuador, no existe una división clara entre los derechos individuales y colectivos o una preferencia de unos sobre otros (Radcliffe, 2014: 29).

No es casual entonces que para la misma fecha que se creaba la Escuela de dirigencia Dolores Cacuango, cinco mujeres indígenas quichuas decidieron crear el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE). Nina Pacari, Teresa Simbaña, Blanca Chancoso, Vicenta Chuma y Rosa Bacancela propusieron inicialmente en el seno de la CONAIE, constituir una agenda propia para defender los derechos de las mujeres al interior mismo del movimiento indígena. Pero la organización fue rápidamente cuestionada por poner en riesgo la cohesión del movimiento étnico y recibió acusaciones de traición de parte de los dirigentes de la CONAIE, del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas de Ecuador (FEINE) y de la ECUARUNARI (Picq, 2009: 144). De esta forma, algunas de las dirigentes se retiraron, como Blanca Chancoso o Nina Pacari, para no poner en riesgo su dirigencia.

Teresa Simbaña, que se quedó en el CONMIE para intentar sacar adelante la organización autónoma de mujeres. Aunque finalmente el proyecto no prosperó muestra esa “lucha” de algunas mujeres para defender espacios:

Hemos abierto una puerta donde van caminando (las mujeres), poco a poco, aunque ellos (los compañeros dirigentes) le ven con ojos de división, de feminismo. Para nosotros no es eso, porque de ley necesitamos en los congresos estar juntos, hablar pero que **nos den un espacio para hablar**. Entonces estamos tratando de, poco a poco, seguir ganando la confianza. Yo sé que hay diversidad de todas maneras por más que existan las tres organizaciones tampoco nos dejamos de todos nuestros pensamientos las organizaciones. Hay mujeres, del grupo nuevo que está saliendo, ellas son súper rebeldes. Ya no quieren saber nada ni de CONAIE ni de FEINE ni de FENOCIN. Son muy independientes, profesionales. Ellas son más liberales. Entonces ¿qué le van a decir ellos? No sé que les van a decir. Entonces es un proceso de lucha, pero en la misma forma que vamos luchando, trabajando. Creo que hemos ganado un gran espacio y, poco a poco, van a ir respetando”¹¹⁴.

Ese doble movimiento culminaría en el 2009 cuando las mujeres celebraron la 1ª Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala, en Puno, Perú¹¹⁵, con 3.500

¹¹⁴ Testimonio de Teresa Simbaña recogido por Georgina Méndez (2003: 67).

¹¹⁵ El encuentro de mujeres se celebró justo al acabar la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala.

participantes. Las mujeres señalaron sus aportaciones en el proceso histórico del movimiento indígena y declararon la llegada de un *nuevo pachakutik* nacido de la tierra en un '*parto libertario*'. Ese tipo de lenguaje muestra como las mujeres indígenas utilizaron un lenguaje propio, una reelaboración desde sus propios parámetros del camino a seguir.

Sin embargo, y a pesar de esas fricciones con el feminismo, las mujeres entraron en un diálogo que iría desplegándose a lo largo de un camino no exento de conflictos, de debates, de posicionamientos no homogéneos de lado y lado. En los últimos años, mujeres indígenas han cruzado y trazado intersecciones genuinas entre el movimiento indígena y el feminismo: los feminismos comunitarios, los feminismos autónomos, el feminismo del respeto... entre otros han ido surgiendo en Ecuador y en toda América Latina.

La lingüista y activista mixe Yásnaya Elena Aguilar señala en un artículo como algunas mujeres indígenas mantienen distancia del término 'feminismo', no por ser anti-feministas, sino por evidenciar que las luchas occidentales son solo una entre muchas (Aguilar, Y.E.: 2021). Solo desde una escucha atenta y un reconocimiento de la diversidad de mujeres indígenas -tan diversas como lo son sus culturas- y de sus múltiples luchas será posible, según Yásnaya, romper la brecha entre unas y otras.

La activista feminista franco-otavaleña, Tamia Vercoûtère, también señala como las indígenas quichuas debaten los planteamientos de un movimiento que se ha construido "sobre las espaldas de las mujeres indígenas o a espaldas de ellas" y lo hacen desde la calle, la política y la academia (Vercoûtère, 2020: 86). Para ella existe una preocupación compartida para mejorar las condiciones de vida desde caminos diversos: indígenas que se acercan desde el feminismo o que ahondan hacia otro tipo de relaciones desde las propias cosmovisiones. Ella apela a ejercer un "**feminismo del respeto**". La idea central para Tamia Vercoûtère es iluminar desde lo colectivo, como principio estructurante de la vida social indígena, la "perversidad" del individualismo. Así, la única salida sería según su propuesta articular alianzas entre mujeres indígenas y no indígenas, feministas y no feministas, articular la multiplicidad de voces que, como en un coro polifónico, están sonando cada vez más y más alto.

2.8.2. Desarrollo, feminismo, mujeres indígenas

Para cerrar este capítulo volvemos de nuevo a recuperar el hilo de la tesis para trazar un engarce imprescindible antes de adentrarnos en Toacazo y en Quisapincha: la relación de los proyectos de desarrollo en el ámbito rural con las mujeres indígenas. Si anteriormente ya pusimos el foco en los proyectos de desarrollo en las décadas de los 70 y los 80, nos faltó adentrarnos en cómo estos imbricaron el género en sus planteamientos y viraron hacia las mujeres indígenas a partir de la década de los 90. María Cuvi, activista feminista e investigadora que ahondó en los procesos de desarrollo durante esas décadas declaraba:

En el caso particular que nos ocupa que es el **desarrollo rural, el género ingresa tardíamente en el Ecuador** (principios de los años 90), mientras en otros países de América Latina estaba presente desde mediados de los 80. En todos los países ha sido promovido por las agencias internacionales de cooperación técnica y se ha adaptado a los objetivos del desarrollo rural y de la modernización del campo, puesto que el discurso ha hecho énfasis en **mejorar la eficiencia y eficacia de los proyectos de desarrollo, mediante la integración de las mujeres** (Cuvi, 2000:11).

Entre las organizaciones de desarrollo que surgieron en el país a partir de los 90 que realizaron un trabajo específico con y hacia las mujeres se pueden distinguir entre las que centraron sus acciones en sectores urbanos -y que surgieron del activismo de sus integrantes- y las que desarrollaron sus actividades en el ámbito rural. Para estas últimas, el género ingresó como “producto de un cambio al interior de las agencias y ONG, ya sea como cuestionamiento a sus prácticas anteriores o como **condicionamiento de las financieras**. De alguna manera, el tipo de acción y de reflexión producidas en estos ámbitos argumenta la intención con perspectiva de género en **términos “técnicos”** más que políticos” (Herrera, 2001: 18).

Tanto Cuvi como Herrera señalan algo que es fundamental. Si mientras en otros ámbitos urbanos y en sectores populares el desarrollo incorporó una mirada y un trabajo específico desde la propia demanda de las mujeres, en el ámbito rural se introdujo desde las ONG que necesitaban cambiar la manera de trabajar y desde las financieras. Pero en ambos casos se produjo desde una mirada “técnica” y ajena.

Los objetivos del desarrollo rural a partir de los años 90 continuaron siendo eminentemente productivos “desvelando” a las mujeres como agentes que debían involucrarse para mejorar la eficiencia y eficacia en el medio rural, como si acaso no hubieran estado siempre involucradas. Además de minimizar su agencia política y

productiva en el sostenimiento de la vida económica y reproductiva, ignoraron la multiplicidad de grupos, redes y alianzas que éstas habían ido tejiendo en los años anteriores.

El aumento de los proyectos específicos hacia ellas hizo que se multiplicaran sus tareas y se diversificara hacia dentro y hacia fuera de la casa su “triple carga”. En muchos casos, y como venía pasando desde los años 80 y los ajustes estructurales, sus situaciones de vida empeoraron con la llegada de los proyectos con enfoque de género. Sara Báez, consultora de desarrollo con una extensa experiencia en cooperación, me relataba que muchas mujeres fueron auténticas heroínas ante el trabajo inmenso que les cayó encima:

[...] pobres mujeres, las convertimos en heroínas [...] Ya no daban más, y con las pobres guaguas¹¹⁶... Porque con las *guaguas* tenían que asistir a la vacunación del proyecto, [...] a los de la Unión Europea, con el CAAP otra cosa, del gobierno provincial, de la comunidad, del SHIP que llegó, de los italianos, con el proyecto de OXFAM que también apoyaban... Tenía una amiga ahí joven... me decía, pobres guaguas. También ellos estaban sometidos, como ellas, a una cantidad de repartición, de espacios de repartición¹¹⁷.

En los años 90 las políticas multiculturales habían vuelto la mirada hacia la identidad y los procesos identitarios. No es banal que lo hicieran en un momento de fuertes reclamos étnicos que desestabilizaban el estatus quo en América Latina. Las mujeres indígenas pasaron entonces a ser sujetos centrales para las políticas de desarrollo desde su doble condición: como mujeres -desde el lado del feminismo- y como indígenas -desde el lado de las políticas multiculturales-.

Técnicos/as de desarrollo, feministas, compañeros dirigentes las animaban para que se organizaran, se asociaran, se unieran. Para que formaran grupos de mujeres, cajas solidarias, para que se "capacitaran" en talleres sobre derechos o liderazgos. En los años 90 se convirtieron en "poblaciones privilegiadas" del desarrollo rural en tanto ellas ostentaban la máxima "indigeneidad".

Pero ante los planteamientos “universalistas” de los proyectos de género, estos continuaron anclados en un fuerte sesgo etnocéntrico (Radcliffe, 2014; Barrig, 2001). No se sacudieron el paternalismo que las mujeres venían denunciando desde

¹¹⁶ La palabra *guagua* en quechua (wa-wa) significa niño pequeño o bebé. Se utiliza de manera muy común en la sierra de Ecuador.

¹¹⁷ Entrevista a Sonia B. en Quito (10/02/2016).

los primeros proyectos y las primeras ONG que habían aterrizado en sus comunidades en los años 80.

Los proyectos impusieron discursos y narrativas sin tener en cuenta las particularidades y situaciones específicas de los colectivos de mujeres indígenas, así como las posiciones y roles específicos que ocupaban en sus comunidades y en los espacios locales. Se gestaron un sinnúmero de proyectos sin que las mujeres fueran consultadas y que recibieron el apoyo económico de agencias de cooperación externa, de instancias multilaterales como el Banco Mundial o el BID, e incluso de entidades políticas supranacionales como la Comunidad Europea.

Al ser Ecuador un campo fértil para la cooperación al desarrollo existió una estrecha relación entre los temas que trabajaron investigadores e investigadoras locales y las agendas del desarrollo internacional. Por tanto, las posibilidades de financiamiento marcaron en esa década de los 90 la elección de ciertos temas para investigar, pero también para la creación de redes sectoriales regionales, por ejemplo, de “género y salud” o “género y ambiente”.

ONG y fundaciones produjeron estudios sobre la situación y condición desigual de las mujeres en diversos ámbitos del desarrollo. Pero esas investigaciones, ya fueran desde el campo de lo social o de lo antropológico, tuvieron un uso más político e instrumental. Se convirtieron en parte integral de proyectos de intervención o legitimaron acciones y demandas políticas de los movimientos de mujeres hacia el Estado. Diagnósticos, informes, memorias de talleres y encuentros, paneles sobre diversos temas conformaron una rica materia prima que todavía espera a ser analizada para entender los procesos sociales y políticos a raíz de la inserción de la categoría de género en el trabajo de desarrollo en Ecuador (Herrera, 2001: 17-18).

También las agencias internacionales produjeron estudios para el ámbito regional vinculados con el desarrollo rural que fueron contribuciones importantes para el conocimiento de cuestiones específicas en temáticas de género y desarrollo. Pero esos estudios normalmente eran consultorías relativamente cortas que generalmente formaban parte de un protocolo regional, que abordaba estudios de caso que respondían a preguntas investigativas y metodologías formuladas por los centros, con poco margen de interpretación de la información más allá de los

objetivos institucionales para los cuales había sido requerido. Para Ecuador los temas que se privilegiaron fueron los de la seguridad alimentaria, la agroforestería y la biodiversidad durante la década de los 90.

Sin embargo, desde los ámbitos locales y a diferencia de lo que ocurría con las investigadoras extranjeras, no se abordó la articulación entre género y etnicidad en el discurso del desarrollo, a pesar de que las mujeres indígenas fueron sujetos priorizados de intervención estatal o paraestatal. Desde los campos de la historia y la sociología, pero también desde los ámbitos no académicos del desarrollo y del activismo, se produjeron textos y documentos que se aproximaron a los liderazgos de las mujeres (Prieto, 1998; Pequeño, 2009) en tanto fueron liderazgos fraguados por la agencia de las propias mujeres pero que contaron con la ayuda de los proyectos de desarrollo.

Para la década de los 80¹¹⁸ y los 90, además de los cada vez más agentes de desarrollo que operaban en las zonas rurales, un buen número de antropólogas extranjeras llevaron a cabo investigaciones y se acercaron a las diversas realidades de mujeres de las zonas rurales de la sierra ecuatoriana, lo que produjo un amplio y diverso conocimiento. Su propósito era conocer cómo vivían, qué estrategias utilizaban en sus vidas diarias para trazar el contorno específico de las relaciones de género. De esta manera, Ursula Poeschl (1985), Mary Weismantel (1994), Sarah Hamilton (1998), Mary Crain (2001) o Michel Perrin y Marie Perruchon (1997) desvelaron en sus trabajos cómo se manejaban las relaciones de género en diversos contextos socio-culturales. En esos estudios emergieron las estrategias y las voces de mujeres indígenas que aparecían negociando con gran flexibilidad y creatividad sus roles de género en contextos concretos, a la vez que se revelaba su fuerte papel protagónico (Poeschel, 1985), aunque también se desvelaban situaciones de fuerte desigualdad y violencia.

Ecuador se convirtió en un escenario ideal donde indagar el entramado entre la intersección de las desigualdades de género, clase y etnicidad, focalizándose en la mayoría de los casos los estudios en las mujeres indígenas. Ese sesgo, así como las

¹¹⁸ Muriel Crespi llevó a cabo en el año 1976 una investigación pionera sobre liderazgos de mujeres y su imbricación con el sindicalismo rural en antiguas haciendas estatales de Cayambe, al norte del país pionero de Kristi Anne Stolen (1987).

relaciones jerárquicas entre la academia del norte y la academia local reproducirá entonces la mirada metropolitana del "otro exótico".

Algunas de esas investigaciones alimentaron el debate que hasta hoy perdura entre quienes defienden una condición más igualitaria de las comunidades indígenas andinas, legado de su pasado precolonial, frente a posiciones que destacan cómo la violencia de género es intrínseca a las culturas indígenas. Así, los resultados de esas investigaciones permearon los discursos de las feministas, los del desarrollo y los de las propias organizaciones indígenas, pero en ningún caso se articularon a las respuestas de las mujeres ante los proyectos de desarrollo.

En los estudios de caso que presento en los siguientes capítulos profundizo en la manera en que se gestaron y se llevaron a cabo esas imbricaciones del género con los proyectos de desarrollo rural en dos zonas de la sierra central. Quisapincha, en la provincia de Tungurahua, y Toacazo, ubicada en la vecina provincia de Cotopaxi, a pesar de encontrarse a apenas 60 km de distancia ofrecen la posibilidad de contrastar dos procesos radicalmente distintos adoptados por las mujeres indígenas ante el desarrollo. Las mujeres negociaron, se apropiaron o rechazaron los proyectos de desarrollo según les convino.

3. Quisapincha

3.1. Trabajo de campo

Cuando llegué a Quisapincha¹¹⁹ para empezar mi trabajo de campo, en los Andes centrales del Ecuador, corría el mes de junio de 1999. El feriado bancario de marzo había dejado al país en ascuas: los ahorros depositados en los bancos fueron secuestrados por un decreto gubernamental del entonces presidente Jamil Mahuad y en julio proliferaron levantamientos y protestas contra las medidas de ajuste estructural implementadas por el Banco Mundial por parte de los indígenas y de algunos gremios urbanos, como los taxistas¹²⁰.

Esos acontecimientos aceleraron el éxodo migratorio hacia España de muchos/as ecuatorianos/as iniciado a mediados de la década¹²¹.

Por eso, cuando aterricé en las comunidades quichuas de la parroquia de Quisapincha, la vida era todo menos rutinaria. El Centro Andino de Acción Popular (CAAP) me había contratado para hacer de asistente de investigación del sociólogo Andrés Guerrero¹²². Mi tarea consistía en recopilar testimonios y averiguar los entresijos de un episodio que dos años atrás había acaecido en esa parroquia y cuya repercusión mediática había hecho famoso al lugar: el linchamiento de las Brujas de Calhuasig¹²³.

En julio de 1997 unas supuestas “brujas” que trabajaban en la ciudad de Ambato, fueron secuestradas por los comuneros de Calhuasig Grande. Las dos mujeres habían cobrado sus servicios como mediadoras de “San Gonzalo Chiquito” ante los comuneros que aparentemente habrían sido brujeados y habían enfermado. Cuando uno de ellos murió, tras haber realizado cuantiosos pagos a las supuestas brujas, la

¹¹⁹Quisapincha se encuentra en la Sierra Central, en la provincia de Tungurahua, cuya capital es Ambato y de la cual Quisapincha dista unos 20 km. En la Sierra, una de las tres zonas físicas que configuran el país (junto a la costa y la Amazonía), hay una fuerte presencia indígena quichua. Actualmente los indígenas quichuas se distribuyen a lo largo de zonas rurales y urbanas tanto de la sierra como de la costa y de las tierras bajas por las migraciones laborales y las colonizaciones que se intensificaron después de la Reforma Agraria, en 1964.

¹²⁰ En Quisapincha ese levantamiento se materializó en los páramos del Pilisurcos. Los indígenas se tomaron las antenas de televisión y las repetidoras que están ubicadas en esa zona. Eso causó gran conmoción en la opinión pública del país.

¹²¹ “La dolarización de la economía ecuatoriana decretada por el gobierno de Jamil Mahuad en 2000 se vio reflejada en el creciente número de emigrantes. La información al respecto es muy inexacta, pues algunos afirman que más de dos millones de personas dejaron el país entre 2000 y 2008. El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador (INEC), por su parte, reporta la salida de 860.344 ecuatorianos en el mismo periodo, de una población total de 13.74 millones de habitantes.” (Cardoso y Gives, 2019: 122).

¹²² El Centro Andino de Acción Popular, CAAP, me contrató inicialmente para realizar la investigación de campo de mayo a septiembre de 1999. Al final, mi estancia se prolongó hasta inicios de noviembre. El CAAP es un centro de investigación y acción que lleva tres décadas trabajando en el país y que publica trimestralmente la revista “Ecuador Debate”.

¹²³El 13 de diciembre del 2020 se estrenó en el programa Crónicas Urbanas de Ecuavisa, la recreación de los hechos bajo el nombre de “Las brujas de Calhuasig”. https://www.youtube.com/watch?v=mUC2Gx_2kdA

comunidad, con sus dirigentes al frente, decidió poner fin a lo que consideraron una estafa. Fueron a la ciudad en busca de las supuestas brujas y las llevaron a Calhuasig con la intención de aplicarles la “justicia con las propias manos”. En lugar de lincharlas, como pretendían los comuneros, y después de varias negociaciones entre los dirigentes y las autoridades, acabaron siendo ortigadas en la plazoleta de la comunidad. La llegada masiva de medios de comunicación y su posterior difusión de los acontecimientos tergiversó los acontecimientos, ofreciendo una imagen de indios salvajes, quemadores de brujas¹²⁴.

Ese “acontecimiento” podría ayudar a entender cómo los y las indígenas ecuatorianos habían utilizado distintas estrategias de denuncia, esta vez ante los medios de comunicación, de su situación de marginalidad por parte del Estado y en un momento de fuerte repliegue de éste. En palabras de Guerrero “el grupo comunal se defendía de la dominación; demarcaba un territorio de resistencia” (Guerrero, 2001: 485).

Tanto los grandes acontecimientos que vivió Ecuador en el 1999, como los pequeños sucesos de la vida cotidiana, modificaron los tiempos y los rumbos de la investigación para la que había sido contratada, y finalmente me quedé tres meses más del tiempo previsto.

Para mi entrada a la zona conté con el respaldo de la ONG que trabajaba en Quisapincha por ese entonces, la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, CESA, de larga trayectoria en la sierra. El personal técnico me acompañó a conocer la zona (desde las comunidades bajas de frutales hasta los páramos y pajonales más remontados) y me brindaron los contactos necesarios para instalarme en el centro parroquial y poder realizar la investigación. Pero fue la COCIQ, la Corporación de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Quisapincha fundada a inicios de la década de los 90 y con sede central en la cabecera parroquial, la que se convirtió en mi principal interlocutora durante toda mi estancia. Sus jóvenes técnicos, y los y las dirigentes de la zona me abrieron de manera muy generosa las puertas de la organización y de sus comunidades.

¹²⁴ Para un análisis de las connotaciones políticas del suceso ver el artículo de Andrés Guerrero: “Los linchamientos en las comunidades indígenas. ¿La política perversa de una modernidad marginal?”, Revista Ecuador Debate, nº 53, Quito, agosto 2001.

Durante mis primeros días de trabajo de campo en 1999, mi tarea consistió en levantar el estado de la cuestión de los incipientes grupos de mujeres que existían en la zona y que estaban demandando o ejecutando proyectos de desarrollo. Ese era el encargo establecido con CESA como contraparte para que yo pudiera “entrar” sin problema a los espacios organizativos de la ONG, a las comunidades y a la COCIQ.

En esa negociación se dibujaba cómo funcionaba el poder y cómo se daban las relaciones de “reciprocidad” entre las agencias de desarrollo¹²⁵ y las comunidades indígenas. A veces tenía la sensación de que las ONG se disputaban entre ellas el territorio y que existía, sobre éste, mapas de radios de acción, zonas de influencia, según las agencias y las financieras que operaban. Mi entrada en la zona, de hecho, tuvo que ser primero supeditada a aprobación por parte de CESA y, después, fui presentada con su aval a la organización indígena.

Pero también el encargo ponía de manifiesto el desconocimiento que CESA, después de casi cuatro años que operaba en la zona, tenía de la vida de las mujeres. No era casual que la toma de conciencia de esa ignorancia se diera en un momento en que las agencias pedían trabajar con ellas como requisito para seguir financiándolas.

El trabajo que debía realizar me llevó en 1999 a conocer a las mujeres indígenas de las 18 comunidades de las tres zonas -baja, media y alta- que junto a los 12 barrios constituyen la parroquia. Entre 2004 y 2008, las visité durante cortos períodos de tiempo.

En el año 2016, conseguí regresar para una estancia larga con el objetivo de re-encontrarlas y entrevistarlas de nuevo. Además de visitar los lugares y comunidades que había conocido en 1999, busqué y entrevisté a agentes y personas que, de una u otra manera, estaban relacionadas con la historia del desarrollo en Quisapincha.

En el siguiente capítulo esbozo un acercamiento a la historia de Quisapincha siguiendo el hilo de la llegada de los proyectos y las organizaciones de desarrollo. Aunque hay escasos estudios etnográficos que tracen el carácter histórico y

¹²⁵ Mi negociación me recordaba a la manera en que las comunidades indígenas debían trabajar de forma gratuita (“en minga”) como contraparte a los recursos ofrecidos por las ONG. Pero, sin embargo, los y las técnicas de las ONG trabajan siempre por un salario y en horario convenido lo que marcaba de manera clara las diferencias de status.

etnográfico de esos procesos (Bretón, 2012: 108), todavía existen menos que lo hagan teniendo en cuenta a las mujeres.

La falta de etnografías y estudios históricos de la zona me obligó a realizar varias entrevistas a gente conocedora de la zona y a cruzar los testimonios y contrastarlos con los pocos datos que existen y que he encontrado en artículos, planes de desarrollo, informes de las ONG y memorias de las organizaciones indígenas. De ahí la necesidad de este capítulo que esboza un mínimo contexto de la zona enlazado con el despliegue de proyectos. Todo eso a partir del cruce entre la documentación arriba mencionada con los testimonios recopilados.

Este capítulo dialoga con el siguiente, en el que son las mujeres las que dan la réplica a las memorias “oficiales” de esas intervenciones.

3.2. Un poco de historia

La parroquia de Quisapincha¹²⁶, en la provincia de Tungurahua, está ubicada apenas a unos 20 kilómetros de Ambato¹²⁷, una de las más prósperas y dinámicas ciudades de la sierra ecuatoriana, en el corazón de los Andes ecuatorianos. Pero la carretera de curvas y subidas pronunciadas que hay que salvar para llegar hasta ella crean la sensación de que la ciudad está mucho más lejos. A medio camino entre lo urbano y lo rural, entre lo moderno y lo antiguo, Quisapincha se encuentra en un lugar liminal entre los altos páramos y la ciudad.

En el año 1999, cuando llegué por primera vez, calles de tierra, casas antiguas, chicherías le daban un aire homogéneo, de pueblo rural detenido en el tiempo. La plaza, con la feria de animales, frutas y verduras de los domingos, se llenaba del bullicio de los compradores y vendedores de las diferentes comunidades y barrios de la parroquia.

¹²⁶ Su fundación civil fue el 19/05/1861 y su fundación eclesiástica en 1732. Es la parroquia más antigua de Tungurahua. Parece ser que el término Quisapincha procede de los vocablos quichuas “Quimsa”, tres y “Punlla”, días. Tres días es justamente lo que se tardaba para llegar a Quito desde Quisapincha. Por este lugar pasó Pedro de Alvarado en 1534 en su camino a la conquista del Reino de Quito, y donde acampó con sus tropas.

¹²⁷ La población de Tungurahua es de aproximadamente 590.600 personas, según la proyección demográfica del INEC para 2020, siendo la séptima provincia más poblada del país. La población de su capital, Ambato, sería de 342.529 personas.



La Plaza de Quisapincha a finales de los 90.
Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.

Pero actualmente, los edificios modernos - de hasta tres y cuatro plantas, acristalados y desafiantes- contrastan con las casas de aire colonial venidas a menos. Calles asfaltadas conviven con veredas y caminos de tierra; tiendas sofisticadas con pequeñas casuchas de tablitas de madera donde servirse *almuercitos*; carteles que anuncian sindicatos agrarios hace décadas extintos con grandes almacenes para turistas. El mercado ha aumentado los espacios de venta, y en la plaza ya no se vende en el suelo sino en paradas con toldos de color azul, y hasta un grupo de vendedoras asociadas de diferentes comunidades visten de uniforme.



Vendedoras en la feria del domingo, en el 2016.
Fotografía de Jordi R. Renom.

El mercado ha ido creciendo tanto, que se ha logrado construir un recinto moderno para la venta diaria de productos agrícolas y de comidas. Algo inaudito en la provincia que revela la importancia creciente del mercado de productos del campo en Quisapincha.

También en las comunidades se percibe una mezcla abigarrada de construcciones de distintas épocas y materiales, muchas veces producto de una migración que ha

ido creciendo exponencialmente desde las últimas décadas. Muchos migrantes quieren dejar huella de su supuesto éxito migratorio en sus comunidades levantando grandes y ostentosas viviendas, aunque después las casas queden abandonadas a su suerte, convirtiéndose muchas veces en despojos. Así, la vida en las comunidades se ha transformado en las últimas décadas mostrando estrechos vínculos con la vida urbana, mientras que en las ciudades existe una amplia variedad de formas que constituyen, como señalan Bretón y Kingman, "modernidades paralelas" o "alternativas" (Bretón y Kingman, 2016).



Mezcolanza de tipos de construcciones: chozas de adobe y casas de concreto. Los caminos enlodados dificultan el acceso a las comunidades. Junio del 2016. Fotografía de Jordi R. Renom.

El nombre de la parroquia le viene dado por el grupo de indígenas, los Kisapinchas¹²⁸, que poblaban en el siglo XV las tierras fértiles, de clima más benévolo, donde se había levantado históricamente la ciudad de Ambato. Con la llegada de los primeros colonizadores españoles, los Kisapinchas, pertenecientes al tronco común de los Panzaleos, habrían huido hacia las montañas de la Cordillera Occidental, escapando así de la obligación de las encomiendas, los obrajes y los batanes impuestos con la colonia en la ciudad. Los mestizos y criollos descendientes de los colonizadores, ante la constante necesidad de tierras aptas para el cultivo, fueron desplazándose hacia los contrafuertes andinos y empujando hacia las tierras de más altura a los indígenas. Un buen número de Kisapinchas lograron mantenerse en sus nuevos territorios libres de las haciendas que se fueron conformando tras la colonia (Ospina, 2010).

¹²⁸ La grafía "k", propia del quichua, distingue el nombre de Kisapincha (referido al colectivo indígena) de Quisapincha (referido a la parroquia).

Alberto, un dirigente histórico de la zona, recupera esa memoria transmitida oralmente y recogida en los documentos de la organización indígena, y que cuenta de un tronco y un territorio común, desgajado violentamente tras la colonia.

Nosotros venimos de una raíz ancestral. Como los pueblos Panzaleos, Kisapinchas, Puruahues... Somos los que hemos estado aquí de los primeros, antes de la conquista de los incas, antes de la invasión española. Venimos de una raíz desde Panzaleo. Todo lo que es ribera del Río Píllaro, Izamba, lo que es río Ambato, la ciudad de Ambato, todo lo que ahora es Martínez, Atahualpa, Unamucho, y la organización UNOCANT, y Pasa, eran un solo territorio. Cuando vinieron los invasores nos invadieron, y con la ley de la colonia vinieron a separarnos¹²⁹.

La poca información que existe de los indígenas de Quisapincha da cuenta de varias sublevaciones violentas (Peñaherrera, Costales y Jordán 1961: 173). Llama la atención la virulencia con que se describe el ataque a los españoles y el papel jugado por algunas líderes mujeres. La narración oral rescata con curiosa exactitud las fechas y no escatima en describir con crudeza los acontecimientos:

El año 1780 un 8 de enero, llega el trago desde la fábrica de Guayaquil a Quisapincha. Y los indígenas se levantan: ‘- Que nosotros no queremos trago, porque con esto nos van a matar.’ Porque eso ya sabían, entonces ellos rechazaron. Vinieron los alguaciles, los ejércitos en esa época diciendo que al cura está matando, que el cura pide auxilio al gobernador de Ambato, y envía acá. En eso ya hubo la persecución y un 18 de enero hubo ahorcamiento aquí en la plaza. Cogieron a seis personas, incluida Rosa Quinapanta. La mujer indígena le sacó el ojo a un español, comió el ojo de un español. Por eso fue ejecutada, ahorcada en la plaza. Y las cabezas fueron puestas en Palama, en la salida de Ambato, en diferentes partes¹³⁰.

Ante la gran rebelión acaecida, acudió el pacificador Solano de Salas quien declaró que los kisapinchas “poseyendo las más pingues y dilatadas tierras de esta jurisdicción y estando remontados independientes de los españoles son con este motibo los de genio más rústico, bárbaro y atrevido” (Moreno, 1985: 248).

Hasta ahora los indígenas de las zonas altas recuperan esta historia para justificar su emplazamiento en las comunidades más alejadas del centro parroquial y su condición de indios libres y resistentes a las imposiciones de la colonia. También los mestizos utilizan ese relato para remarcar el carácter rebelde de los y las indígenas de altura, y trazar así una nítida frontera entre unos y otros, entre “salvajes” y “civilizados”.

¹²⁹ Entrevista a Alberto T. en Quisapincha (02/04/2016).

¹³⁰ Entrevista a Alberto T. en Quisapincha (02/04/2016).

Hacia la mitad del siglo XX, las grandes haciendas de Tungurahua se habían ido desmembrando, dando paso a un gran número de propiedades medianas y minifundistas de indígenas y mestizos que producían para el mercado. Además, las pocas haciendas que en 1940 tenían entre 160 y 1.100 hectáreas estaban concentradas en tres cantones: Patate, Píllaro y Pelileo. Esa progresiva división de tierras marcó dinámicas y procesos muy distintos a las del resto del país, donde las haciendas continuaron siendo poderosas hasta el último tercio del siglo XX. Otro rasgo característico de Tungurahua y que la diferencia del resto de provincias de la sierra centro-norte del país es que incluso las grandes y medianas haciendas no basaban la producción en la relación servil del huasipungo. Un estudio de 1954 constata que esta forma de trabajo no llegaba al 2 % en las explotaciones agrarias de la provincia, el 0,8 % de su superficie total. A mediados de los años 70, solo quedaban 134 haciendas con más de 100 has, cifras muy diferentes a la de las otras provincias serranas¹³¹.

Quisapincha es, por tanto, una zona con pequeñas haciendas en las zonas más fértiles y cercanas al centro parroquial, mientras que en la mayoría de comunidades surgidas a su alrededor vivían indios libres, es decir, indios que no estaban sujetos al huasipungo ni a otras formas de trabajo servil y subordinado a patrones y gamonales.

Esta condición marca grandes contrastes con las provincias vecinas, como Chimborazo o Cotopaxi, donde las haciendas sí tuvieron un peso fundamental, así como la posterior Reforma Agraria y los procesos de disolución de las grandes propiedades, ya fuera a través de las luchas campesinas o a través de la mediación del IERAC, para compras o intermediaciones que les facilitaron acceder a lotes de tierras. Esos procesos marcaron también pautas diferenciales en el nacimiento y crecimiento de la organización indígena de Tungurahua. Por eso, las luchas por tierras que se dieron en momentos y lugares muy concretos en la provincia, ejercieron más bien como momentos aglutinadores de la acción social, como sucesos con peso simbólico para articular a los y las indígenas de la zona. El Movimiento Indígena de Tungurahua se articuló, en cambio, a las luchas en contra de diversas

¹³¹ Datos recogidos en "Testimonios sobre los procesos históricos de los movimientos indígenas y campesinos de Tungurahua MIT-MITA-AIET (2009).

formas de exclusión, maltrato, racismo y por la reivindicación de los derechos indígenas.

Pese al menor peso de las haciendas y al hecho de poseer tierras propias, los indígenas de Quisapincha y de las parroquias vecinas del noroccidente de Tungurahua han presentado durante las últimas décadas los peores indicadores económicos y sociales de la provincia. Uno de los factores claves que explicaría esa situación es el mínimo tamaño de las parcelas familiares, su deterioro por el uso de componentes químicos y su ubicación, muchas de ellas en laderas de difícil explotación. Además de la falta de tierras, existe en verano escasez de agua que provoca que no se puedan dar cultivos estables.

Como resultado, la población con Necesidades Básicas Insatisfechas en Quisapincha se eleva al 85,49 %¹³² y la cifra de población considerada pobre sería de 11.055 personas para una población de 12.932 personas (Plan de Desarrollo y Ordenamiento de Quisapincha, 2015).

Esa situación contrasta con la situación general de Tungurahua, justamente la provincia con los mayores índices de igualdad y riqueza repartida de toda la sierra (Ospina et al.: 2003). La razón es que Tungurahua, con gran diversificación de actividades, habría convertido los excedentes agrícolas en dinero efectivo mediante la creación de nichos productivos – de *chompas*¹³³, pantalones o zapatos- y el control de las redes distributivas y comerciales de esos productos. Mientras que en Quisapincha, debido al nivel crítico de producción individual, no se habría logrado generar excedente para introducir mejoras en la producción y distribución del sector manufacturero hasta muy tardíamente y con ayuda externa (Ospina et al.: 2003: 69). Por el contrario, el trabajo por cuenta propia de los y las artesanas de alguna manera permitiría asegurar la alimentación familiar y mantener la dedicación al cultivo en la tierra.

Además, las sucesivas crisis golpearon gravemente al sector. La dolarización vivida en el año 2000, por ejemplo, implicó el aumento de los precios de venta y comportó una escalada hacia la baja de su competitividad ante productos similares

¹³² Tungurahua tendría unas cifras de población con Necesidades Básicas Insatisfechas de 49,51 % y Ambato de 57,02 %.

¹³³ Chompa es chaqueta en Ecuador y en varios países de América Latina. Vendría de la palabra en inglés jumper, chaqueta usada por marineros.

procedentes de otras zonas¹³⁴, por lo que la situación de pobreza de muchos artesanos y artesanas tanto indígenas como mestizos aumentó y elevó el número de migrantes hacia otros países, principalmente Estados Unidos, España e Italia.

3.3. Diferencias entre comunidades

Cuando llegué a Quisapincha a finales del siglo XX vivían en la parroquia algo más de 8.000 personas. En el centro poblado residían mayoritariamente las personas que se autodefinían como mestizas, mientras que en las comunidades se asentaba la población indígena. 20 años más tarde la población tiene un crecimiento muy destacable. Según los datos estadísticos proyectados de población del Instituto Nacional de Estadística de Ecuador (INEC), Quisapincha bordearía actualmente los 14.000 habitantes, repartidos entre los 12 barrios urbanos del centro parroquial – 4.425 habitantes- y las 18 comunidades de la zona rural -casi 10.000-.



En esta casa, una de las más antiguas de la parroquia ubicada en el Calvario, es donde residí con mi familia durante el período de trabajo de campo comprendido entre febrero y junio del 2016. Su ubicación en los caminos de tierra que llevan a las comunidades de la zona baja fue óptima para entender los límites de lo urbano y lo rural en Quisapincha, así como permitir una conexión ágil con la zona baja. Fotografía: Jordi R. Renom.

Sin embargo, ahora muchos indígenas que han ido a vivir al centro poblado se autodefinen como mestizos, trastocando la aparente división espacial entre urbano mestizo versus rural indígena. En el censo del 2010, el 70,86% de la población se autoidentificó como indígena, mientras que el 26,90% lo hizo como mestiza. El 50

¹³⁴ Según el Plan de Desarrollo y Ordenamiento de Quisapincha de 2015: "Esta actividad artesanal también en este momento atraviesa una situación de falta de demanda ya sea por no ser competitivos con calidad y precios o porque existe competencia dentro de la misma provincia."

% de sus pobladores declaraba que se dedicaba a la agricultura, mientras que el 25 % se definían como artesanos textiles, aunque es común que en muchos hogares ambos oficios se complementen, como observé durante el trabajo de campo.

Las comunidades a su vez se dividen en tres zonas - alta, media y baja- que presentan, además de diferencias geográficas, históricas y características propias.

Las comunidades de la zona alta se extienden entre los 3600 y los 3800 metros, y se abren en abanico de lomas casi verticales, retaceadas en pequeñas parcelas de verdes infinitos, donde se cultivan papas, ocas, melloco, mashua y cebolla. Es la zona más extensa y la que se mantuvo aislada en relación al centro parroquial hasta prácticamente la llegada de la carretera en el año 1992, que facilitó el acceso a los mercados de trabajo y el comercio.



Vista parcial desde Calhuasig Grande de las comunidades de la zona alta, Illahua Chico e Illahua Grande donde se observan las tierras extremadamente retaceadas. Al fondo, los páramos de Pilisurcos.
Fotografía: Jordi R. Renom.

Esta zona, a mayor altura y distancia del centro, está resguardada por quebradas que, antiguamente, eran salvadas por caminos empedrados que durante los meses de invierno se volvían intransitables. Así, en la época de lluvias, la comunicación con el centro urbano era casi siempre a través de los *chaquiñanes*, pequeños senderos que atravesaban lomas y quebradas, y por donde circulaban las personas, los productos para la venta y los animales. En esta zona, agentes censales, representantes del gobierno, maestros, curas... tuvieron vetado su ingreso hasta prácticamente la década de los 70. Como recuerdan los mayores del lugar, si alguien pretendía entrar a las comunidades de arriba, era recibido con palos y azadones,

mientras los sonidos de las bocinas retumbaban por las laderas avisando de la incursión de personas ajenas. Varios testimonios describen esa zona como un espacio prohibido, resguardado del poder de los mestizos y del Estado, al que no se podía acceder bajo ningún pretexto. El antiguo teniente de Quisapincha, Guillermo Vela, recordaba en 1999 que "allá, allá no podía entrar nadie, absolutamente nadie, aquel que acudía a la entrada era bañado, ortigado y así, perseguido."¹³⁵ La zona alta era entonces un espacio particular de poder indígena, fuera de la esfera de los ciudadanos mestizos y de la esfera pública del Estado.

Esta zona mantiene el quichua como lengua de comunicación y es concebida como el "refugio" identitario de los Kisapinchas: es ahí donde se habrían mantenido las formas más genuinas de la construcción de casas, de las pautas de alimentación o de la celebración de ritos y fiestas. Pero también la conservación de la lengua y de las ropas propias de la zona, como el *anaco*, la *balleta* o el *sombrero* para las mujeres, y el sombrero y el poncho rojo para los hombres. Tanto la lengua como el vestido se habían convertido en los marcadores más distintivos de esa "identidad" indígena. El cultivo en pendientes, la erosión, el desgaste por la falta de descanso de la tierra y el parcelamiento de las tierras en superficies cada vez más pequeñas ha provocado durante las últimas décadas que la explotación de las tierras escale hasta llegar a las zonas de páramo, poniendo en riesgo las fuentes de agua y ciertas especies de plantas. Por lo mismo, es la zona que expulsa de forma más lacerante hacia la migración a sus habitantes. Desde la década de los 50 del siglo pasado hacia la costa del país, pero desde inicios del siglo XXI mayoritariamente hacia los Estados Unidos¹³⁶.

La zona media ha ido creciendo hacia el este, desde los contrafuertes del pueblo mestizo y escalando también hasta las faldas del páramo. Su cercanía al centro parroquial ha provocado que ya apenas se hable quichua. Muchos jóvenes de la zona media lo entienden, pero son incapaces de contestar. En palabras de una joven de Cachilvana, "ya no sé regresar"¹³⁷. La lengua es concebida entonces, de manera metafórica, como un camino de ida, pero ya no de vuelta. En las comunidades de

¹³⁵ Entrevista a G. Vela en Quisapincha (28/08/1999).

¹³⁶ Aunque esa pauta de desplazamiento se fue extendiendo a las zonas durante los siguientes años y continúa hasta el presente como se podrá inferir de las entrevistas.

¹³⁷ Conversación con Juliana T. en Ambayata (Julio de 1999).

Puganza y de Putugleo existieron haciendas, pero la mayoría de sus terrenos fueron comprados por los mismos indígenas que trabajaron al partir, como mayordomos o mayores, como *yanaperos*¹³⁸, o *huasicamas*¹³⁹.



Vista desde la zona baja hacia las lomas de las comunidades de la zona alta, con el Chimborazo de fondo. Fotografía: Jordi R. Renom.

Hacia el sur, las comunidades de la zona baja disfrutaban de un clima más templado. Ocupan tierras llanas donde crecen árboles frutales, cereales, hortalizas. Es una zona que ha tenido por su cercanía y vías buenas de comunicación, un contacto muy estrecho con la ciudad de Ambato. Como en la zona media, existieron pequeñas haciendas, y algunos de sus habitantes trabajaron como peones asalariados o al partir. La Hacienda de los Cobos es la única que todavía se mantiene como vestigio de un mundo ya extinguido. Solo los “mayorcitos¹⁴⁰” conocen el quichua y algunos jóvenes ya no se reconocen ni se identifican como indígenas. De esta zona surgieron en las décadas de los 70 y 80 un grupo de dirigentes vinculados al Movimiento Indígena de Tungurahua, y en los 90, un grupo de jóvenes universitarios que se vincularon al Movimiento de Estudiantes Indígenas de Tungurahua, el MECIT. Fueron estos últimos, con sus conocimientos técnicos, los que hicieron de puente entre la organización indígena de Quisapincha y las agencias de desarrollo como veremos más adelante.

¹³⁸ Los yanaperos eran campesinos pertenecientes a comunidades situadas fuera de la hacienda. Tenían acceso a algunos beneficios a cambio de trabajo.

¹³⁹ Indígenas encargados de realizar la limpieza de una casa y otras labores rudimentarias

¹⁴⁰ Así es como llaman a menudo y con mucho respeto, a la gente de edad: “los mayorcitos”.



Carretera que lleva a Condezán, Chumalica y Quindialó, con el Tungurahua al fondo. Fotografía: Jordi R. Renom.

Las tres zonas tienen historias distintas marcadas por su relación con el centro parroquial y la vivencia de más o menos aislamiento con el mundo urbano. Las migraciones de los hombres más jóvenes de las tres zonas hacia la costa - en las plantaciones de palma, arroz, o plátanos-, las salidas semanales para vender en mercados y ferias o las relaciones de prestameros¹⁴¹ trazaban intercambios cotidianos entre indígenas de comunidades y mestizos. Eran relaciones que saltaban la bisagra étnica trazada por aparentes fronteras rígidas e insalvables en los discursos y los imaginarios.

3.4. Mestizos versus indígenas

Si la mayoría de indígenas de Quisapincha se habían librado de las formas serviles del huasipungo de la hacienda, eso no les evitó vivir otras formas de abuso por parte de los mestizos del pueblo. Y aunque las comunidades libres no estuvieron bajo la forma del concertaje, sucumbieron ante otras relaciones de dependencia y dominio, parecidas a las que Burgos describió en Chimborazo y que conceptualizó como “colonialismo interno”¹⁴². Así, en Quisapincha, esas relaciones de abuso se daban en los mercados bajo el *arranche*¹⁴³ de productos, en las fiestas y rituales bajo las formas de compadrazgo y de pago de fiestas, a través de las deudas contraídas para

¹⁴¹ En la página web de la CONAIE donde se describe a los kisapinchas, se señala que conservan esta práctica “que consiste en el ‘préstamo’ de la fuerza de trabajo en caso de que una familia requiere realizar trabajos fuertes como siembra, cosechas, construcción de viviendas, etc.; para este trabajo se suman, familiares, vecinos o compadres; se ‘prestan la mano’ para realizar estos trabajos en la conocida minga comunitaria”. <https://conaie.org/2014/07/19/kisapinchas/>

¹⁴² Hugo Burgos fue uno de los primeros antropólogos en Ecuador que estudió las relaciones interétnicas entre indígenas y mestizos. Su investigación en Chimborazo a finales de los 60 tomó el concepto de “colonialismo interno” de Aguirre Beltrán que nos puede servir como puerta de entrada para entender las relaciones en Quisapincha.

¹⁴³ Arrancar o quitar con violencia una cosa a una persona.

la compra de alcohol en las numerosas cantinas del pueblo. La vida se articulaba entonces en la disputa de tierras, trabajo y respeto entre indígenas y mestizos:

Bajo del zapato los mestizos tenían a nuestros abuelos. Ordenaban los mestizos por no trabajar ellos. Ellos no cogían ni azadones, ni palas, ni machetes. A nosotros mandaba que limpie carreteras, la acequia y, si no iban, cogían preso al teniente. [...] Porque antes, sí se dio terrible maltrato contra nuestros antepasados. Y verdaderamente me duele. Desde esa historia viene la ideología, ha venido así. Han transcurrido largos años, pero no se ha cambiado¹⁴⁴.

Francisca llegó con su familia a Quisapincha a finales de los años 60 procedente de la provincia del Carchi para instalarse a vivir en el centro parroquial. Recuerda la sorpresa y el estupor que le causó ese tipo de relaciones:

La gente (indígena) de arriba más trabajaba (en ese tiempo) aquí como esclavos. A ver, yo te doy esto para la fiesta, así en suces en ese tiempo, pero me trabajas todo el año para mí: en agricultura, el terreno, arreglando la casa, la leña, la hierba... cosas así¹⁴⁵.

Compadrazgos, deudas, favores, obligaciones, trabajos forzados... eran formas de abuso hacia los indígenas y orquestadas entre el teniente político, el cura y los cantineros. Pero era la Iglesia quien articulaba todo ese engranaje a través de las fiestas religiosas extendidas a lo largo del calendario anual: la Virgen del Quinche, San Antonio, el Pase del Niño, los Reyes, la fiesta de los Toros... Para *pasar* las fiestas eran nombrados diferentes cargos por parte de los curas. Los indígenas estaban convencidos que, si cumplían con los santos, serían recompensados con buenos cultivos y más animales, acatando así el precepto de reciprocidad: dar para recibir. Anita recuerda que cuando su padre fue nombrado prioste, los grandes gastos que invirtió en la fiesta él creía que serían recompensados de la misma manera porque “solo ha sabido creer en las imágenes, en los ídolos, (para) hacer la fiesta. Y por medio de eso, el producto da abundancia y los animalitos tiene al alcance”¹⁴⁶.

Bajo la amenaza de entrar en conflicto con los poderes divinos, los indígenas estaban obligados a correr con los gastos de días y días de fiesta, ya fuera vendiendo o endeudándose. Desde la alimentación de cientos de invitados al ornato de santos, vírgenes y Niños; desde las bandas de música al suministro generoso de alcohol.

El sacristán era quien denominaba alcaldes, priostes, diputados para la fiesta. El ‘indio nombrado’ tenía la obligación de cumplir lo que decía ‘Taita Cura’. Decía el cura

¹⁴⁴ Entrevista a Juan T. (22/02/2016).

¹⁴⁵ Entrevista a Francisca G. en Quisapincha (27/12/2015).

¹⁴⁶ Entrevista a Anita I. (06/04/2016).

que es obligación. Si no, le castigaba Taita Diosito. Era ley. Sino lo hacía, los demás le insultaban, le hablaban. 'Cómo vamos a quedar que no hace la fiesta'. Y tenía que sacar la plata de donde fuera. Vendiendo terrenos, vendiendo hijos. [...] Se gastaban por millones, pobres indígenas [...] y quedaban pobres con esos gastos formidables¹⁴⁷.

Pero, además, los curas cobraban por oficiar todos los sacramentos. Francisca recuerda su sorpresa al descubrir esos "pagos" desmesurados en trabajos a los que eran obligados los indígenas para ser casados, por ejemplo.

A los indígenas, el sacerdote, antes de casarse, les hacía barrer la plaza, la iglesia. Venían para que los case, pero primero: corten hierba, cuiden los animales, deshieren las sementeras. Les hacía trabajar ocho días primero, antes del matrimonio¹⁴⁸.

Los pagos recaían a menudo en los cuerpos de las mujeres indígenas. Ellas eran obligadas a trabajar gratis en la casa durante varias semanas y, según varios testimonios tanto del centro parroquial como de las comunidades, a veces eran obligadas a mantener relaciones sexuales con el cura. A ojos de todo el mundo la violencia hacia las mujeres indígenas se había naturalizado.

(Los indígenas) tenían que venir a dejar a la novia un mes para que el cura enseñe las obligaciones. La tenía bañando cada día para que duerma con él. Y a los pobres que no tenían para pagar lo que ha enseñado, cobraba en lana. Pero tenía que cobrar. No regalaba ni la comidita. La comida, que le traigan los familiares. A la pobre longa¹⁴⁹ no le daba ni un bocado. Vea esos... abusos de los religiosos¹⁵⁰.

Innumerables cantinas y estancos se arracimaban alrededor de la plaza porque no se concebía fiesta sin alcohol. El trago era parte fundamental de ese dominio y de la vida cotidiana en Quisapincha, porque "la gente de aquí que tenían los estancos, era puro estancos... esa plaza apestaba los domingos a trago: dormidos en la plaza, hombres y mujeres... era una cosa..."¹⁵¹

Ante tales abusos los indígenas se replegaban en sus comunidades, convirtiendo muchas veces las lomas que habitaban en trincheras desde donde cerrar el paso a toda persona ajena a su mundo. Instalaron así un espacio de protección y resistencia frente a sacristanes, miembros de la tenencia política, profesores, agentes censales o médicos.

'¡Qué vienen a robar!', decían, y esto era lo fregado. Decían que vienen a quitarle. Toda la vida esa expresión. Ese escúpulo, que les van a despojar de los bienes que tenían

¹⁴⁷ Entrevista a Gustavo O. (28/08/1999).

¹⁴⁸ Entrevista a Francisca G. en Quisapincha (27/12/2015).

¹⁴⁹ Longos, verdugos o rocotos eran adjetivos para describir de manera muy despectiva a los indígenas hasta hace muy poco.

¹⁵⁰ Entrevista a Gustavo O. (28/08/1999).

¹⁵¹ Entrevista a Francisca G. (27/12/2015).

ellos. Eso no les gustaba. Rebeldes que eran. Era muy fregada la gente indígena. Ya bonito, había ya levantamientos al cura, ya levantamientos al secretario, ya levantamientos al comisario, ya levantamientos... hasta los que hacían de sacristanes, hasta a ellos hacían levantamientos; a un profesor que no les gustaba, levantamiento. Era por costumbre, casi cada mes, el pueblo más difícil...¹⁵²

Hasta bien entrada la década de los 70, la vida de los y las indígenas estuvieron marcadas por esas relaciones de dependencia económica, a la vez que de rechazo, para combatir el racismo que permeaba sus vidas.

Había un racismo terrible. Por parte de mestizos que humillaban a los indígenas. Por parte de indígenas que rechazaban a los mestizos como revancha de su situación. Entonces no podía entrar ningún desconocido en las comunidades. [...] En ese tiempo, todo desconocido era alguien que les iba a robar la tierra con toda la experiencia diversa que tenían¹⁵³.

Ese racismo del lado de los mestizos se hincaba en discursos esencialistas. Un antiguo teniente político de la parroquia desplegaba en 1999 sus argumentos para explicar las diferencias entre mestizos e indígenas:

Es que lo indígena... es que no tienen la misma sangre de nosotros, dicen que tienen otra sangre, cómo decir... más cálida. Esa es la situación... no razona el indígena, por más que le diga, ya no sea así, es distinto. La raza de ellos no puede... La raza de ellos estorba, no se puede hacer de controlar a esta gente indígena. No, no razonan ellos, nunca, lo menos cuando están... medio ebrios es peor. Ahí nadie les convence... ya le tratan mal¹⁵⁴.

Si en la zona alta habitaban las personas consideradas como más indígenas, y en el centro parroquial los blanco-mestizos, en las zonas media y baja había personas que se autoidentificaban como indígenas y hablaban quichua; otras que se consideraban indígenas, pero ya no hablaban quichua; finalmente los que ya no se consideraban indígenas, sino *cholos*¹⁵⁵ o mestizos.

También, entre indígenas de las distintas zonas existían distinciones. Los de la zona baja denominaban a los de la zona alta *yawarlados*, “los del lado de la sangre”, por su supuesta ferocidad, mientras que estos consideraban que los de la zona baja ya no eran indígenas porque no mantenían ni la lengua ni la vestimenta. Esas

¹⁵² Entrevista a Guillermo V. (28/08/1999).

¹⁵³ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

¹⁵⁴ Entrevista a Gustavo O. (28/08/1999).

¹⁵⁵ Palabra de origen supuestamente aymara, *chhulu*. La primera vez que aparece por escrito es en *Los Comentarios Reales de los Incas (1609-1616)* del Inca Garcilaso: “Al hijo de negro y de india, o de indio y e negra, dicen mulato y mulata. A los hijos de estos se llaman cholo; es vocabo de la isla de Barlovento; quiere decir perro, pero no es de los castizos, sino de los muy bellacos gozcones; y los españoles usan de él por infamia y vituperio.” Actualmente tiene connotaciones peyorativas.

contradicciones entre lo que las personas se sentían y cómo eran definidas mostraba la porosidad de unas fronteras constantemente transgredidas.

Sin embargo, durante los últimos años, los y las indígenas han ido arrendando y ocupando viviendas del pueblo y abriendo sus propios negocios. Algunos mestizos consideran que se han roto las reglas de separación y de respeto.

Ellos eran bien separados de nosotros... y en el trato también, pues como eran ¿no? las personas de aquí, eran 'patronitas' nomás, nos decían pues. Ahora no pues, ahora somos los 'cholos', sí, ahora 'cholos', nos dicen jajajaja... Sí, los de aquí del centro para los indígenas somos los 'cholos', pues. Claro. Y en cambio antes eran bien respetuosos pues: '- 'Patrona', 'patrona', para todo'¹⁵⁶.

Son constantes las alusiones de los mestizos a que, pese a ser vecinos y vecinas, compartir espacios y mezclarse, esas diferencias "esencializadas" continúan siendo insalvables. Son amigos, son vecinos, pero...

Sí... sí hay diferencias. Es que el mestizo es mestizo, y el que es indígena es indígena. Aquí, vea, solamente en el fútbol. En el fútbol hay equipos que son de blancos y habrá unos 5 equipos de indígenas... Más de indígenas porque somos menos los mestizos, somos menos los del centro. Pero todos les hacen así, a un lado... Ellos quieren, como decir, verse como que fueran iguales a los del centro. Pero no, nadie les toma así, en cuenta. Son indígenas, indígenas. Pueden tener dinero, pueden tener casas, lo que quieran, pero eso no les quita que son indígenas. [...] Sí tenemos amigos indígenas, pero nos llevamos más o menos. No es una afinidad. Nos relacionamos así porque como que nos toca, así porque nos conocemos, así por educación. Pero no. Sí sabemos que son indígenas, pero ahí nomás... De ahí, ellos son bien rencorosos, bien acomplejados y tratan de hacer mal a los mestizos. Hacen ya cualquier cosa con la intención de que nos vaya mal¹⁵⁷.

Por más que ya no hablen quichua, que vistan como mestizos y habiten en el centro parroquial, por más que hayan ido y vuelto de la ciudad, de los Estados Unidos, que no se adscriban a una identidad indígena, los mestizos emiten un discurso inapelable:

Pero si los de Condezán también son indígenas, son indígenas, pero ellos no quieren aceptarse que son indígenas. Sí, son más civilizados, y ellos ya se quieren poner en el grupo de mestizos. Y ellos no se visten como los de los altos, no se visten como los de las comunidades, ni reconocen ni hablan quichua. Eso es... Y son un poquito más lavaditos. Pero ellos son indígenas¹⁵⁸.

La toma de poder por parte de los y las indígenas en las instancias locales de poder de la Tenencia Política y el Gobierno Parroquial ha provocado actitudes de revancha.

¹⁵⁶ Entrevista a Miriam B. en Quisapincha (17/07/2016).

¹⁵⁷ Entrevista a Lourdes Q. en Quisapincha (17/07/2016).

¹⁵⁸ Entrevista a Miriam B. en Quisapincha (17/07/2016).

El racismo antes había más de la parroquia, de la gente mestiza. Pero ahora vemos que hay una cierta contestación, una revancha del sector indígena, y eso se refleja ahora con el gobierno parroquial. Entonces hay compañeros indígenas que dicen: ‘- No, ahora mandamos los indígenas, y los mestizos no’. Entonces sí hay esa actitud de parte y parte. Entonces nunca se van a juntar, no hay condiciones para juntar a los iguales. Claro que, en el medio informal, o sea en el día a día de la relación de la gente, aparentemente hay una relación armónica... pero ya cuando hay toma de decisiones, hay por ejemplo el acceso al poder, entonces ahí ya hay choque¹⁵⁹.

Esas construcciones identitarias, basadas en esas diferencias “étnicas” aparentemente insalvables, tendrán un peso fundamental en el despliegue de los proyectos de desarrollo como se verá más adelante.

3.5. Promesas de progreso

Fue un cura de la iglesia reformista que emergió tras el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia General del Episcopado de Medellín de 1968, Julián Torres, quien puso en jaque el ensamblaje de racismo y discriminación ejercido en Quisapincha desde la propia curia.

En 1973 el religioso fue nombrado vicario de la parroquia y desde ese año ejerció su trabajo pastoral de forma discontinua hasta mediados de los años 80. Impregnado por los nuevos preceptos de la Teología de la Liberación y en contacto directo con Monseñor Proaño, Julián defendía una iglesia con acento indígena.

Desde que inició su labor religiosa, recibió muchas críticas desde dentro de la institución por su posicionamiento, que chocaba tanto con las estructuras más conservadoras de la curia de Ambato como con la mentalidad de algunos párrocos que trabajaban en la zona:

Había dificultades muy serias. Dentro de nuestra misma iglesia, había mucha división. La mayor parte de párrocos no respaldaban porque con ese sistema anterior el aporte más grande, económico, era el de los indígenas, porque se hacían cargo de las fiestas de todo el año, y con deudas. Cuando esto disminuía, hubo reacciones¹⁶⁰.

Por su actitud crítica contra el ala conservadora de la iglesia fue destinado por el obispo de Ambato a Quisapincha para *“que sepa que es vivir entre los indígenas.”*¹⁶¹ Esa especie de castigo significó para el párroco la oportunidad de llevar a la práctica

¹⁵⁹ Entrevista a Héctor T. en Chumalica (10/04/2016).

¹⁶⁰ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

¹⁶¹ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

lo que proclamaba desde la teoría.

Antes de llegar a Quisapincha, a finales de los 60, el Padre Torres había ayudado en la conformación de las bases del incipiente Movimiento Indígena de Tungurahua, el MIT, que cristalizó en 1972. Esa pionera organización indígena de la sierra contó, además, con el apoyo de las Hermanas Lauritas, las hermanas de la Paz de Colombia, otros sacerdotes y voluntarios alemanes. Pero sobre todo fue el trabajo de varios líderes indígenas de la provincia, incluidos algunos de las comunidades de Quisapincha, el que hizo crecer un movimiento complejo y diverso. El encuentro del movimiento en la sede de Atocha, sirvió para romper el aislamiento entre indígenas de la provincia y crear una conciencia común:

En Quisapincha, el kichwa era diferente con los de Chibuleo y Salasaca porque no se comunicaban estas comunidades. Esto eran cálculos de los explotadores para que no se comuniquen. Tenían ropas diferentes Kisapinchas, Chibuleos y Salasacas; y esto era el aislamiento que vivían y lo único que ellos tenían en común eran las fiestas. Entonces la primera cosa en la reunión era ir diciendo que la situación que ustedes viven es la misma situación de ellos. (El MIT) comienza canalizando la consecuencia del aislamiento para estos problemas de los indígenas¹⁶².

El Padre Julián se impuso como tarea en Quisapincha "arrancarles a los indígenas de la explotación en que vivían. [...] Los indígenas estaban en una situación primitiva en todos los aspectos"¹⁶³. Evangelizar seguía teniendo desde esas coordenadas, y a pesar del progresismo de esa nueva iglesia, una fuerte carga paternalista y de tarea civilizatoria. Pero primero el párroco tuvo que granjearse la confianza para entrar a las comunidades. Primero en la zona baja, luego en la zona media, fue poco a poco rompiendo el miedo hasta establecer pequeños grupos de reflexión.

Mucha gente rechazaba diciendo que eso era comunismo, evangelismo o protestantismo... En Quisapincha, se ponían de acuerdo cantineros, con más de 15 chicherías que había en el centro de Quisapincha, tres bandas de música, todos ellos explotaban a los indígenas. Por eso me propuse acabar con ese sistema de fiestas de Quisapincha. [...] Hubo tres intentos de matarme, pero luego, haciéndoles cursos, reuniones, continuando con las visitas, la gente ha impedido [...] y en muchas otras comunidades hubo en ese momento reacciones, porque también presentábamos las cosas radicalmente. Pero en general, hubo mucha aceptación y el cambio ha sido clarísimo¹⁶⁴.

A Torres lo acusaron de ser comunista y evangélico, y lo persiguieron hasta casi

¹⁶² Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

¹⁶³ Entrevista a Julián T. en Ambato (10/04/2016).

¹⁶⁴ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

matarle.

El fuerte de los Levantamientos eran los compañeros de Illahuas y Calhuasigs. Ellos eran bien pegados a las fiestas de San Antonio. A las fiestas de los toros, a las fiestas taurinas. [...] Los compañeros bajaban de arriba a la misa y luego pasaban por las cantinas y regresaban borrachos. [...] El Padre Julián decía 'esto no está bien... en vez de emborracharse, en vez de dar la plata a los cantineros, vayan y compren tierritas, hagan una buena casa, eduquen a los hijos'. Entonces los cantineros decían: '- No, este es un cura evangelista, éste viene a hacer despertar, a decir que no hagan fiestas'. Porque antes había cualquier cantidad de fiestas. [...] Entonces surge el levantamiento terrible. Vienen los compañeros de Illahuas, Calhuasigs, Putugleos... comandados por el Cabildo Mayor en ese entonces... él hace de levantar a los compañeros contra el párroco. Entonces el Padre huye de la parroquia. Huye y no se deja coger. Pero él, vuelta regresa, después de unos días, vuelta regresa y sigue en la parroquia concientizando a la gente. Con lo cual ya se terminó la paciencia de los compañeros. Lo que querían es quemarlo mismo al párroco¹⁶⁵.

También entre muchos indígenas vivió actitudes de rechazo, ya que ponía en duda las prácticas religiosas a las que estaban apegados. No solo por la interrupción de las relaciones con el trago y la fiesta, con la cadena de favores y la circulación de objetos, sino también por la puesta en duda de la fe que las personas profesaban a las imágenes de santos, vírgenes y cristos.

Entonces, era otro signo de explotación, creer que las imagencitas resuelven todo. En Quisapincha había San Antonio, pero el curita que estaba, entregaba la imagen a los indígenas. Ellos, borrachos, recorrían todas las comunidades con la imagen de San Antonio, para que bendiga las cosechas y no haya heladas, no haya granizada. Entonces daba la vuelta a todas las comunidades. Y la gente le colgaba billetes en los vestidos. Venía el santo forrado de billetes, con cuyes colgados y con montón de cosas. Y el curita estaba feliz pues porque le venía muy bien. Entonces una vez cerré la iglesia, y con una persona de confianza, cogimos todas las imágenes posibles... Hay unas repisas grandes al final de la columna, y las puse arriba. Todas las imágenes arriba. Y entonces vienen el domingo: '-Cierto que tú has sido evangelista, ya has quemado las imágenes'¹⁶⁶.

Esa transformación de las prácticas las conjugaba el padre Torres con acciones para mejorar la vida de las comunidades. Así, los tres ejes sobre los que trabajó en Quisapincha, y que ya había puesto en práctica cuando ayudó a la conformación del Movimiento Indígena de Tungurahua, fueron **la concientización para organizarse, los proyectos de desarrollo y la evangelización**.

Con la creación de pequeños grupos de reflexión, empezó a dar cursos de dos o tres días para encontrar soluciones a los problemas que manifestaban los indígenas. A partir de eso, buscó fondos para construir tiendas comunales, formar asociaciones

¹⁶⁵ Entrevista a José A. en Santa Elena (11/07/1999).

¹⁶⁶ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

agrícolas y veterinarias, realizar proyectos agrícolas y ganaderos. Los primeros fondos que llegaron de la iglesia alemana se dedicaron a infraestructuras, forestación y salud. También construyeron escuelas y crearon un sistema de becas para estudiar.

Había necesidad de una directiva indígena ya como MIT. Con la directiva se comenzó la programación del trabajo. Hubo ayuda también del grupo de voluntarios alemanes, el Servicio de desarrollo de voluntarios alemanes. Con este apoyo técnico se pensó en un fondo social, para ayudar a los grupos organizados, que servía para hacer préstamos, recuperar y pasar a otro¹⁶⁷.

Adveniat¹⁶⁸ o Misereor¹⁶⁹ fueron organizaciones eclesiales extranjeras que dieron dinero al párroco para servicios sociales y maquinaria. En ocasiones tuvo problemas con algunas de las financieras porque le exigían que los proyectos fueran rentables, algo que era impensable para él dadas las situaciones de pobreza en las que se vivía en las comunidades.

También intervino la Formación Humana de Quito¹⁷⁰, pero nos hemos peleado con ellos porque era una visión capitalista. Entonces teníamos que cobrar tanto, tanto, y luego teníamos precios asequibles a la gente, con tractores, con volquetes, con todo. Y allá: ‘- No, que hay que capitalizar para que esto continúe.’ No nos importa continuar con plata, nos importa que la gente mejore y se ayuden ellos. Entonces habíamos roto con la Promoción Humana de la Iglesia, con *Catholic Relief Services*, que decíamos...¹⁷¹

3.6. Llegan los evangélicos

La “entrada” del evangelismo llegó a Quisapincha para la misma época en la que apareció el padre Julián, a inicios de los 70. Fueron los migrantes que habían salido a trabajar a la costa o a las ciudades de Quito, Tena o Guayaquil quienes, a su regreso, empezaron a promover las nuevas creencias porque “empezamos a ser más hombrecitos. Nosotros ya reflexionamos, cuando íbamos a la costa”¹⁷². Al tomar conciencia de otras maneras de ser y de hacer, intentaron promover mejoras cuando regresaban: fundar escuelas, instalar servicios básicos, como luz y agua, abrir carreteras. Cualquier persona que proponía algún cambio era entonces tildada de

¹⁶⁷ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

¹⁶⁸ Según la definición que aparece en su portal web: “Adveniat es la organización de ayuda de los católicos en Alemania al servicio de todas las personas en América Latina y el Caribe”. <https://www.adveniat.org/>

¹⁶⁹ “Misereor es la Obra episcopal de la Iglesia católica alemana para la cooperación al desarrollo. Desde hace 60 años Misereor trabaja en África, Asia, Oceanía y América Latina. <https://www.misereor.org/es>

¹⁷⁰ Se refiere, como se verá un poco más adelante, a Catholic Relief Service. <https://www.crsespanol.org/donde-servimos/america-latina-y-el-caribe/ecuador/>

¹⁷¹ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

¹⁷² Entrevista a José Manuel T. en Condezán (08/1999).

“evangelista”. “Decían que vienen los evangelistas, vienen los evangelistas. (Yo) no sabía qué era evangelista, pero los otros se enfuriaban, diciendo que es evangelista, diciendo que nos van a quitar la fe”¹⁷³.

Fue inicialmente en la zona alta donde empezaron a regarse las nuevas ideas religiosas -quizás porque las situaciones de pobreza y marginación eran más contundentes y la migración implicó una toma de conciencia de ellas- y posteriormente en la zona media. En las ciudades principalmente de la costa a donde emigraban, los indígenas evangélicos se forjaron una imagen de personas que se habían modernizado, que habían progresado y que “se habían liberado de la sujeción ideológica y económica de los mestizos, de la dominación de la Iglesia Católica y de la opresión de antiguas creencias y practicas religiosas” (Andrade, 2004: 52).

La zona baja se mantuvo mucho más fiel al padre Torres. María Elena, sobrina de uno de los primeros evangélicos de Calhuasig Grande, recuerda los levantamientos a los evangélicos y cómo fue la llegada de la escuela.

¡Uy, cuantos problemas no ha venido! Había tremendo problema, varias veces al año. [...] Toda la gente se levantaba, sabía cavar un huecazo grandote, arriba que decimos, Izamba, ahí cavaba un huecazo de unos tres metros, diciendo que van a enterrar por ser evangélicos, por traer la educación. [...] La escuela, el trayecto de la escuela vino a través de la evangelización. Alrededor de unos 40 años atrás, 40 años atrás ha de ser. Entonces así nos vino trayendo la educación por la evangelización. [...] Mi tío ha sabido trabajar más antes, de joven, ha sabido ir a Quevedo, a esas bananeras, a esos patronos que han sabido trabajar. De lo que ha trabajado en la bananera, viene trayendo la evangelización primero. De ahí, vuelta regresa y trae la educación. Por medio de trabajo, viene... como por migrante trae la educación¹⁷⁴.

En 1975, Jorge Masaquiza, un joven pastor evangélico de 22 años y procedente de la parroquia de Pilahuín, entró a la zona a evangelizar. Él era también indígena y llegó con la idea de llevar desarrollo a las comunidades.

Mi inicio en la vida del proceso de desarrollo es (cuando tengo) 22 años. [...] En 1975 me fui a predicar el Evangelio a una familia, no en público, una familia en Illahua Grande, de Quisapincha [...] Ellos me invitaron. En aquel entonces, yo era presidente de la organización de indígenas evangélicos de Tungurahua. [...] Hubo hasta pelea, hasta persecución, pero nosotros paramos con las autoridades, defendimos con las autoridades. Entonces yo ayudé en la autogestión, a valorarse ellos mismos, un

¹⁷³ Entrevista a José Manuel T. en Condezán (08/1999).

¹⁷⁴ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

cambio profundo. Por supuesto la religión se ayudó como parte de una gran estrategia de motivación, pero también de rescatar lo ético, lo moral de las comunidades¹⁷⁵.

Alberto Toapanta, de Illahua Chico, había ido de niño a servir a casa de unos mestizos en Ambato. Allí logró estudiar. Animado por su experiencia, quiso también llevar centros de alfabetización a su comunidad.

Entonces yo tuve persecución en mi misma comunidad [...] por haber abierto los centros de alfabetización. La gente de la misma comunidad, de las vecinas comunidades, vinieron sobre mí, y yo tuve que soportar, aguantar los golpes. Ya me querían hacer justicia indígena¹⁷⁶.

Alberto, a pesar de esas persecuciones, siguió buscando la manera de llevar servicios básicos a su comunidad. Primero yendo a buscar a oficinas del Gobierno Provincial, y ante el desprecio recibido, a la ONG cristiana Visión Mundial para pedir la construcción de una casa comunal en Illahua Chico.

Yo, para buscar el desarrollo, sabía que había una institución, Visión Mundial. Era de los evangélicos. Al Consejo Provincial yo me iba, pero no me atendían viendo que soy indígena: ‘– A ver, ¿vos qué quieres? ¿Qué dice ese indio?’. Entonces íbamos a pedir la maquinaria, la escuela. ‘– No hay. Ah, para allá no hay. No, para allá no van a dar. Allá son gente salvaje, gente ignorante.’ Así nos trataban. Frente a eso, había una institución (Visión Mundial) que había estado trabajando en Pilahuín, Palousha, ya había estado acá en Ambatillo. Yo tuve que solicitarle. Ellos vinieron a conversar con la gente, a ofrecer ya la Casa Comunal donde podemos reunir, en Illahua Chico¹⁷⁷.

Jorge Masaquiza, el pastor que entró a Quisapincha en 1975, fue nombrado en 1984 coordinador para Tungurahua de Visión Mundial. Regresó entonces a las comunidades de la zona alta y media de Quisapincha y en calidad de representante de la ONG cristiana repartió animales, levantó escuelas, guarderías, casas comunales, ayudó a trazar puentes con el trabajo colectivo de los comuneros organizados en mingas. Además, creó una red de promotores en las tareas comunitarias de salud y educación.

Estoy hablando de 1984 o 1985. Como presidente, yo pongo en contacto con los dirigentes de Visión Mundial Internacional. Presenté los proyectos de desarrollo social, proyectos de niños, de mujeres, de adultos. Entonces ellos me aceptaron. Ahí pudimos entrar. En nuestro tiempo había un presupuesto: tanto para capacitación, tanto para obras de desarrollo social. Y con eso, trabajábamos en cada comunidad¹⁷⁸.

En muchas comunidades eso constituyó un antes y después en las maneras de trabajar y de relacionarse de los y las comuneros con los agentes externos. Anita, de

¹⁷⁵ Entrevista a Jorge M. en Ambato (22/06/2026).

¹⁷⁶ Entrevista a Alberto T. en Quisapincha (02/04/2016).

¹⁷⁷ Entrevista a Alberto T. en Quisapincha (02/04/2016).

¹⁷⁸ Entrevista a Jorge M. en Ambato (22/06/2026).

Cachilvana Grande, mantiene muy vivo el recuerdo de la llegada de Visión Mundial y de la buena acogida que les dispensaron:

Visión Mundial era que entró a trabajar ahí, de ahí otros proyectos no. Ahí era que nos apoyaba el don Jorge, y ahí aprendimos en Visión Mundial. Nos dio proyectos, nos dio la Casa Comunal. Todo lo que ve en la comunidad, solo nos dio la Visión Mundial. Los muros de la escuela, todo eso nos dio... parte dio los baños, parte nos dio haciendo ampliación del agua potable. Ellos fueron los primeros que entraron aquí. Ya después se desapareció Visión Mundial, se desapareció todo. Nosotros éramos las primeras personas quienes acogíamos acá, en la comunidad, a los evangélicos. [...] Bien perseguida esa institución, diciendo también que es evangélico... por eso duro hemos luchado¹⁷⁹.

Torres en cambio se mostraba muy crítico con la labor que hicieron los evangélicos. Según él, desarticularon la labor de concientización y mejora de las condiciones materiales que, desde la Teología de la Liberación, estaban impulsando los católicos:

El objetivo (de los evangélicos) era desatenderles de la organización que estábamos haciendo. Que organizarse para conseguir dinero, para conseguir producción, para conseguir escuelas eso era obra de Satanás. Y que lo que tenemos que hacer hoy es pensar en la vida futura, en el cielo, en el contacto con Dios dejando todas las cosas materiales. Eso es lo que proponían. Y en cierto modo es lo que siguen proponiendo, de un modo o de otro. Y a la gente ilusionándolos con cantos, con gritos, con bailes, con cosas y desatendiendo los problemas reales de la vida¹⁸⁰.

Para Jorge Masaquiza, en cambio, los católicos tenían miedo a perder fieles, en un momento en el que la Iglesia vivía en un proceso de franco retroceso. Por eso, según él, los acusaron de ser de espías de la CIA¹⁸¹. Para el pastor evangélico, uno de los graves problemas de Quisapincha era el analfabetismo y la ignorancia que reinaba en la zona.

Los señores de la alfabetización¹⁸² llegaron a la conclusión de que la zona de Quisapincha era zona roja, no por la prostitución, sino más bien por la ignorancia. La zona roja le bautizaron, le dieron el nombre porque era sinónimo de ignorancia. Porque ellos no podían ver a gente extraña. Entonces cualquier persona extraña era objeto de persecución, era bañado. Por eso el Programa Nacional de Alfabetización pone como mapeo geográfico y etnográfico (a Quisapincha), le pone zona roja¹⁸³.

Ambos religiosos, enfrentados en disputas tenaces y en competencia por cooptar fieles, fueron puntos de inflexión en la vida en las comunidades. Introdujeron, con

¹⁷⁹ Entrevista a Anita I. en Cachilvana Chico (06/04/2016).

¹⁸⁰ Entrevista a Jorge M. en Ambato (22/06/2026).

¹⁸¹ Estados Unidos vivía con temor la posibilidad de insurgencias en todo el continente. Los primeros misioneros que llegaron a Ecuador pertenecían a los sectores más conservadores del protestantismo norteamericano: Alianza Cristiana Misionera, Unión Misionera Evangélica, Bautistas, Iglesias Libres, Nazarenos, etc. y defendían los intereses norteamericanos en el periodo de la Guerra Fría. La actividad misionera estuvo enmarcada en los años 60, época muy convulsionada en América Latina como efecto de la Revolución Cubana y de su influencia política en la región (Andrade, 2004).

¹⁸² Se refiere a los agentes del Programa Nacional de Alfabetización "Jaime Roldós Aguilera", ejecutado de los años 1980 a 1984. El Programa fue impulsado por el Gobierno de Roldós-Hurtado.

¹⁸³ Entrevista a Jorge M. en Ambato (22/06/2026).

sus discursos y acciones, promesas de desarrollo, progreso y modernidad. Aunque una avanzadilla ya había llegado con los jóvenes migrantes, los religiosos fueron los que desplegaron los primeros proyectos de desarrollo, tanto para promover cambios como para fidelizar a sus adeptos.

El cura católico contó con la ayuda de organizaciones católicas de Alemania y Estados Unidos; el pastor evangélico con la de Visión Mundial. Detrás de esas disputas, y más allá de la fe y de las creencias, se encontraba la oposición entre la Teología de la Liberación, que se presentaba como movilizadora del cambio y altamente politizada, frente a la impulsada por los evangélicos que, desde el discurso del pecado y la culpa, proveía argumentos morales y ofrecía métodos sencillos para escapar de la pobreza, y encontrar la salvación y el bienestar individual (Andrade, 2004: 326).

3.7. Las mujeres: entre la sumisión y el conocimiento

Ambos religiosos levantan en sus relatos imágenes contradictorias de las mujeres indígenas. Masaquiza recuerda que cuando él llegó, “la mujer era sumisa a su marido, no tenía voz ante el marido, peor para entrar en acción social con la comunidad.” Torres también recuerda a las mujeres como sujetas a la violencia de los esposos. Cuando aparecen de forma explícita en sus discursos, siempre lo hacen supeditadas al grupo y sin agencia.

Cuando Visión Mundial elegía promotores comunales para las tareas agropecuarias o de salud, casi siempre eran los hombres los preferidos y los que eran elegidos en votación. Si alguna vez ganaban las mujeres, intentaban desanimarlas. Pero los religiosos tampoco delegaban en ellas funciones de responsabilidad.

En Quisapincha solo casi hombres (eran promotores). Había más hombres, pero había una que otra mujer. Los hombres siempre decían: ‘- Los hombres (somos) los que sabemos, y las mujeres no saben’, pero algunas ganaban (para ser promotoras), pero eso no les importaba¹⁸⁴.

Sin embargo, en las reuniones o cursos que organizaba el Padre Torres, eran las mujeres las principales asistentes:

Por el año 70, un medio de convocar a la comunidad eran películas, y yo tenía

¹⁸⁴ Entrevista a Jorge M. en Ambato (22/06/2026).

proyector y películas. No había luz eléctrica, pero tenía un motorcito. En los cursos que había... qué sé yo, 80, 100 personas, la gran mayoría eran mujeres. Entonces siempre más mujeres, entonces son una fuerza realmente, han respondido¹⁸⁵.

Las mujeres son las que aparecen mostrando mayor curiosidad por aprender, las más activas y participativas. Además, fueron las mujeres, tanto mestizas como indígenas, las que los defendieron y protegieron ante los ataques y conflictos que vivieron en la parroquia. En el caso de Julián, fue salvado literalmente por las mujeres de ser apaleado y quemado. Como él mismo relataba, “cuando yo tenía estos problemas, incluso levantamiento, de eliminación, eran mujeres las que me defendían”¹⁸⁶.

Cuando hacen valoración del trabajo que hicieron en relación a las mujeres, ambos rescatan su transformación. Pero es realmente paradójico que ellos se atribuyan el mérito, restándoles agencia a las mujeres. Jorge Masaquiza, tres décadas más tarde, señala vehemente cómo la influencia de las formaciones de Visión Mundial llevó a las mujeres indígenas a nuevas formas de valorarse y a conectarse con el mundo exterior¹⁸⁷.

Nosotros dimos muchas capacitaciones: de autoestima, de valoración a las mujeres, sobre derecho de la mujer, sobre derecho de los indígenas, sobre el machismo. Que hasta ahora todavía existe esta cosa. Entonces, las mujeres, muchas veces fueron capacitadas en sus mismos lugares, pero también afuera. Y eso como que cambió la mentalidad, de pensar de otra manera. El cambio que yo he visto ahora es que ellas ya se liberaron de eso (el machismo). No totalmente, pero sí han liberado. Ahora algunas son comerciantes, pequeñas comerciantes, algunas han superado educativamente, algunas son preparadas en educación, o sea, ciencias de la educación. Y algunas, algunas están en Nueva York trabajando, en Nueva York, en Nueva Jersey, en Brooklyn y otras ciudades, las mujeres¹⁸⁸.

Y concluye con una imagen muy elocuente. La organización evangélica habría sido para las mujeres el camino para dejar atrás un mundo de ignorancia y de oscuridad. Como en una epifanía, habrían transitado hacia la luz y el conocimiento. Un viaje trascendental guiadas por ellos:

Entonces como que Visión Mundial les abrió la luz para ver el mundo, de la ceguera que ellas estaban viviendo, de conformismo, del catolicismo: de que nadie no puede salir, que el castigo de dios, la pobreza y todo eso¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

¹⁸⁶ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

¹⁸⁷ Como señala Susana Andrade se produjo un cambio hacia los años 80 entre los evangélicos ecuatorianos tras su distanciamiento con los misioneros norteamericanos que rechazaban cualquier vinculación con la política y con las cosas más terrenales (Andrade: 2004).

¹⁸⁸ Entrevista a Jorge M. en Ambato (22/06/2026).

¹⁸⁹ Entrevista a Jorge M. en Ambato (22/06/2026).

Si, por un lado, afirmaban que las mujeres vivían en la sumisión, el atraso y la ceguera, por otro, de sus relatos se desprende que ellas fueron las agentes más activas y curiosas, y sus más firmes defensoras.

3.8. La organización indígena

En Quisapincha, al no existir haciendas importantes, los indígenas no llevaron a cabo tomas de tierras, ni se organizaron en sindicatos ni en cooperativas agrarias. Su organización se había ido fraguando a fuego lento desde los años 70. Por un lado, para parcelar y distribuirse entre comunidades indígenas los páramos de las zonas altas. Por otro, participando en el incipiente movimiento indígena de Tungurahua¹⁹⁰. El Levantamiento de 1990, fue sin embargo el momento que sirvió para articular a todos los indígenas de Tungurahua en un frente común: también a los de Quisapincha.

A diferencia de otras zonas de la sierra, a inicios de 1990 Quisapincha no había recibido la atención de las agencias de desarrollo, más allá de Visión Mundial y de las organizaciones católicas que habían apoyado al Padre Torres. Según el sociólogo Luciano Martínez, esa poca atención recibida se debía, justamente, a una mayor vulnerabilidad en relación a otras zonas de la sierra, porque “las áreas indígenas más pobres no fueron objeto de políticas explícitas de desarrollo rural sino hasta bien entrados los años 80 a través de las acciones desplegadas por el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA)” (Martínez, 2002: 199).

Pero si atendemos a la estrecha relación que se había dado entre OSG y programas de desarrollo, tal y cómo describimos en el primer capítulo, la falta de organización en Quisapincha explicaría también ese retraso. Así, mientras no existió un tejido asociativo que imbricó a las diferentes comunidades bajo un paraguas legal, Quisapincha no recibió proyectos.

Juan Tisaleo, perteneciente a la comunidad de Condezán, había sido un joven universitario vinculado al Movimiento de Estudiantes Campesinos e Indígenas de

¹⁹⁰ El liderazgo asumido por los primeros dirigentes del Movimiento Indígena, pronto generó conflictos con la iglesia, lo que conllevó a una división del Movimiento, y el origen de dos Organizaciones indígenas provinciales el MIT (Movimiento Indígena de Tungurahua) y MITA (Movimiento Indígena de Tungurahua-Atocha). Paralelamente los indígenas evangélicos en principio perseguidos con influencia de la iglesia católica, se organizan para enfrentar a dicha persecución, y luego luchar también por reivindicaciones sociales, como el resto de indígenas en la provincia.

Tungurahua, el MECIT. Desde la creación de la COCIQ se vinculó a ella, y acabaría siendo uno de los técnicos locales de desarrollo más relevantes para esos primeros años de andadura. Él reflexiona sobre la organización tardía en Quisapincha en relación al resto de la sierra.

La zona de Quisapincha no fue producto de las haciendas. Era una población digamos... relativamente criada en libertad, y como que no tenías un elemento común articulador que te ayude a consolidar una organización para defender unos derechos que hayan sido afectados. Aunque siempre hubo un conflicto interétnico en el pueblo Quisapincha con un marcado racismo de parte de los habitantes mestizos de la zona céntrica, de la parroquia, pero no hubo una reacción de parte del pueblo, de la dirigencia indígena, por tratar de disminuir o de frenar esa discriminación. Sin embargo, la formación de la organización se da como **producto de las luchas de los 80 que se dio en el movimiento indígena nacional**. Entonces, vio la necesidad por una causa colectiva nacional, por el tema de la lucha de las tierras, de los servicios básicos, de la educación indígena, de la educación intercultural bilingüe, que aglutinó y hace que después del Levantamiento del 90 que se dio en el país, vaya consolidándose la idea de organizar en una instancia con una base jurídica, con mayor nivel de cohesión de organización local¹⁹¹.

Los primeros cabildos que habían existido en la zona desde mediados de siglo, organizaban a las comunidades yendo a caballo y haciendo sonar la bocina de loma a loma: para atrapar ladrones, avisar de la entrada de alguna persona foránea o comunicar algún aviso importante. Todo el mundo recuerda, por ejemplo, al Guayaco, un indígena que había retornado después de migrar a Guayaquil hacia los años 70 tomando bajo su mando el gobierno de las comunidades de altura.

“Fuerza había, unión había, porque antes solamente tocaban la bocina, y recorrían. Iban como chasquis a avisar, por ejemplo, en Condezán, en Puganza, en las comunidades...”¹⁹² Taita Pablo, de Ambayata, recuerda la comunicación entre comunidades. Él fue otro dirigente muy respetado por su autoridad en los años 80. Él había liderado la repartición de las tierras de páramo entre las comunidades de Quisapincha y que había generado varios conflictos tanto con los mestizos como entre comunidades por las extensiones distribuidas a cada una.

A finales de los 80 se formó un primer germen de OSG: la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha -UCIQ- con 10 comunidades filiales y una junta directiva compuesta por cabildos de las zonas media y zona alta.

Entonces, de eso, formamos la organización. Aquí en Ambato, cualquier autoridad, no

¹⁹¹ Entrevista a Juan T. en Quito (22/02/2016).

¹⁹² Entrevista a Taita Pablo en Quisapincha (27/11/2015).

quería recibir. No quería recibir. Ahí no le quería atender, ahí decían. ‘- Esperen, esperen, más luego atendemos a ustedes’. Cuando ya formamos la organización respetó las autoridades, recibieron, rato que yo llegaba. Entonces, de eso hemos formado¹⁹³.

En octubre de 1992, durante el II Levantamiento Nacional, de todas las comunidades llegaron cientos de comuneros a ocupar unos terrenos de la parroquia en el centro del pueblo¹⁹⁴. Organizados en turnos, estuvieron un mes durmiendo en chozas que construyeron y que luego fueron quemadas por los pobladores del centro. En venganza, los indígenas cortaron el agua, como recuerda Taita Pablo al relatar ese ese enfrentamiento:

Ahí cosa que los del pueblo, los mestizos del pueblo, tan... salió contra conmigo, puta, horrores quiso hacer. De ahí nosotros, verá, nosotros ya alzamos el paro. Esas (construcciones) mediaguüitas¹⁹⁵, pajas, todo lo que hicimos, la gente del pueblo puso candela, sí, pusieron candela ahí... Entonces por acá pasa agua potable para Quisapincha. Yo ya dije al pueblo: ‘- Y ustedes, si no me respetan, les tomamos el agua potable, ya’. 8 días cortamos el agua, arriba. Nosotros teníamos el agua. Entonces 8 días cortamos el agua. Ahí me respetaron los del pueblo, tan toditos. Ahí vino aquí rogar a la casa, aquí... vinieron a rogar...¹⁹⁶

Tras esa disputa, la Iglesia les concedió los terrenos y la organización se legalizó en 1993, a través del Ministerio de Bienestar Social, con el nombre de Corporación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha, COCIQ. En ese momento fueron 16 comunidades filiales y dos asociaciones jurídicas y en 1994 consiguieron construir la Casa Campesina. La sede propició el encuentro permanente de los y las indígenas de las distintas comunidades ¹⁹⁷ y una progresiva toma de conciencia de pertenecer a un colectivo. A partir de entonces, el paraguas legal les permitió relacionarse con las agencias de desarrollo para pedir proyectos, trascender el espacio local e insertarse con voz propia en los espacios nacionales de reivindicación étnica. En los momentos fundacionales fueron las mujeres las que estuvieron sosteniendo el paro, aunque ninguna de ellas participó en la dirigencia de los primeros años de la COCIQ.

¹⁹³ Entrevista a Alberto T. en Quisapincha (02/04/2016).

¹⁹⁴ Esos terrenos decían los indígenas que eran suyos, en tanto todo Quisapincha habría sido originariamente terrenos de ellos. Se les denominaba siempre “terrenos del censo”.

¹⁹⁵ Mediagua se refiere en lenguaje popular de Ecuador al edificio con el techo de una sola vertiente

¹⁹⁶ Entrevista a Taita Pablo en Quisapincha (27/11/2015).

¹⁹⁷ Es llamativo el poco conocimiento que los y las indígenas tienen de las comunidades de las diferentes zonas. Hasta la actualidad, dirigentes de la zona baja confiesan no haber pisado nunca comunidades de la zona alta.



La sede de la COCIQ a los pocos años de ser construida en el centro de Quisapincha.
Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.

3.9. Llegan la carretera y las ONG

En 1992, el mismo año que los indígenas se tomaron los terrenos del censo en el centro parroquial, se abrió la carretera que comunica la zona alta con la parroquia. Fue un cambio importante porque impulsó de manera definitiva y fluida la relación entre las comunidades más aisladas de la zona alta con el pueblo. Los desplazamientos laborales de los hombres a Quito, Guayaquil o Ambato se volvieron, a pesar de su estacionalidad, más constantes¹⁹⁸. También las salidas a vender o pedir caridad de niños y mujeres de la zona alta en las calles principales de Quito o Guayaquil.

¹⁹⁸ “En el conjunto de las 18 comunidades de la Corporación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha existe **un alto grado de migración que alcanza a un 45%, bajo la modalidad estacional**. Esto significa que cada año por dos o tres meses (abril, mayo y junio) migran a la costa. Este fenómeno se da en los habitantes de la zona alta, quienes migran a Quevedo y Babahoyo, a trabajar en bananeras y en las piladoras de arroz” (Plan de Desarrollo Local, Quisapincha: 1999).



Congreso de la COCIQ a finales de los 90, con llegada masiva de indígenas de todas las comunidades. Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.



A la izquierda, caminos y chaquiñanes por donde bajaban los comuneros. A la derecha, la carretera que se abrió en 1992. Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA

La carretera, así mismo, sirvió para que entraran con más asiduidad agentes del Estado, técnicos de desarrollo, cooperantes, etc. Hasta entonces, la única vía permanente para entrar o salir habían sido los caminos y chaquiñanes que atravesaban las quebradas porque cuando llovía, el camino de tierra por el que se transitaba, quedaba enlodado y dejaba aisladas las comunidades de la zona alta. Como recordaba el director de CESA, las primeras veces que llegaron a la zona lo habían hecho a pie:

Nosotros entrábamos a pie desde Quisapincha, por Turuloma para arriba, en la quebrada, para arriba. Después hicimos esa carretera... Casualmente, fui yo el primero que entré en carro allá. Ahí eran muchas familias. Primera vez que veían un carro, porque nunca salían a la ciudad. Aquí debe haber incluso unos respaldos fotográficos de cómo salía la gente a las mingas, y era una sola cadena de gente, de unas 300, 500 personas flojito, en la minga, porque eso se hizo a mano, en mingas¹⁹⁹.

Quien cuenta de la construcción de la carretera con la ayuda de los comuneros y comuneras es el actual director de la ONG CESA, para la provincia de Tungurahua. Él fue quien inició un acercamiento progresivo a las comunidades de la zona de

¹⁹⁹ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

Quisapincha a inicios de los 90 para implementar proyectos de desarrollo rural²⁰⁰. La entrada todavía seguía siendo difícil en la zona alta, a pesar que ya Visión Mundial había abierto el camino.

Nosotros siempre hemos trabajado con estos espacios en aislamiento [...] comenzar a hacer es difícil, ¿ya? No es fácil el asunto. No hay una aceptación de primera mano, hay que hacer mucha reflexión, mucho análisis, mucho acompañamiento, y no salir corriendo. Hay que ser constantes. Entonces no ha habido ningún problema. Siempre hemos estado en esos ámbitos. Entonces trabajamos el primer proyecto ahí. **Y ahí es que surge también, se hace ver a las comunidades, de que era necesario conformar una organización de segundo grado.** Y ahí conformamos la organización de segundo grado, que era la COCIQ, la Corporación de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Quisapincha²⁰¹.

Es llamativo como el director asume que fue la ONG quien animó a las comunidades a organizarse. Aunque es probable que les hubieran asesorado por el propio interés de su funcionamiento, elimina la trayectoria acumulada de los Kisapinchas en el MIT y en el MECIT, además de su participación en los levantamientos nacionales.

El director de CESA relata, desde un léxico que entrevera seducción y paternalismo a partes iguales, cómo fue ese acercamiento entre la ONG y los comuneros. Primero la dádiva -dar la casa comunal-, y luego ofrecer otras “cositas” para acabar de “enamorar” a los comuneros que habrían recibido con gran alegría la ONG.

Ya había una relación con ellos desde el año 93 porque ya CESA entró a trabajar... Bueno, en CESA le llaman como en una fase de acercamiento. Es una estrategia de trabajar con las comunidades dando primero unas casas comunales. Por ejemplo, en Calhuasig Grande, en Tondolique, en Pucará se entregó unas casas comunales, como acercarnos ya a ir... cómo dicen... enamorándonos. Entonces había esa relación, que íbamos y a veces había alguna cosita e íbamos allá... Entonces ya nos conocían de alguna manera. Entonces fuimos, ellos eran encantados. O sea: ‘- Por fin ya CESA vino’. Ellos, desde el 93, estaban pidiendo que entre, y ya en el 96 entramos y para ellos fue una felicidad, digamos, cuando ya nos vieron como CESA²⁰².

A partir de 1996 empezó la ejecución de la primera fase del Proyecto Quisapincha por parte de CESA para la gestión de los sistemas de riego, los sistemas de producción, el manejo de recursos naturales y la gestión comunitaria²⁰³. Según el Ingeniero Gualberto López, las propuestas de trabajo de CESA eran distintas a las de

²⁰⁰“Nosotros como entidad, como CESA aquí en la provincia de Tungurahua, estamos desde al año 1982, y hemos venido cumpliendo esta suerte... este cronograma que decía que primero tierra, asistencia técnica, semillas, agua potable, después estos programas de forestación, reforestación. Después en los 90 género así, etc. etc. Ese trabajo no lo ha hecho nunca el gobierno provincial, ni los gobiernos provinciales.” Entrevista a J. Bedón en Ambato (21/12/2015).

²⁰¹ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

²⁰² Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

²⁰³ El Proyecto de desarrollo “Programa de Reforestación y Conservación de los Recursos Naturales” fue ejecutado por CESA y la organización de segundo grado COCIQ. Este proyecto inició sus actividades en junio de 1996 y terminó en junio de 2002.

Visión Mundial que solo ofrecían dádivas de manera indiscriminada a toda la población. Ellos, en cambio, promovían una selección de las personas que querían comprometerse de verdad:

Escuchaban ONG y ya estiran la mano. [...] Visión Mundial y todas venían a regalar. Eso estaba fuera de nuestro accionar. Siempre nos ha gustado que la gente ponga... y por eso somos conocidos a nivel nacional. Donde estaba CESA algo hay, un recuerdo, ¿por qué? Porque la gente ha participado. Imagínate [...] que trabajar con gente que va a la ciudad a pedir caridad y ése es un medio de vida. Tú vas a trabajar con alguien que le dices: '¿Sabe qué?, usted tiene que poner su aporte.' Es bastante duro. Si encima (dicen): 'Más bien quiero que me des, no yo poner.' [...] Por eso el trabajo a nivel comunitario solo lo hicimos a nivel de recursos naturales. Pero ya, a nivel productivo, de incentivo, era con gente progresista, digamos que quería salir adelante, no a nivel comunitario²⁰⁴.

Para entonces las mujeres, según el director de CESA Javier Bedón, aparecían silenciosas y sentadas a un costado de los hombres. Si hablaban, eran reprendidas por sus propios compañeros. La risa generalizada también era una forma violenta de hacerlas callar.

Ahí sí... las mujeres (eran) muy calladas, muy sumisas. No diríamos, como tradicionalmente se dice, muy relegadas o apartadas, ¿no? Yo he hecho reuniones en Calhuasig, en Illahua, en los Illahuas, en Tondolique... en la parte alta de Cachilvanas, cuando conformábamos la organización. Las mujeres siempre estaban presentes, y en las reuniones, como no tenían casas comunales, hacíamos a campo abierto. Entonces las mujeres estaban acá (señala hacia el lado derecho) y los hombres estaban más centrados. Entonces la mujer no tenía la confianza como para poder intervenir. A veces sí se les desautorizaba de parte de los hombres. Entonces alguna mujer, como que en grupo hablan, entonces el líder les hacía callar: 'Que se calle, que se calle, ya, que callen'. Siempre era como una reacción... un poco impositiva a que hagan silencio, y que no intervengan²⁰⁵.



En las reuniones importantes eran los hombres los que asistían, como en esta reunión de planificación con CESA en la sede de la COCIQ a fines de los 90. Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.

²⁰⁴ Entrevista a Gualberto L. en Ambato (14/12/2015).

²⁰⁵ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

Gualberto, sin embargo, cuenta cómo se iban dando cambios importantes en la gestión de los proyectos. Desde que CESA había empezado a trabajar en la zona, cada vez eran menos los hombres que quedaban durante la semana en las comunidades. Entonces, eran las mujeres que quedaban al frente del hogar, las que realizaban la mayoría de tareas de la ONG, normalmente en mingas, y asistían a las reuniones. Aunque las decisiones importantes siguieran recayendo en los hombres, las mujeres tomaban las decisiones relacionadas con las cuestiones productivas de los proyectos.

En la zona media ya la mujer era bastante activa, ya podían tomar alguna decisión ¿no? Yo te voy a hablar de las decisiones. En la zona alta cambió, porque los maridos ya salían, ya estaban migrando y ya ellas tenían que tomar decisiones. Ahí más que todo de producción, de páramos. Una decisión ya fuerte hay que esperarle que venga el marido. Pero en las reuniones y en los trabajos, ya últimamente trabajábamos bastante con mujeres. Y las mujeres ya perdieron el miedo de hablar. Eso es lo que yo siempre decía: ‘- Compañeras, hablen, digan’. Y ya nos dicen, a veces, hasta ya demás también. Ya lo hablan a uno... ¿no? Eso digo, compañeras... eso... ‘- Que hablen’²⁰⁶.



La presencia de mujeres fue creciendo más a medida que pasaban los años en la ejecución de los proyectos. Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.

3.10. Desarrollo con identidad: los indígenas ya son señores

En ese mismo año, 1997, Alberto, el muchacho de Illahua Grande que había llevado centros de alfabetización a su comunidad, que había ido a buscar al Gobierno Provincial y a Visión Mundial proyectos, fue nombrado teniente político de la Parroquia. Su elección se produjo en un momento en que el movimiento indígena estaba en plena efervescencia. Sin embargo, los vecinos y vecinas del centro lo

²⁰⁶ Entrevista a Gualberto L. en Ambato (14/12/2015).

rechazaron y Alberto debió ejercer el cargo de teniente desde la ciudad de Ambato, algo realmente anómalo.

En 1996 las 16 comunidades, con las dos comunidades que estaban por entrar, 18 comunidades, se reúnen para elegir a un teniente político, con elección popular. En eso fui elegido, o sea me tocó, digamos me cayó en mi persona, y tuve que asumir ese cargo. Entonces, cuando yo quería asumir ese cargo, todos los del centro de la parroquia no me dejaron posicionarse. Yo tuve que pasar siete meses en la ciudad de Ambato sin oficina. Siempre hemos sido sector marginado, nos marginaban, tratándonos de indios, de verdugos²⁰⁷.

Un año más tarde, en 1998, los dirigentes indígenas de la COCIQ, junto al grupo de jóvenes universitarios de la zona baja, empezaron a elaborar el plan de desarrollo local para la COCIQ. Uno de estos técnicos, era también para la época secretario de la COCIQ. Él recordaba años más tarde como ese espacio les proporcionó poner en juego la teoría que aprendían en la universidad y la experiencia que habían ganado en los espacios del movimiento indígena de Tungurahua:

Por otra parte, éramos un grupo... que teníamos la idea de apoyar la organización. Esto era como una meta, una ilusión, se nos había quedado desde jóvenes, desde el MECIT. Entonces para mí era para desarrollar, hacer realidad algunas cosas que pensaba...²⁰⁸



Congreso de la COCIQ celebrado 14 y 15 de febrero de 1998.
Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA

El plan de desarrollo les había llevado a recabar información de comunidad en comunidad y fue presentado con gran entusiasmo. Ese instrumento técnico les habría de servir para negociar con la cooperación, con los gobiernos locales y con el Estado. "Empezamos a trabajar armando nuestro propio plan, nuestra propia agenda de trabajo para la organización"²⁰⁹.

²⁰⁷ Entrevista a Alberto T. en Quisapincha (02/04/2016).

²⁰⁸ Entrevista a Pedro P. en Quisapincha (15/05/2016)

²⁰⁹ Entrevista a Julián T. en Quito (22/02/2016).

Los jóvenes de la zona baja manejaban el lenguaje de los proyectos. En cambio, los dirigentes de la zona alta eran los que aportaban **la experiencia de las luchas históricas por la delimitación de los páramos y el agua**. Unos y otros habían compartido espacios en el Movimiento Indígena de Tungurahua y, desde 1990, en los levantamientos nacionales. Fue una buena y provechosa simbiosis. En palabras de Alberto, dirigente de la zona alta, el plan:

Fue una iniciativa de nosotros. Cuando yo llegué ése era el anhelo. ¿Por qué no tenemos una guía de qué vamos a hacer? Hoy, mañana, los años que vienen. Entonces era un plan muy ambicioso, y realizamos conjuntamente con los técnicos locales, valorizando todos los trabajos que hemos hecho. Hemos levantado ese plan, hicimos un gran encuentro de las comunidades. Aquí había una gran fiesta, las gentes se alegraron, contentaron, dijeron: ‘- Tenemos un plan por donde caminar’²¹⁰.

El plan había de servir para canalizar los recursos y coordinar con las agencias desde la propia organización. Además, el plan llegaba justo en el momento del desembarco de la ayuda más importante recibida hasta entonces, el Proyecto de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, PRODEPINE.

“Llega en el 98 PRODEPINE y en el 99 hubo el gran encuentro de los pueblos y lanzamiento del Plan de Desarrollo.²¹¹” De gran alcance, el programa del Banco Mundial iba a cuenta de la deuda externa del país y privilegiaba el trabajo en comunidades indígenas y afroecuatorianas. Quisapincha, tras ser visitada por representantes del programa, fue elegida como receptora de fondos²¹². Las financieras se hacían eco del nuevo giro hacia las políticas multiculturales. Después de años de lucha por la tierra, por mejorar las condiciones materiales, la apuesta del movimiento indígena basculaba hacia la reivindicación de la cultura. Juan, el técnico local de desarrollo recuerda como la COCIQ también hizo, de la identidad, bandera:

Yo lo que veía es que siendo una zona de incidencia de población indígena no estaba establecido como una política o como un eje transversal el tema de desarrollo con identidad. Entonces, la apuesta de la organización fue... está bien el desarrollo, el término de ‘crecimiento económico’ que se vaya trabajando, **pero era importante mantener el idioma, la vestimenta, las costumbres, la filosofía indígena**. [...] Desde aquel entonces yo veía esa debilidad o, más bien, la organización vio esa debilidad. De que no se apuntaba a fortalecer las identidades indígenas²¹³.

²¹⁰ Entrevista a Alberto T. en Quisapincha (02/04/2016).

²¹¹ Entrevista a Julián T. en Quito (22/02/2016).

²¹² Los montos para Quisapincha fueron de 78.168 por parte de PRODEPINE. La comunidad aportaba 31.846. En total 110.015. Los beneficiarios fueron 7.265 de la población (PRODEPINE, 2002).

²¹³ Entrevista a Julián T. en Quito (22/02/2016).

Se iniciaba así un ciclo en el que serían los y las indígenas de la parroquia los exclusivos beneficiarios de las acciones de desarrollo que empezaron a llegar a la parroquia. El Padre Torres recuerda cómo esa llegada masiva de recursos, focalizada solo en las poblaciones indígenas marcó un cambio en las percepciones y adscripciones identitarias en la parroquia.

Ahora las ventajas que tuvieron los que primero iniciaron... porque todo el mundo, las ONG, los extranjeros, todos, todos miraban al indígena, y todos le ayudaban. Entonces han sido los que acapararon todo²¹⁴.

Esa sensación también estaba entre los mestizos y mestizas que vieron como los proyectos se iban a las comunidades, pasando de largo de los barrios del centro parroquial.

Yo de eso de las ONG, yo me enteré arriba en las comunidades. Porque aquí en el centro (parroquial) no, nunca hemos escuchado de eso. Y yo sabía escuchar y yo decía: '¿Qué será eso? ¿Qué será eso? ¿Qué será eso?' Después me enteré. Pero ahí también administran mal la plata. Todo es una parte para lo que dicen, y otra para lo que se cogen²¹⁵.

Quien daba cuenta de ese testimonio era una vecina del centro que trabajaba como maestra en la comunidad de El Galpón. En el barrio de Santa Elena, los vecinos votaron en una asamblea realizada en 1999 a favor de declararse comunidad indígena porque *"al barrio no tienen en cuenta"*²¹⁶. De esta forma, "convirtiéndose" en indígenas, accederían estratégicamente a los recursos que, en tanto mestizos, tenían vetados.

Como relataba Luis Chuquiana, de Santa Elena, ya en 1999 se habían producido cambios radicales. Los levantamientos que se producían eran más bien en dirección contraria a la de los años anteriores: en lugar de replegarse en la marginación, lo que se pretendía era denunciar el "abandono" por parte del Estado²¹⁷. Luis relacionaba esos cambios con la migración, el acceso a formación universitaria y la concientización porque:

Entonces ya los compañeros nuevos, como salen de migración a la costa, van a las ciudades grandes, ya algunos han entrado a estudiar. Entonces dicen (que) esa forma de lucha ya no está en estos tiempos, de coger un garrote y un arma, ir y acabar no más, sin mirar las consecuencias que va a venir. Entonces, ahora los dirigentes a

²¹⁴ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

²¹⁵ Entrevista a Miriam B. en Quisapincha (17/07/2016).

²¹⁶ Entrevista Luis Ch. en Santa Elena (11/07/1999).

²¹⁷ Como había sucedido con el secuestro y el linchamiento de las Brujas de Calhuasig en 1997. En esa ocasión el linchamiento era una llamada de atención sobre las consecuencias del neoliberalismo en las comunidades de altura, una forma de responder simbólicamente con la muerte de las brujas al "dejar morir" del Estado neoliberal (Guerrero, 2000).

través de las instituciones, del Estado, a través de las Embajadas, entonces ya van, buscan proyectos, piden a las fundaciones extranjeras. Esa es la forma de lucha en este tiempo ya. Entonces ya no es como antes, no. Se tenían algunos trámites, se quería hacer algún proyecto, eran impedidos y para eso hacían levantar a la gente. En cambio, ahora no. Ahora se hace levantar a la gente no para impedir, sino para pedir que nos ayuden, mejor²¹⁸.

Desde que los indígenas se organizaron e imbricaron a los procesos provinciales y nacionales de reivindicación étnica, su posición dio un giro en la parroquia. Para Gustavo, antiguo teniente político, ahora ya los indígenas eran “señores”, eran “civilizados”.

(Antes) ya se levantaban y corre a la casa. Ahora, sí ha habido cambio de civilización, ahora se puede ir sin escrúpulos, se van tranquilamente. Bastante civilizado, bastantísimo, lo que más antes, lo que eran los indígenas, ahora son como señores, ya²¹⁹.



Reunión de dirigentes de la zona alta con CESA.
Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.

Pero esos cambios eran fluctuantes, y una cosa eran los discursos que se podían producir ante la antropóloga y otra muy distinta los sentidos cotidianos que se tejían a las prácticas e ideas que permanecían en el sustrato de las mentalidades. Ese cambio de posiciones en el tablero de poder también se dio entre los responsables de CESA y la COCIQ. Así, para el responsable de CESA el hecho de que los técnicos indígenas quisieran gestionar ellos mismos los recursos contravenía esas relaciones de poder implícitas y se escandalizaba -así lo mostraba el tono con el que me contaba ese cambio de posiciones- de esa actitud.

Hubo una época chiquita en donde trataron de intervenir un pool de profesionales. [...] Entonces cómo que ellos trataron de cooptar, cómo que la organización (indígena) debe tener un pool de técnicos para que ellos sean los responsables de la ejecución de los proyectos. Entonces como que ellos quisieron imponer a CESA, incluso de que a

²¹⁸ Entrevista Luis Ch. en Santa Elena (11/07/1999).

²¹⁹ Entrevista a Guillermo V. en Quisapincha (18/04/2016).

ellos se les debía contratar y no a Silvia Bernal, o al Gustavo ni a nadie. Como que a nosotros querían conducirnos a que... fuéramos los viabilizadores nada más de los recursos, y entregarles los recursos²²⁰.

En cambio, los técnicos indígenas tenían una lectura muy diferente a la de CESA. Ellos, en tanto receptores de recursos, querían romper con la intermediación de las ONG, como años antes habían roto con la ventriloquía ejercida por los intermediarios mestizos con el Estado (Guerrero, 1994: 197-243).

Lo único que estaba detrás de eso es que la organización se posicionara en el escenario local, en el escenario provincial... cosa que lo logramos durante algunos años de trabajo. Y eso fue un detonante también para que la organización tenga la capacidad de gestión de proyectos, de cooperación con otras instancias²²¹.

3.11. Grupos de mujeres

La lista de 20 grupos de mujeres que me había facilitado CESA cuando llegué a Quisapincha abarcaba grupos de las tres zonas y se dedicaban sobre todo a la producción y a los tejidos. De entrada, me llamó mucho la atención que, en cambio, en el plan de desarrollo que había elaborado la COCIQ para ese mismo año, apareciera un número menor de grupos. En el plan de desarrollo constaba la siguiente explicación:

Es importante señalar la presencia de grupos de interés conformado por mujeres que se encargan del procesamiento de la mora (mermeladas), grupo de mujeres agricultoras, grupo de viveristas, micro empresarias. A nivel de la organización existen **siete asociaciones** de mujeres que abarcan alrededor de 150 socias, organizadas para realizar trabajos en parcelas individuales, crianza de especies menores, producción de mermeladas, corte y confección, tejidos de suéteres, **actividades que le permiten mejorar sus ingresos económicos y contribuir en la economía familiar apoyando a sus esposos.**

Llamaba la atención que todo ese trabajo ingente que parecía que hacían las mujeres asociadas tan solo contribuyera y “apoyara” al trabajo de los esposos.

Además, de apuntalar los temas identitarios, PRODEPINE estaba apoyando la creación de cajas solidarias, en tanto en ese tiempo -como vimos en el capítulo anterior-, las demandas feministas habían permeado las políticas globales de desarrollo²²².

²²⁰ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

²²¹ Entrevista a J. Tisaleo en Quito (22/02/2016).

²²² Como veíamos en el capítulo anterior, existía una diferenciación entre el trabajo de género y desarrollo entre organizaciones de sectores urbanos y las del ámbito rural. Para las primeras, era la práctica feminista de sus integrantes la

Juan Tisaleo recuerda que, entre las condiciones que estableció el Banco Mundial para otorgar los fondos a los Kisapincha, estaba la de crear cajas solidarias de mujeres:

El PRODEPINE vino con una consigna también... como el desarrollo con identidad, el otro era el tema de formar cajas solidarias, cajas de ahorro, bancos comunales. Pero era asignado un fondo a un grupo de mujeres. Entonces este grupo de mujeres debía constituirse. [...] Fue uno de los requisitos, una de las propuestas muy potentes que tenía PRODEPINE, el hecho de que las mujeres se organizaran en cajas solidarias²²³.

En Quisapincha había pocos grupos de mujeres y la mayoría habían nacido vinculados a los grupos y asociaciones religiosas, así que debieron conformarse nuevos grupos para la ocasión y de manera más o menos urgente. Tanto la dirigencia como los técnicos tenían claro que era una demanda a la que se debían plegar porque era un requisito para seguir con el financiamiento. Para él, las cajas solidarias eran una cuestión de eficiencia. Además de seguir reproduciendo el capital invertido, el hecho de apoyar a las mujeres revertía también en el supuesto apuntalamiento a la identidad. Los técnicos también pensaron que la creación de cooperativas de mujeres podría ser un buen complemento para las economías domésticas.

Pero a pesar que PRODEPINE apostó por la creación de cajas solidarias relativamente pequeñas (908 \$ de promedio) y alcanzó a 15.000 mujeres en todo el país, adoleció realmente de un trabajo que contemplara de manera estructural las situaciones de las mujeres. Como constataba el informe intermedio del programa:

El diseño original de PRODEPINE no incluía una estrategia de género. Se incluyeron indicadores de género en el Proyecto una vez concluida la evaluación de medio término. El único componente con una estrategia de género es el subcomponente de cajas solidarias dirigidas a mujeres cuyos préstamos se usan mayormente en actividades productivas. ("Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos". Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, 2004: 40)

En ningún momento, las intenciones de PRODEPINE ni de la COCIQ fueron promover espacios igualitarios o apuntalar la participación de las mujeres en las dirigencias. Tampoco mejorar el reparto de tareas al interior del hogar para descargarlas de las infinitas tareas que realizaban. Como reconocía Juan, era una cuestión exclusivamente pragmática:

que movilizaba a los programas. En cambio, para el mundo rural, éste vino impuesto desde las financieras, aunque a veces también como respuesta a las prácticas anteriores de las ONG (Herrera, 2000: 18).

²²³ Entrevista a J. Tisaleo en Quito (22/02/2016).

Es que las mujeres eran las mejores pagadoras, las más responsables, las más puntuales, en relación muy negativa a la nuestra. Entonces, claro, las mujeres se formaban, se organizaban y tenían grupos con dinero que aportaba el PRODEPINE y seguían prestándose entre ellas, y los intereses iban capitalizándose hacia ellas mismas, hacia el grupo. No había que devolver. Eran dineros no reembolsables²²⁴.

En 1999, los 20 grupos que aparecían se habían creado con la intención de apuntalar la organización y quedar bien con la financiera, respondiendo a su pedido. 20 años más tarde, Juan Tisaleo recuerda esa efervescencia efímera de grupos femeninos:

Ahí recuerdo vagamente que empezaron a formar los grupos de mujeres y por eso me imagino que te aparecería una lista enorme, de 20 grupos de mujeres. Me parece que CESA también tenía una política de formar grupos de producción con mujeres. Habría que ver cual era el trabajo... pero con el PRODEPINE era esa lógica: la creación de bancos comunitarios²²⁵.

Como recuerda Juan, no solo PRODEPINE estaba impulsando la creación de grupos de mujeres. También CESA lo hacía, en tanto era una prerrogativa de OXFAM Intermón. Pero según Gualberto, técnico de CESA, eran los hombres los que empujaban y hasta acompañaban a las mujeres a que formaran grupos para acceder así a recursos.

Muchas instituciones vinieron a trabajar con las mujeres ¿no? Ven que hay apoyo, entonces hay hombres que comienzan a formar los grupos de mujeres. Entonces son las esposas de algunos compañeros que, ya te digo, es más idealizado por los hombres para poder conseguir este fondo²²⁶.



Reuniones para gestionar el proyecto PRODEPINE en la sede de CESA. En la fotografía aparecen las representantes de la Comisión de la Mujer de la COCIQ. Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.

²²⁴ Entrevista a J. Tisaleo en Quito (22/02/2016).

²²⁵ Entrevista a J. Tisaleo en Quito (22/02/2016).

²²⁶ Entrevista a J. Tisaleo en Quito (22/02/2016).

Juan recuerda que desde la COCIQ convocaron a todas las mujeres a una reunión para tratar de las cuestiones de género. La respuesta fue masiva y, sorprendentemente, las mujeres aparecieron acompañadas de sus esposos.

(En 1999) alguien se nos vino **y dijeron que era muy importante el trabajo de género**. Ah, y nosotros: ‘- Que sí, sí, sí, claro que sí es muy importante’. Y... empezamos a organizar a las mujeres. Recuerdo perfectamente que un fin de semana, convocamos a todas las mujeres de base, para realizar un taller de género, ¿ya? Y el salón era repleto. Nos sorprendimos porque la capacidad de convocatoria de la organización era tan fuerte. Nosotros dirigíamos la sesión, éramos los tres (técnicos) y no sabíamos qué tema íbamos a tratar: el tema del género, de la equidad. En la reunión llegaron acompañadas de sus esposos. No sé si vendrían por acompañarlos, por vigilar que no se desvíen por algún otro lado, por interés, no sé... Pero al lado de cada mujer, había un compañero y esposo. Y él hablaba al oído, para que ella pueda decir algo. Entonces era como su traductor. [...] Y en esa misma reunión, a todos los hombres que habían llegado, les pedimos que: ‘- Por favor, salgan, cojan las ollas, las papas, pelen y cocinen para las mujeres’. Y no volvieron nunca más a la reunión²²⁷.

Por un lado, es muy revelador que pese a ser los organizadores, los jóvenes técnicos no supieran exactamente de qué iban a tratar en la sesión. ¿El tema de género, de la equidad? Esa indefinición se vivía también desde las propias ONG locales que trabajaban en el terreno, como de las ONG extranjeras que financiaban los proyectos. En el estudio que realicé en el 2004 de los proyectos de género de la cooperación española tanto los técnicos locales, como los expatriados se quejaban de una falta de definición del concepto. El responsable de OXFAM Intermón lo definía como una “buena intención impuesta o inducida a las copartes”²²⁸ mientras que el resto de cooperantes y técnicos apelaban a la necesidad de formación y concreción para poder actuar. Pero incluso la Secretaria de Estado de Cooperación Internacional, la socialista Leire Pajín, en visita a Ecuador durante ese año reconoció durante un encuentro con todos los agentes de la cooperación española que el mismo planteamiento de equidad de género de la agencia española de cooperación “no tenía ningún tipo de indicador y, por tanto, se basaba por de decirlo en términos muy básicos, en cuántas mujeres se benefician de un proyecto de cooperación”²²⁹.

Por otro lado, la afluencia masiva de mujeres con sus esposos tuvo como consecuencia que los hombres ejercieran como traductores de lo que se decía – entre los técnicos locales de la zona baja que no hablaban quichua, y las mujeres de

²²⁷ Entrevista a J. Tisaleo en Quito (22/02/2016).

²²⁸ Entrevista a Vicente V. responsable de OXFAM Intermón en Ecuador.

²²⁹ La entonces secretaria de Estado de Cooperación Internacional del Ministerio de Asuntos Extranjeros viajó a Quito para firmar el 14 de marzo un acuerdo pionero que consistió en canjear 50 millones de dólares de deuda y convertirlos en inversión para proyectos de desarrollo social.

la zona alta que no comprendían castellano- y se ocuparan de las cuestiones logísticas que siempre llevaban adelante las mujeres.

Para Javier Bedón el tema de género fue una exigencia, una moda más que la ONG que dirigía debía aceptar para continuar con los proyectos en marcha. Tal y como los hombres apoyaban a sus mujeres para acceder a recursos, ellos en tanto ONG hacían lo mismo: “apoyaban” a las mujeres para recibir dinero de las financieras. Las mujeres eran entonces utilitarias a los intereses de unos y otros, pero nunca se promovió un auténtico trabajo con y desde las mujeres.

Entonces ha habido... ciertos... Yo sé decir ciertos modismos en las ONG, en donde en principio se decía: ‘- Hay que hacer un programa de desarrollo rural integral’. Después el enfoque de esos proyectos de Desarrollo Rural Integral tenía que ser con la forestación, o la agroforestería. Para llegar a finales de los 90, ya era una exigencia que debe tener mucha carga respecto de lo que era el género, ¿ya? Y actualmente mucho se habla de desarrollo integral que tenga que ver también con el cambio climático. Entonces ves cómo se han ido marcando unos hitos en donde las ONG, para acceder a los recursos, al menos CESA, para acceder a los recursos, siempre hemos tenido que enmarcarnos en ese tipo de exigencias. [...] Entonces si no lo adaptas así, simplemente no recibes recursos de la cooperación. Entonces ha sido así²³⁰.

El responsable de OXFAM Intermón consideraba que esa misma sensación de dependencia como técnico de los recursos de la cooperación internacional la compartía con otros mediadores como él: agentes locales de las ONG, líderes de las organizaciones sociales, gente de la Iglesia debían cumplir con “lo del género” porque “ha sido una exigencia, incluso una moda de parte de las agencias de cooperación. Un requisito más que había que cumplir como condición para que se aprueben los proyectos”²³¹.

Pero, ¿qué quería decir Bedón cuando se refería a “carga respecto de lo que era el género”? Desde CESA no se planteó un diagnóstico²³² ni preguntaron a las mujeres de forma sistemática qué necesidades y demandas tenían. Tampoco se acercaron a sus vidas, a su trajinar diario lavando, desyerbando, sembrando; o a sus desplazamientos para vender en el mercado en Ambato²³³. El accionar de la ONG se limitaba a alentar la participación de las mujeres: en las reuniones y talleres las

²³⁰ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

²³¹ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

²³² Por ello era importante para CESA el diagnóstico que yo podría elaborar durante mi estancia de campo.

²³³ Cuando realicé el trabajo de campo los técnicos y técnicas de CESA se sorprendían de la decisión de quedarme a vivir en Quisapincha. En las conversaciones que manteníamos ellos mostraban el desconocimiento de la vida cotidiana de las mujeres. Excepcionalmente Gualberto era un técnico que aprendía quichua y que tenían un conocimiento muy preciso de las condiciones de vida en las comunidades.

animaban a hablar sin tener en cuenta sus formas propias de participar. En palabras del director de la ONG, esa forma de trabajar era “una manera dinámica de sobrellevar las cosas” para generar confianza y respeto.

Nosotros empezábamos ya a que se piense de otra manera. De que tanto hombres como mujeres tienen que opinar, tienen que respetarse. Entonces, al menos de mi parte, con un poquito de carácter, imponiendo un duro criterio. Entonces ahí la gente comienza a reaccionar y comienza a decirle (a la mujer): ‘- Bueno, ¿cuál es su opinión?’. Le comienza a hacer partícipe. Siempre, también el mensaje que se les ha querido transmitir es de que dejen de ser machos con las mujeres y si quieres ser macho, entonces pórtate macho con los hombres. Y las burlas y las críticas y chistes. O sea, una **manera dinámica de sobrellevar las cosas ha permitido de que se vaya generando confianza**, y que las mujeres vayan tomando esa decisión de participar²³⁴.

3.12. Reproductoras de cultura

Aunque la COCIQ había acogido de entrada con agrado la creación de grupos de mujeres, empezó rápidamente a cuestionarse esa imposición. Por ejemplo, los técnicos y dirigentes rechazaron considerar la situación de las mujeres como desigual. Según ellos, existía una cuestión cultural que hacía diferentes las relaciones de género en Quisapincha. Para Juan Tisaleo había una clara diferencia de roles entre mujeres y hombres. A pesar de que destacaba la gran responsabilidad que recaía en ellas, para Juan eso no era generador de desigualdades:

Yo estoy viendo desde la preservación, desde la crianza andina comunitaria, ¿no? desde el rol de la mujer como la reproductora de vida, de cultura, entendiendo que la mujer es la que mantiene la identidad, la lengua, la medicina, las formas de crianza, los valores, todo está transmitido desde la mujer. Eso en el ámbito privado es tremendamente una responsabilidad enorme, que en definitiva **es la responsable de mantener una cultura, a diferencia del hombre que sale, por sostener su familia y fácilmente es alienado**²³⁵.

Las mujeres, para la COCIQ, en sus discursos eran convertidas en el pilar y el resguardo de las costumbres y las tradiciones en Quisapincha, en oposición a los hombres. Era el mismo argumento que mantenía el movimiento indígena a escala nacional y que apelaba a la supuesta igualdad basada en relaciones de complementariedad. Desde esta concepción, se otorgaba un papel central a las mujeres como responsables del legado cultural e identitario, revalorizándose su lugar central en las luchas desde tiempos de la colonia. A la vez se remarcaba la

²³⁴ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

²³⁵ Entrevista a Juan T. en Quito (22/02/2016).

importancia de que se quedaran dentro de los perímetros domésticos y comunitarios. Y aunque ellas ya salieran cotidianamente a trabajar y vender fuera de Quisapincha, los discursos y las imágenes las encapsulaban de nuevo en la casa y en la comunidad.

Desde la COCIQ no se alentaron demandas específicas de las mujeres ni reivindicaciones políticas que pusieran en jaque la desigualdad. Tampoco se creó ninguna secretaría específica de mujeres, ni comisiones de trabajo para abordar algún aspecto concreto. Mucho menos se pensó en crear una organización central de mujeres paralela. Si las mujeres ostentaban cargos de representación en las dirigencias a veces era más bien por una cuestión simbólica y de cara a las instituciones externas, o porque los maridos estaban ausentes y ellas sustituían.

Los dirigentes pensaban que era positivo que las mujeres de la organización salieran y se formaran, pero contemplaban con preocupación los peligros que comportaban los viajes a la ciudad a oficinas o instituciones, o a talleres en otras provincias, por los riesgos que podían correr, tanto a nivel individual como colectivo. Por un lado, entablando relaciones con gente de fuera de las comunidades. Por otro, desestabilizando la cultura. Por eso “las mujeres jóvenes, entonces, hemos puesto de control”²³⁶. Porque los hombres debían vigilarlas y aconsejarlas para que se cuidaran. Y no debían olvidar “quién soy, qué hago, dónde estoy. **Porque si es que ellas cogen un camino, se desvían, entonces claro, va a haber problema... Ellas están estudiando, están capacitándose. Ellas tendrán que sujetarse a su cultura, a su pueblo, a su organización, a su familia**”²³⁷.

En Quisapincha las mujeres vivían atravesadas por esas disyuntivas: por un lado, los hombres y las ONG las animaban a que salieran y se organizaran; por otro lado, fuera de casa, eran sospechosas, corrían riesgos de contagiarse, de “no sujetarse” a los preceptos de la cultura. Ese control hacia las mujeres irradiaba desde los lugares de la migración de sus esposos:

Entonces igual, los maridos que están en Estados Unidos no les permiten que vaya en dirigencia. Entonces hay un control desde Estados Unidos, entonces

²³⁶ Entrevista a Antonio T. en Quisapincha (02/04/2016).

²³⁷ Entrevista a Antonio T. en Quisapincha (02/04/2016).

dicen: ‘- No, tú no te vas.’ Entonces, cómo están mandando plata, todo, casi no tanto les interesa a las mujeres ser dirigentes²³⁸.

Los talleres que se organizaron en la comunidad para explicar la ley de la violencia de género y los discursos que empezaban a correr por las comunidades en torno a esa ley y los derechos de las mujeres empezó a crear cierta incomodidad entre los hombres. Un día vino a mi habitación un dirigente de Ambayata a conversar y me comentó que tras el taller “algunas personas han comentado: ‘- Mira, no hay que dar mucha importancia a las mujeres, que ahora al menos, desde ahora, desde ahorita hay la ley de la mujer, que ahora no se puede dar ni un tingazo (golpe)’²³⁹.”

Los indígenas habían incursionado desde 1990, con el primer levantamiento, en el espacio público nacional, convirtiéndose en importantes actores políticos y revirtiendo en positivo el signo de su identidad. En el espacio más ceñido de Quisapincha los indígenas reivindicaban su particular identidad en el seno de la parroquia, allí donde se habían vivido las relaciones cotidianas más intensas de dominación entre vecinos indígenas y mestizos. Por ello, las reivindicaciones de género en Quisapincha eran percibidas por los dirigentes indígenas como una cuestión menor, como algo “para otro momento”.

Durante el levantamiento de 1999 que se vivió en Ecuador durante el Gobierno de Jamil Mahuad, tuve la oportunidad de presenciar y asistir al paro que organizó la COCIQ y la Unión de Organizaciones del Noroccidente de Tungurahua, la UNOCANT y en el que participaron un gran número de habitantes de comunidades y barrios de Quisapincha²⁴⁰. La toma de las antenas repetidoras de los medios de comunicación en el cerro del Pilisurcos, dentro de los confines del páramo de la parroquia, fue una de las formas de protesta que se decidió en Tungurahua para levantarse en contra de unas medidas económicas que constreñían todavía más la vida en las comunidades y en todo el país.

Algo que constaté fue la masiva presencia de mujeres en el páramo. Durante los días que duró, las pude observar en su trasiego diario caminando largas distancias a pie,

²³⁸ Entrevista a Antonio T. en Quisapincha (02/04/2016).

²³⁹ Entrevista a Juan T. en Ambayata (03/09/1999).

²⁴⁰ El paro se prolongó durante 9 días en agosto del 1999. Cuando se produjo había en la zona diversos jóvenes cooperantes del Cuerpo de Paz que fueron evacuados inmediatamente. El dirigente de Ambatillo puso en cuestión mi presencia en la zona -podía ser una infiltrada del gobierno-, de la misma manera que para los militares era sospechosa y me sentí muy vigilada. Sin embargo, la COCIQ expresó en varias ocasiones la aceptación a que yo participara en el levantamiento sin restricción alguna.

llevando el *cucayo*²⁴¹ a sus esposos e hijos, sentándose masivamente en las laderas del páramo pasando las horas bajo un frío tenaz. Muchas veces cargaban a sus hijos, y cuando cumplían con las órdenes de asistencia para que no les pusieran la falta – o la raya, porque la asistencia era obligatoria y funcionaba como una minga comunitaria²⁴²- se regresaban rápido a la casa para seguir con sus tareas.

Pero en cambio, salvo el caso excepcional de una joven dirigente de la comunidad de Puganza y de la vicepresidenta de Putugleo, las mujeres brillaron por su ausencia dirigiendo, pasando listas, arengando, negociando o dialogando con las autoridades. Fueron una presencia masiva pero silenciosa.

En Quisapincha, como en el resto del país, las mujeres asumían triples cargas de trabajo, tenían los peores índices de analfabetismo y sufrían una violencia puertas adentro que era minimizada por todos los actores. Su participación en los proyectos y en la vida pública era muchas veces concebida como de tareas de sustitución. Pero su papel acababa siempre siendo fundamental. Tanto CESA como la COCIQ las necesitaban: ellas eran quienes sostenían el día a día de los trabajos de los proyectos y de maneras “no oficiales”, estaban al mando.

Para hacer la transferencia de tecnología hemos trabajado bajo un criterio, bajo un dinamismo permanente. ¿Cuál ha sido ese dinamismo? **Que se trabaje con los que estén trabajando la parcela, la tierra, entonces... son las mujeres.** Porque los hombres son los que estaban en la migración. Y a veces sí nos han querido a nosotros imponer los líderes, los directivos de las comunidades, de que las capacitaciones hagamos los sábados y domingos, con los hombres. Entonces nosotros sí nos hemos encargado también de hacerles reflexionar, analizar que no podemos enseñarle a cultivar las papas a una persona que está lustrando botas, o que está haciendo otra actividad en Guayaquil. Entonces, ahí es que nosotros hemos exigido que para la conformación de los grupos de capacitación estén las personas que están dedicadas a la parcela, y por ende son las mujeres. Entonces como que indirectamente hemos tratado de que se generen estos espacios para darle esa posibilidad de participar a las mujeres²⁴³.

3.13. La crisis y la caída de los grupos de mujeres

En apenas unos años, el escenario de Quisapincha se transformó radicalmente debido a la llegada de un alud de recursos en poco tiempo. Héctor Toapanta, de

²⁴¹ Comida que se lleva para los viajes.

²⁴² La asistencia a las mingas comunitarias para los integrantes de las comunidades era obligatoria. En las asambleas se decidían los días y las tareas que se debían realizar. Si no se asistía, se debía hacer un pago a la comunidad en dinero. Los levantamientos funcionaban con la misma dinámica.

²⁴³ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

Chumalica y técnico del movimiento indígena de Tungurahua, recuerda cuando la organización tocó techo, cuando alcanzó su mejor momento:

En el 2000 me parece que **fue el clímax más alto organizativo**, podríamos decir: la **efervescencia, el dinamismo, todo el espíritu dentro del planteamiento del desarrollo local**. Creo que en esos años fue una fuerte participación, una suerte de... ¿qué podríamos decir...? ¿Qué será, pues...? Una suerte de 'minga'. Ahí se dio tanta importancia a la cuestión organizativa... y la cuestión comunitaria sobre todo...²⁴⁴

Después de la elaboración del primer plan de desarrollo, de la ejecución de PRODEPINE y del apoyo de CESA, la COCIQ se posicionó en el mapa de la cooperación y del desarrollo. Llegó una lluvia de proyectos. Embajadas, fundaciones, voluntarios, programas de distintos ministerios. Como recuerda Gualberto de CESA:

En Illahua Chico tenían 11 proyectos ahí. 11 proyectos. Que les financiaba la embajada de China, les daba la embajada de Estados Unidos también, porque llegaron unos voluntarios del Cuerpo de Paz. Les apoyaba el Ministerio de Bienestar Social para las alpacas. La Fundación Cuesta Holguín, la Fundación Jóvenes para el Futuro... ¿Quién más era...? Cosa que no recuerdo más... Eran bastantes instituciones que se peleaban por trabajar ahí. ¿Por qué? Porque la cuestión organizativa se fortaleció bastante, ¿no? Trabajaron bastante en la educación. Allí se hizo la Unidad Educativa. Entonces, ésa se desarrolló bastante a nivel organizativo, Illahua Chico²⁴⁵.

La creación del imaginario de "pobres" y "necesitados" resultaba rentable, especialmente para las ONG:

Antes mismo venían: ' - A ver, pobrecitos'. Porque ellos se manejan una imagen, o sea... y hay que decirlo: ellos se manejan la imagen de ser pobres, y esa les ha resultado: ' - Y deme...' Pero, en realidad, no son pobres. O sea, lo que ellos tienen para comer, de alguna manera, tienen para vestirse, para dar educación. Pero manejan la imagen de ser pobres. Y esa les ha resultado. Entonces eso es lo que a veces, yo, en mis capacitaciones, les digo: ' - O sea... déjense de ser pobres, o sea mentalmente...' [...] (Pero) es medio perverso. Porque hasta para vivir la ONG tiene que mandar ese cuadro a Europa. Puta... disculpe la palabra: ' - Pon la cara más triste para que venga el recurso'. Entonces es de doble salida, ¿no? ²⁴⁶

El técnico Gualberto recuerda cómo cambió el rol de los dirigentes; antes de la llegada de los proyectos y de la entrada en la política los dirigentes debían invertir un tiempo muy valioso en los cursos, talleres, reuniones ... y dinero para pasajes y comida. Muchas veces las relaciones familiares se tambaleaban porque además de no recibir remuneración, perdían un tiempo valioso de trabajo:

Es la supervivencia, ¿no? ' - Chuta, porque en mi casa mi mujer me va a'... Porque a veces están afuera tres días. Con la felicitación del ingeniero Gualberto no vas a comer. O sea, 'qué buen dirigente', pero... Eso es lo que yo he visto en todos mis años de

²⁴⁴ Entrevista a Héctor T. en Chumalica (30/11/2015).

²⁴⁵ Entrevista a Gualberto L. en Ambato (14/12/2015).

²⁴⁶ Entrevista a Gualberto L. en Ambato (14/12/2015).

trabajar, que el dirigente, el buen dirigente tiene muchos problemas en el hogar. [...] Todos los compañeros que son buenos dirigentes no tienen un buen hogar, estable. Entonces ese es el denominador común... Imagínate que ser dirigente también es hacerse pobre. O sea, si eres un buen líder tienes que estar en todo lado, pero ¿y quién te trabaja en la casa?²⁴⁷

Con el paso del tiempo, los proyectos acabaron convertidos en trampolines para preparar el acceso a los escenarios políticos, para tejer una tupida red de contactos y de intercambios de favores y de recursos. Las denuncias constantes por el mal uso de los recursos, o por incluso la malversación, minaban también la confianza de las bases hacia los dirigentes, siempre sospechosos de robarse o de quedarse algo.

Entonces más son aprendices de lo político y terminan siendo hasta candidatos dentro de lo político tradicional. Entonces por ahí va el asunto... Como que más se forman, se fijan, se conducen hacia el lado de lo político pensando en algún momento un escaño de una escalera, una plataforma. Pero cómo que no tratan de entenderle el otro sentido de la gestión que debe hacer un líder, una lideresa, respecto de procesos que deben dar respuesta a sus bases. Más buscan por el lado del comodín político antes que ser parte de un proceso de acompañamiento, de asistencia técnica, de lo de turismo, de lo de preservación de recurso hídrico²⁴⁸.

En el año 2001 Bretón realizó el estudio de caso de tres OSG²⁴⁹ y había deducido seis rasgos: se habían formado por el impulso externo en el que participaban varios actores (iglesias, ONG, Estado); existía una relación entre presencia de organizaciones de desarrollo y densidad organizativa; las bases eran una clientela por la cual competían las OSG; existía una dirigencia de corte tecnocrático; había un predominio de redes clientelares y se habían consolidado cacicazgos de “nuevo cuño”; y existía una fuerte presencia de conflictos internos (dirigentes- bases, nuevos dirigentes-viejos dirigentes, etc.). Elementos todos que muestran una dimensión más real de la forma en que han surgido las OSG, las dificultades que tienen en ser “representativas” del mundo indígena y la forma nada democrática en la que actúan.

En las comunidades más remontadas, como Calhuasig Grande o Calhuasig Chico, los comuneros de a pie ya habían dejado de esperar alguna respuesta del desarrollo. La vida en la chacra se había vuelto imposible. Las tierras, retaceadas cada vez más y más por el aumento demográfico, no permitían el sostenimiento de las familias que

²⁴⁷ Entrevista a Gualberto L. en Ambato (14/12/2015).

²⁴⁸ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

²⁴⁹ Esos tres estudios de caso correspondían a la Corporación de Organizaciones Campesinas de Licto y la Unión de Cabildos de San Juan en la provincia de Chimborazo, y la Unión de Indígenas Salasacas en la provincia de Tungurahua (Bretón, 2001).

debían pensar en buscar recursos urgentes y múltiples más allá de sus fronteras. La apuesta era la migración hacia los Estados Unidos²⁵⁰:

Lamentablemente, la tenencia de la tierra en los pequeños y medianos propietarios es tan baja que no permite hacer una actividad productiva rentable. Y donde ha sido tan baja, y sigue siendo tan baja la producción, el Estado ahí no ha intervenido para asegurarle la dotación del agua de riego, que es un elemento importantísimo para dinamizar la producción. No hay un apoyo certero respecto de lo que es la dotación del agua para el riego campesino. Las políticas dentro del sector agropecuario son solamente clientelares o que buscan adeptos políticos²⁵¹.

En Calhuasig Grande la gente ya no se reunía para trabajar en minga ni para realizar tareas colectivas, tampoco para asambleas:

Ya se iba quedando Calhuasig Grande, porque ya comenzaron a migrar mucha gente. Las mingas se hacían cada martes, después cada 15, después cada mes, después cada tres meses. Ahora no sé, creo que son dos años, creo que son²⁵².

En las comunidades de la zona alta los proyectos fueron a la baja. En Illahua Chico, el lugar modélico donde tantas ONG y fundaciones habían intervenido, un gran proyecto de alpacas de la Fundación Heifer²⁵³ también fracasó. El dirigente de la comunidad, José Chachipanta, responsable del proyecto y un líder muy carismático de la zona, había migrado y ya no hubo continuidad:

Se acabó Illahua Chico. Imagínate que en el tiempo de José (el presidente de la comunidad) teníamos 130 alpacas. Se fue él, vino otro. Y vendieron las alpacas, como a 50 \$ se habían vendido. Y nosotros compramos a 650 las hembras y a 800 los machos. ¡Imagínate!²⁵⁴

Ricardo, técnico de la Fundación Cuesta Holguín, trabajó diez años en la zona. El enraizamiento de las actitudes paternalistas de las ONG había desembocado en una falta de compromiso y de agencia de las personas que dificultaba el trabajar en la zona.

Lamentablemente, durante ese tiempo se les enseñó a las personas que la fundación, que el Estado era solo regalos. Entonces no había ninguna exigencia de parte de ellos, solo estiraban la mano y se les daba, se les daba, se les daba. Y no había compromiso²⁵⁵.

²⁵⁰ Ese impacto no ha cesado, como muestra el siguiente artículo publicado en abril del 2022 en el diario de Tungurahua. La migración ha dejado vacías muchas comunidades vacías, pero ha hecho florecer los comercios en el centro parroquial y nuevas viviendas. <https://www.lahora.com.ec/tungurahua/migracion-cambia-dinamica-economica-comercial-quisapincha/>

²⁵¹ Entrevista a J. Bedón en Ambato (21/12/2015).

²⁵² Entrevista a Gualberto L. en Ambato (14/12/2015). En el 2016, en Calhuasig Grande sorprendía ver el número de chicos y chicas que andaban solos. En las conversaciones informales mantenidas con ellos cuando me dejaba caer de improviso en las comunidades, explicaban siempre que tenían sus padres en Estados Unidos. Su sueño era también irse algún día a reunirse cuando les enviaran el dinero suficiente para pagar a los coyotes e iniciar el camino abierto antes sus padres y sus madres.

²⁵³ El proyecto de Heifer se denominaba "Alternativas productivas y agroecológicas para el manejo sustentable de páramos en Quisapincha-Tungurahua" y se desarrolló entre 2004 y 2008.

²⁵⁴ Entrevista a Gualberto L. en Ambato (14/12/2015).

²⁵⁵ Entrevista a Ricardo C. en Ambato (11/04/2016).

Otro de los graves problemas para Ricardo era la volatilidad de los dirigentes. Los cargos en cada comunidad cambiaban cada año y eso generaba mucha dificultad para la continuidad de procesos de largo aliento. Lo que se acordaba con una dirigencia, después no se cumplía o se olvidaba o, simplemente, se rechazaba.

Una de las dificultades que yo veía es que había líderes que duraban un año como cabildos, entonces mientras aprendían el cargo pasaban 4 o 5 meses, y ya se acababa el período. Entonces era una cosa terrible... Por ejemplo, hablabas vos con el cabildo algo, acordabas, pero no traspasaba a la comunidad. Entonces una falta de comunicación, entre cabildo que entraba y salía, peor. Entonces, el que seguía era como que recién nacido, y venía a saber cómo mismo era, quiénes mismo somos... lamentablemente...²⁵⁶

Pero la volatilidad era también del lado de las ONG. Los proyectos llegaban y se iban sin continuidad. A veces, se solapaban proyectos iguales, no se coordinaban entre agencias y organismos públicos, y se repetían acciones que robaban demasiado tiempo a la gente en reuniones, talleres, mingas colectivas. Como reconocía Ricardo "las ONG trabajamos en proyectos puntuales, o sea, venimos, somos como un paliativo, damos un ratito así, ¡pero se acabó el proyecto... pucha! O sea, eso es lo malo²⁵⁷".

Como la Fundación Cuesta Holguín, otras ONG decidieron salir de la zona porque empezaron a tener problemas para llevar adelante las acciones. A menudo quedaban inconclusas, se perdían los recursos, había peleas internas, desencuentros y malos entendidos entre unos y otros:

Nosotros también salimos de Quisapincha, ¿no? Porque no había mucha respuesta, porque se invertía y no se veía que avanzaban. Entonces decidimos salir. [...] Es una cosa compleja, ¿no? o sea... que yo creo que con los líderes se puede ir descubriendo cómo es el sentir de ellos: qué quieren, cómo entienden el desarrollo, cómo entienden esto de mejorar la vida, su calidad de vida... porque son conceptos que nosotros creemos que es así. Y no es así. Entonces ellos deben entender otra cosa. [...] Nosotros no vivimos en la comunidad, y eso creo que es un error. [...] Y luego yo creo que ellos se guardan... porque **tantos años de desarrollo, o sea, se debería tener más claro cómo ayudarles, cómo saber...**²⁵⁸

Aunque varios de los técnicos y técnicas de desarrollo que habían pasado por Quisapincha reconocían que les faltaba conocimiento de los contextos, de las necesidades e incluso de las concepciones que sobre el desarrollo tenían la gente con la que trabajaban, también comprendían que para salir adelante, se

²⁵⁶ Entrevista a Ricardo C. en Ambato (11/04/2016).

²⁵⁷ Entrevista a Ricardo C. en Ambato (11/04/2016).

²⁵⁸ Entrevista a Ricardo C. en Ambato (11/04/2016).

aprovecharan de los recursos del desarrollo estratégicamente y sin muchos criterios éticos.

Son inteligentes, son estratégicos. Es que están en un medio en el que tienen que sobrevivir, y entonces son claros, al mejor postor. Si me tengo que reunir con el gobierno y me da, pues en buena hora. Y también con las fundaciones. [...] Entonces son muy hábiles, o sea, por eso hay que tenerles cuidado mejor...²⁵⁹

Mientras tanto, en ese recorrido del clímax al decaimiento, los grupos de mujeres constituidos legalmente a finales de los años 90 fueron languideciendo por falta de recursos, de acompañamiento y de empeño. Las financieras dejaron de apostar por propuestas específicas para las mujeres a partir de la aparición del concepto de "transversalización de género"²⁶⁰, cuyo objetivo perseguía que los beneficios recayeran en todos por igual.

Esta conceptualización marcaría un hito, ya que como estrategia, establecía un conjunto de actividades específicas tendientes a lograr la igualdad y acción positiva, ya sean los hombres o las mujeres, que se encuentren en situación de desventaja.

Además, en la agenda de unos y de otros los temas relacionados con la desigualdad, la violencia de género y los derechos de las mujeres habían dejado de ser prioritarios porque eran otros los temas que privilegiaban las agencias internacionales de cooperación.

Hubo un tiempito en que **había una efervescencia por apoyar también que las mujeres participen. Pero luego ese tema poco a poco ha sido descuidado. En algunos dirigentes, en ese tiempo, se les incidía, y ellos también promovían que las compañeras también deben estar. Pero luego se ha ido descuidando este tema.** [...] Al inicio, me parece que muchas de ellas fueron apoyadas por alguien. Pero terminó el apoyo y quedó. Y la organización se murió. Me parece más bien que debería haber habido como una especie, desde el inicio, un seguimiento continuo para que esas organizaciones se mantengan.²⁶¹

3.14. Otra vez, los proyectos

Desde el año 2000 varias ONG se habían retirado y la gente ya no estaba por la labor de atender a los proyectos. Pero a pesar de eso, los dirigentes y los técnicos de la

²⁵⁹ Entrevista a Ricardo C. en Ambato (11/04/2016).

²⁶⁰ "La transversalización del enfoque de género no significaría solo incidir en la política o añadir un "componente femenino" ni un "componente de igualdad entre los géneros" a los planes, programas y proyectos existentes ni aumentar cuotas de participación en la gestión o el beneficio, la transversalización significa incorporar la experiencia, el conocimiento y los intereses de las mujeres y de los hombres como sujetos de desarrollo.

²⁶¹ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

COCIQ decidieron embestir de nuevo, seguir llamando a la puerta de la cooperación para intentar conseguir recursos de nuevo. Así que “luego (la COCIQ) se fue... bajando un poco, y claro, en algún momento, dijeron: ‘- Es que no hay proyectos’, y por ahí empezó a parecer KNH²⁶²... y por ahí repuntó”²⁶³.

Corría el año 2003 cuando Leandro Terán, de la comunidad de Puganza, retornó a la zona tras estar unos años trabajando fuera como técnico de desarrollo. Nada más llegar, se vinculó con la dirigencia de la COCIQ. Para ese entonces había logrado ser el representante para Ecuador de la ONG cristiana alemana KNH. Terán, después de ganarse la confianza del cuadro de dirigentes, contrató a otro técnico amigo suyo, Leónidas Cevallos²⁶⁴. Ambos habían coincidido en la costa trabajando como técnicos de desarrollo y compartían la misma lógica “proyectista”. Héctor Toapanta, recuerda a grandes trazos, lo que pasó entonces en Quisapincha:

Un grupo de técnicos locales, más otros amigos de este grupo, hicieron el proyecto, negociaron con los dirigentes de ese tiempo, trajeron los recursos. [...] Lo que se hablaba es de tres millones de dólares, un financiamiento así. Y que habían logrado apenas gastar, bueno... en un año y más de ejecución, habían logrado gastar creo que 500 000 \$ de ese presupuesto, de ese proyecto. Pero todavía había, de acuerdo al proyecto, la posibilidad de invertir unos dos millones y medio de dólares. Pero ahí se produjeron los conflictos. A veces dicen que el dinero genera conflictos... y es lo que pasó²⁶⁵.

El grupo de técnicos y dirigentes que elaboraron el proyecto consiguieron que KNH les financiara una primera fase para apoyo de niños y huertos para mujeres por valor de 50 000 \$. Funcionaban con el método de apadrinamientos:

Entonces lo que enviaban eran fotos de los niños que aquí eran apadrinados con esos fondos, con los padrinos que supuestamente ponían recursos para que vengan acá, para apoyar a los niños pobres que estaban en las escuelas. Así inició también este proyecto con KNH. Porque juntaron, seleccionaron a los niños de las escuelas. Les tomaban las fotos y esas fotos eran enviadas, y me imagino que los padrinos que contribuían para este niño, mandaban los recursos, pero este recurso no llegaba a todos los niños. Utilizaban también para otros recursos, para la parte de administración misma del proyecto²⁶⁶.

Leónidas Cevallos recorrió comunidad a comunidad para elaborar el diagnóstico y levantar mapas. A partir de los datos recabados, planteó un gran programa a realizar en 7 años por valor de 2 millones de dólares, que debían gastarse en diferentes fases.

²⁶² Kindernothilfe es una ONG de cooperación para el desarrollo fundada en Alemania en el año 1959.

²⁶³ Entrevista a Héctor T. en Chumalica (30/11/2015).

²⁶⁴ Cevallos había estado vinculado a ECUARUNARI y al diseño y ejecución de distintos proyectos, algunos del Banco Mundial.

²⁶⁵ Entrevista a Héctor T. en Chumalica (30/11/2015).

²⁶⁶ Entrevista a Leónidas C. en Ambato (17/03/2016).

Los objetivos apuntaban a fortalecer aspectos tanto educativos como culturales de niños y jóvenes de Quisapincha y reducir la desnutrición. También pretendía que todos los insumos -tanto comida como mobiliario o material educativo- se produjeran en Quisapincha.

Y nos aprobaron todo, todo, todo. Si yo me jalé en números, es mi culpa. Pero había de todo en ese proyecto. Ahí puse proyectos para jóvenes. Puse la Casa de Jóvenes. Puse los Talleres. Puse becas. Horrores, todo había. Todos nos aprobaron. Lo que pasa es que KNH hizo un desaire a todas las ONG de ese entonces. Decían que no querían saber nada con las organizaciones, que habían perdido plata, que eso era un relajo. Y ellos apostaron a Quisapincha. Fueron los últimos. Y les salió mal esa apuesta. [...] Y lo otro, es que (KNH eran) dadivosos, todo regalado. Puta, KNH tenía todo. [...] Eso fue también un mal ejemplo, un derroche de cosas, tremendas comilonas, se perdían cosas... espantoso...²⁶⁷"

El equipo que se conformó con cuatro técnicos fue insuficiente para alcanzar a los 1 800 niños a los que se proponía beneficiar y ejecutar los 13 proyectos que se habían definido. El monto para la primera fase estaba previsto en 470 000 \$. Solo pudieron gastar 200 000 \$.

Los responsables eran parte de la COCIQ, pero llegó un técnico a este proceso, se adueñó de la propuesta y rompió el proceso. Trajo técnicos, juntó dirigentes, pero también los enemistó. No fue una propuesta bien construida, cayó y se perdió el recurso²⁶⁸.

El proyecto de KNH quedó interrumpido al poco tiempo de iniciarse. Su fracaso estrepitoso implicó conflictos, tanto dentro como entre comunidades. La organización de la COCIQ quedó profundamente dañada y cuestionada.

Se generaron muchos intereses, dirigentes que querían ser dirigentes, pero porque había recursos. Lo que mencionaron es que no se había planteado bien el proyecto, sobre todo la capacidad técnica para responder a esa magnitud [...] y la organización quedó bastante mal, con muchos problemas organizativos, dirigentes que peleaban. Eso duró al menos dos años²⁶⁹.

En paralelo al proyecto de KNH, se lanzó la propuesta de crear nuevamente una gran organización de mujeres. Los mismos técnicos y directivos que habían presentado el proyecto a KNH, buscaron el financiamiento por otro lado para articular

Los grupos de mujeres creados en las décadas anteriores ya no existían, así que los técnicos y dirigentes buscaron en todas las comunidades personas agrupadas que funcionaran por intereses compartidos. Las únicas agrupaciones que funcionaban

²⁶⁷ Entrevista a Leónidas C. en Ambato (17/03/2016).

²⁶⁸ Entrevista a Leónidas C. en Ambato (17/03/2016).

²⁶⁹ Entrevista a Héctor T. en Chumalica (30/11/2015).

más o menos de manera articulada, estaban vinculados a los grupos de culto evangélico o a grupitos de mujeres católicas dinamizados por monjas y vinculados al Padre Torres, que continuaba en la curia de Ambato.

Bastante mujeres había... unas 200 mujeres. Había unas 19 asociaciones. Era casi una asociación por comunidad. En algunas comunidades había dos o tres asociaciones. En Illahua Chico había más: 4 asociaciones. Así mismo, las iglesias evangélicas, todo el mundo casi iglesias. Casi mayor parte son evangélicas. En Illahua Chico hay cuatro iglesias evangélicas, no hay ninguna iglesia católica. Los grupos de mujeres estaban asociados. Pero allí reuníamos todos, todos, en una sola organización²⁷⁰.

Quien enumera los grupos que reunieron para crear la nueva organización de mujeres es Miguel Ticuri, un líder histórico de Illahua Grande, que junto a varios dirigentes de la zona alta y media, y con la ayuda de Leandro Terán, intentaron seguir aprovechando los recursos de la cooperación al precio que fuera. Hasta tal punto era la ambición por conseguir recursos que eran ellos los que andaban pidiendo los recursos “en nombre de”.

Ahí reuníamos en una sola organización central. Central de Mujeres. Entonces ella (señala a su hija) era presidenta... Y avanzamos a sacar, **especialmente yo mismo, andando**, avanzamos a **sacar dos millones de dólares**. Entonces ya la plata, ya estaba en cuenta de la organización. Entonces después ya se comenzó mal la administración. Y plata y plata y plata... [...] La plata era a nombre de la organización. Entonces vuelta él (Leandro Terán), coge a los dirigentes de las comunas, diciendo que: ‘- Vea, compañerito, yo quiero un aval de las comunas para yo presentar en Cevallos.’ Entonces ahí había ido a presentar ya como respaldo, con aval, de las comunas, diciendo que: ‘- Yo voy a ser técnico del organismo de mujeres, entonces yo voy a administrar con la señorita presidenta.’ Entonces ahí la plata era a nombre de organización de mujeres, no era plata del técnico, sino que el man ya hizo malgasto pues. Eso fue a nombre de grupo de organización de mujeres, de CODEMU, no era a nombre de COCIQ²⁷¹.

La gran organización de mujeres que se había creado para conseguir dinero llevaba por nombre CODEMU, Corporación de Desarrollo de la Mujer. Tal como se creó -de la noche a la mañana- se dio de baja por el mal manejo de los recursos. Después de un tiempo, el proyecto inicial acabó convertido en una empresa privada de acopio de leche que gestionaba la mujer de Leandro Terán. Ningún colectivo de mujeres ni de ningún tipo quedaba de esa experiencia y Leandro Terán había desaparecido.

²⁷⁰ Entrevista a Miguel T. en Illahua Grande (09/04/2016).

²⁷¹ Entrevista a Miguel T. en Illahua Grande (09/04/2016).

3.15. Luces y sombras: el “Plan para el manejo de páramos” y las mujeres técnicas

En el año 2006, el CODENPE²⁷² reconoció legalmente al Pueblo Kichwa de Kisapincha, KIPU, que dejó atrás su condición de organización de segundo grado para pasar a tener estatuto de pueblo. Eran ya otros tipos. 9 años más tarde de ese reconocimiento, en 2015, el KIPU diseñó un nuevo Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Quisapincha. En ese plan declaraba explícitamente que la función principal del Pueblo Kisapincha y de sus dirigentes era la gestión de proyectos para el desarrollo.

Ese reconocimiento fue celebrado por la organización ante la sequía de proyectos que estaban viviendo y, sobre todo, para pasar página después de los fracasos anteriores. Para el teniente político de la parroquia, Pedro Pinto²⁷³, ese reconocimiento les validaría para optar a financiamientos de manera directa, sin pasar por otras instancias:

2006 (la COCIQ) cambió a ser Pueblo KIPU. Le cambiaron el nombre porque anteriormente había una institución en Quito que daba prioridad a los pueblos indígenas, la institución CODENPE. Esa institución apoyaba a las nacionalidades jurídicas. (Nosotros) no éramos reconocidos como Pueblo Kisapincha, sino como organización de segundo grado. [...] Cuando **estemos reconocidos jurídicos como pueblos, podemos sacar y administrar proyectos directamente.** (Entonces) hemos sacado aulas escolares, hemos sacado alcantarillados, agua potable, nos han financiado directamente. Eso hemos logrado al cambiar como organización de segundo grado a pueblo²⁷⁴.

Los juegos de poder para ocupar los cargos en la organización indígena, en el gobierno parroquial y en la tenencia originó varias fracturas entre dirigentes, facciones, partidos²⁷⁵. El perfil de los nuevos dirigentes indígenas, jóvenes profesionales y ambiciosos, era muy diferente al de los dirigentes de décadas anteriores, en tanto utilizaban los espacios organizativos para iniciar y lanzar sus trayectorias políticas²⁷⁶. Esa estrategia, utilizar como palancas las organizaciones

²⁷² Para la construcción del Estado pluricultural, mediante Decreto Ejecutivo N° 386 de 11 de diciembre de ese año, se crea el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador -CODENPE-, como Secretaría adscrita a la Presidencia de la República. En él, y como solución a la experiencia previa del CONPLADEIN, el criterio de representación consideró a las culturas; es decir, a las nacionalidades y pueblos indígenas, como los sujetos de representación:

²⁷³ Para ver cómo se dan las trayectorias políticas, Pedro P., después de ser Teniente Político bajo el gobierno de Rafael Correa, pasó a ser el presidente del GAD.

²⁷⁴ Entrevista a Pedro P. en Quisapincha (16/04/2016).

²⁷⁵ El mismo Pedro Pinto es un ejemplo de esos juegos de poder, en tanto logró ocupar los tres cargos. Presidente del KIPU, luego del GAD y finalmente Teniente Político.

²⁷⁶ También los jóvenes técnicos habían utilizado la COCIQ para lanzar sus trayectorias profesionales hacia instancias más altas.

indígenas, el manejo de proyectos, era justificado por uno de los jóvenes técnicos de la COCIQ, alegando ser formas estratégicas de supervivencia.

Es evidente que muchos jóvenes buscan como un escenario a la organización para poder proyectarse políticamente y ya vienen trabajando desde esa lógica. Y no sé qué intereses, llegando al poder, qué respuesta podrá darse. O simplemente quiere el espacio para su estabilidad, su beneficio personal. [...] Encuentras una oportunidad, y esa oportunidad marca, marca inclusive el destino de la vida de tus hijos. Es tan pocas las oportunidades que tenemos los indígenas que lamentablemente cuando aparece un espacio de estos, no puedes decir que no. Toca, porque detrás de ti está la familia, están tus hijos...²⁷⁷

En el año 2010 se inició en Quisapincha el Plan para el Manejo de Páramos. Este plan se enmarcaba en el “Fondo de Manejo de Páramos y lucha contra la Pobreza de Tungurahua” (FMPLPT)²⁷⁸, un gran proyecto a nivel provincial que nació de la asociación entre el sector público y privado para la protección de los páramos, sus recursos hídricos y sus poblaciones.

El uso intensivo de los páramos de Quisapincha, producido por la escasez de tierras, impuso la necesidad de protegerlos para seguir suministrando agua a la provincia y mantener la biodiversidad de las tierras altas. Para frenar su grave deterioro y compensar a las comunidades que debían dejar de explotar las tierras altas, se creó un fondo desde los tres movimientos indígenas y campesinos de Tungurahua, en colaboración con los gobiernos locales y provinciales, con empresas privadas y con las comunidades locales. Ante la experiencia de CESA en el manejo de páramos en Quisapincha y en el desarrollo rural, el gobierno provincial dejó que fuera la ONG la que estuviera al frente en su ejecución junto a otras tres entidades. Para CESA, su gestión le permitiría su supervivencia, en tanto había dejado de recibir dinero de la cooperación tras el cambio de rumbo del gobierno de Rafael Correa ante las ONG:

Frente a esta situación que se veía venir de disminución del apoyo de la cooperación internacional es que nosotros, como entidad, buscamos el relacionamiento con el Gobierno Provincial. Nosotros les invitamos a pensar un poco cómo se debe pensar el desarrollo rural. De ahí, que nos embarcamos primero en unos acompañamientos: primero era del manejo de páramos, de reforestación. [...] Les invitábamos nosotros a ser parte de ese proceso. Y hasta ahora el Gobierno Provincial no tiene las capacidades suficientes como gobierno provincial para poder acompañar a todo el sector rural. Por eso es que ha confiado esta ejecución de planes de manejo de

²⁷⁷ Entrevista a Juan T. en Quito (22/02/2016).

²⁷⁸ El Fondo opera en la figura jurídica de un Fideicomiso Mercantil. Cuenta con siete socios constituyentes – empresas, entidades públicas y comunitarias- que contribuyen financieramente: el Gobierno Provincial de Tungurahua, la Asociación de Indígenas Evangélicos de Tungurahua; el Movimiento Indígena de Tungurahua; el Movimiento de los pueblos Kichwas y Campesinos de Tungurahua; la Corporación Eléctrica del Ecuador CELEC E.P. y la Empresa Municipal de Agua Potable y Alcantarillado de Ambato. También se incorporó más tarde la Empresa Eléctrica Ambato regional Centro Norte.

páramos a través de operadoras, no únicamente de CESA, sino son Fundación Pastaza, Fundación Marco y el IEDECA que son las entidades que estamos acá²⁷⁹.

Silvia B., la técnica responsable de llevar adelante la parte productiva del programa del Consejo Provincial, valoraba el desempeño del KIPU de manera muy crítica. Con el Plan habían llegado muchos proyectos, pero estos se destinaban a las zonas de mayor influencia de los dirigentes. Esto generó nuevamente conflictos internos y divisiones en la zona.

Ahora organizativamente yo le veo que el pueblo Kisapincha está bien débil, sí está débil, o sea súper súper súper débil. Ya no está el Pueblo Kisapincha que era antes. Pero eso parece que obedece a los dirigentes mismos, a inequidades que se dan entre comunidades, que no saben llegar a todas las comunidades. A las comunidades que ahorita llegan, es donde están dirigentes. Por ejemplo, el tesorero es de Tondolique: pues a Tondolique hay que apoyar. O también parece que obedece a favores políticos. Entonces de acá mismo, me das el voto a mí, allá quiero yo dar más, favorecer más²⁸⁰.

El antiguo dirigente, Alberto Toapanta, también era muy crítico con el fondo que se proporcionaba para invertir en las comunidades.

Los dirigentes ahora (están) con el proyecto de manejo de páramos, con el Consejo Provincial. Entonces hay un fondo para talleres, para capacitaciones, entonces andan en eso... Se han dedicado solo a eso. No hay un análisis político, no hay un análisis de las comunidades, de qué está pasando, qué necesitamos, qué vamos a mejorar...²⁸¹

Un aspecto relevante de la ejecución del plan es que quienes lo estaban dirigiendo técnicamente en Quisapincha eran cuatro mujeres: tres técnicas de CESA y una del Gobierno Provincial. Eso había creado mucho recelo entre los dirigentes del KIPU. Para las técnicas tampoco era fácil estar delante en tanto no eran reconocidas como interlocutoras válidas:

(Con) el KIPU también **tenemos problema porque las cuatro técnicas somos mujeres**. Entonces, cuando recién salió el Renée (de presidente anterior), había venido el Don Manuel Pinto a hablar con Javier Bedón diciendo que no quiere técnicas, que quiere un técnico. [...] El Manuel Pinto, es esa su actitud conmigo un poco... como que yo sí le paro a veces. Pero a veces igual, así, ni me toman en cuenta. Hasta se viran y es como no verlos. [...] En el caso del Don Manuel Pinto es conmigo más que con ellas. Será porque yo no me incomodo nomás fácilmente. [...] Está de ver que a mí no me deja hablar don Manuel. O sea, me corta: '- Es que ya no hay tiempo... que esto, que lo otro' sabe decir²⁸².

En algunas de las reuniones y asambleas de la organización a las que asistí pude observar cómo, efectivamente, algunos dirigentes las desairaban o las ignoraban

²⁷⁹ Entrevista a Javier B. en Ambato (21/12/2015).

²⁸⁰ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

²⁸¹ Entrevista a Alberto T. en Quisapincha (02/04/2016).

²⁸² Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

cuando hacían aportaciones en voz alta. Las técnicas más jóvenes vivían esos desaires también en las comunidades. Silvia consideraba que no era un asunto que tuviera que ver con su condición de mujeres, sino por técnicas y por jóvenes. Sin embargo, ese rechazo yo no lo había visto hacia los técnicos varones, cuando en diferentes ocasiones y desde 1999 había viajado con ellos a visitas de campo o en reuniones:

Respetar como mujer sí, pero respetar como técnica no. Ellos hacen más a los varones, sí, ellos más confían en los varones, el Pueblo Kisapincha. De aquí en las comunidades sí, porque me ven que ya no soy tan joven, pero sí se quejan de la María y la Aitana por lo que son jóvenes. Y uno cuando es joven como que lo toman a la ligera las cosas, también. Yo también he pasado por eso²⁸³.

Después de muchas décadas de trabajo de técnicos varones, ellas estaban viviendo lo que vivieron muchas mujeres indígenas antes: se burlaban, no les tenían en cuenta, las ignoraban.

La reacción de la gente también al ver una mujer veterinaria... Incluso cuando yo llegué a la organización, me acuerdo que me iban a presentar y un directivo dijo: '- No, no queremos porque es mujer'. Así, en reunión. ¡Imagínese! Yo, lo que hice fue sentarme y no... no quería saber nada. Decía: '- Trágame, Madre Tierra'. Entonces yo creo que en Quisapincha todavía existe el machismo. Sí, hay el machismo igual, por los dirigentes en lo que somos nosotras mujeres en la parte técnica. Entonces, como que no les gusta coordinar²⁸⁴.

La persona que coordinaba el Plan de Manejo de Páramos desde el Consejo Provincial era la cuarta mujer en discordia: Elvira. Había trabajado de manera intermitente en Quisapincha desde finales de los 90 y conocía muy bien la zona y a sus habitantes, así como a todos los actores que habían ido pasando por allí a lo largo de esos años. Mucho había llovido desde que empezó a trabajar, pero se sentía cuestionada todavía:

Cuando me dieron esa zona... ni dormir creo que podía porque te digo... el tener una reunión ya con la gente, de hablar quichua cuando una todavía no se tiene esa experiencia ahí, era terrible. Porque todo mundo te alzaba la voz, te gritaba, te decía que si hacen solamente ofrecimientos, no trae nada. Bueno, a mí como tres veces creo, que me atacó la gente de arriba, me abrieron zanjas, en una comunidad casi uno me da con machete. No, terrible. Pero de eso, más bien he ido adquiriendo experiencia, te digo... también yo ya sé el momento que ellos me están insultando cuando alzan la voz en quichua²⁸⁵.

Dentro del Plan se ejecutaban diferentes proyectos con la intención de que los y las comuneras fueran bajando la explotación del páramo a cotas más bajas. Para que

²⁸³ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

²⁸⁴ Entrevista a María G. en Ambato (21/12/2015).

²⁸⁵ Entrevista con Elvira L. en Ambato (11/04/2016).

dejaran de cultivar o tener animales en los páramos, se incentiva a los comuneros con proyectos productivos para restituirles de alguna manera las pérdidas que el Plan les suponía. Esos proyectos se habían negociado con las comunidades a partir del levantamiento de una línea de base y de negociaciones intensas entre las comunidades y el KIPU.

Pero uno de esos proyectos abrió una grave crisis en la zona. Fue en el 2012 cuando se aprobó la llegada de 5.000 cuyes. Era un proyecto que se realizaba en todas las comunidades por consenso. El Consejo Provincial fue quien gestionó la compra a través del Portal de Compras Públicas porque así eran las exigencias que había impuesto el nuevo gobierno de Correa con el objetivo de conseguir más transparencia. Pero ese trámite implicó que todos los cuyes se compraran al mismo tiempo y que llegaran también todos a la vez a la parroquia. Debido a la falta de capacidad técnica, no se pudo verificar ni supervisar su calidad. Y ocurrió la desgracia porque “los cuyes vinieron enfermos y les acabaron con el resto. Eso es algo que no va a olvidarse la gente, no va a olvidarse la gente, a pesar de que creo que ya deben ser unos 3 años por ahí, que pasó eso”²⁸⁶.

Como recuerdan las dos técnicas de CESA -la experimentada Silvia y la joven ingeniera María Gaibor²⁸⁷, ese proyecto marcó un punto de inflexión en las comunidades. En lugar de mejorar la producción y la calidad de los cuyes, acabó casi haciéndolos desaparecer.

Ciertamente, ese “fracaso” aparecía una y otra vez al hablar de los proyectos en Quisapincha. Eran sobre todo las mujeres las que se ocupaban de su crianza y reproducción, las que de manera muy efusiva contaban de las pérdidas que habían tenido. La gran paradoja es que en la zona baja existía un grupito de mujeres, La Merced de Condezán, que estaba peleando desde el año 2008 con uñas y dientes para producir cuyes a pequeña escala.

La técnica veterinaria de CESA, y responsable en última instancia de gestionar el proyecto desde las comunidades, declaraba que ella había propuesto comprar una parte de los cuyes a la asociación de la Merced. Para ello les había pedido un

²⁸⁶ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

²⁸⁷ Entrevista a María G. en Ambato (21/12/2015).

presupuesto. Pero el cabildo del KIPU se mostró contrario a la venta. ¿Cómo iban a ser cuyes buenos los de las mujeres de Condezán?

Yo iba a hacer la compra, y les pedí (al grupo) una proforma. Entonces... el cabildo mismo me dijo: ' - Ah, pero usted me está diciendo que mejorados los cuyes, ¿qué mejorados van a ser si donde la Gabriela mismo van a comprar?'. Entonces yo les dije a ellas: ' - La gente no quiere saber nada porque dicen que, si ellos compran aquí mismo, ustedes nos van a dar los mismos cuyes que ya tienen'.²⁸⁸

Pero para el grupo de mujeres de la Merced fue la demostración de que no se les tenía en cuenta. Su largo trabajo de producir y mejorar los cuyes mediante una explotación cuidadosa y tecnificada fue ignorado tanto desde CESA como desde el KIPU.

El grupo de la Merced pertenecía a la comunidad de Condezán. Había arrancado inicialmente como respuesta a la precaria situación de mujeres solas. Un primer núcleo de 7 mujeres se había unido en el 2007 para intentar buscar una ayuda a sus necesidades más urgentes. Poco a poco fue creciendo hasta llegar a tener alrededor de 18 mujeres a finales del 2016. Eran mujeres con fuertes necesidades y que apostaban por emprender desde una actividad que manejaban y con la que se sentían seguras. Funcionaban a base de créditos que pedían colectivamente y era el único grupo de mujeres en pleno rendimiento en la zona.

Al inicio habían recibido pequeñas ayudas en aspectos técnicos de parte de CESA, pero al cabo de un tiempo éstas se interrumpieron. Cuando empezaron a funcionar, dejaron de ser apoyadas por la organización indígena, por el gobierno parroquial y por CESA. Se autogestionaban ellas mismas. María Gaibor creía que no se les debía apoyar porque ellas ya estaban funcionando bien solas:

Por ejemplo, a ellas (el grupo de la Merced), yo ya no les podía ayudar. Porque o sea... como sea el grupo de las Merceditas ya están fortalecidas, pues, tienen igual buenas instalaciones todo. Vuelta, al contrario, aquí las personas que tenían una jaulita, yo les decía: ' - Con que tengan una jaulita para que entre a los animales, basta... por algo se empieza'²⁸⁹.

²⁸⁸ Entrevista a María G. en Ambato (21/12/2015).

²⁸⁹ Entrevista a María G. en Ambato (21/12/2015).



Reunión del grupo de mujeres de la Merced con un técnico pecuario. Ellas mismas gestionaban pequeñas formaciones técnicas para mejorar su producción. Foto: Jordi R. Renom.

De forma muy llamativa, la única organización de mujeres que sobrevivía en Quisapincha no había sido nunca nombrada ni en las entrevistas que yo había realizado con los agentes de desarrollo ni en las reuniones o asambleas de las comunidades. No aparecía en los discursos de los dirigentes ni en las propuestas de CESA. El conocimiento que poseían en el manejo de cuyeras tecnificadas no se valoró ni tampoco se consideró comprarles su producción dentro del Plan de Manejos de Páramos. Cuando pregunté a la técnica de producción de CESA sobre el grupo de la Merced, consideraba que era el resultado de los proyectos lanzados anteriormente.

Por ejemplo, hay cosas que no se generaron ahí pero que están cuajando... el ejemplo de acá, de Condezán, de las compañeras cuyeras. Ellas se pusieron cuyes... no se pusieron a alfabetización, no se pusieron en ninguno de los temas que supuestamente movilizaban antes. Se pusieron en cuyes, en cuyes, y cuyes sacaron. Y están organizadas y son un referente. No se han gastado en discurso político, no tienen una formación política. Pueden estar al vaivén de cualquiera. Pero ellas están... y eso les da de comer. Yo digo así... No sé si tengan resuelto su asunto económico, pero yo las veo bien. O sea... de todos los proyectos acá, así, lanzados, ahí algo que yo digo, **siempre la cosecha aparece después, no aparece en seguida**²⁹⁰.

3.16. ¿Dónde las mujeres?

Silvia era muy crítica con la actitud de las mujeres indígenas de Quisapincha. A pesar de un aspecto severo y autoritario que podía resultar intimidante, siempre se preocupaba por ellas y las alentaba a que participaran. En las conversaciones que manteníamos con ella, cuando la acompañábamos en carro a los talleres de

²⁹⁰ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

agricultura ecológica, ella consideraba que las mujeres indígenas no tenían ganas ni voluntad de cambiar.

4 años ya de trabajo... qué diré yo... **parece que todo es cuestión de actitud**. Primero es mi actitud como mujer, lo que quiero hacer. A nivel de toda la zona de Quisapincha hay todavía esa falencia²⁹¹.



La técnica de producción de CESA realizando un taller con un grupo en la comunidad de Illahua Chaupiloma. Foto: Jordi R. Renom.

Sin embargo, la ONG no había realizado ningún análisis del contexto en el que las mujeres desplegaban sus actividades diarias para ver cómo se cruzaban sus dificultades como campesinas con poco acceso a tierras y productos mal pagados, *chomperas* con sueldos raquíticos, con pocas oportunidades para estudiar más allá del colegio o trabajar en un país espolcado por las sucesivas crisis y el racismo.

El presidente del KIPU confesaba que los espacios de poder se habían ido abriendo en los años anteriores a las mujeres, pero en la zona alta y en la organización central de nuevo estaban bloqueados para ellas, no había “facilidad”.

No ha habido avance. Anteriormente aquí ha habido, años pasados había compañeras cabildas, una representante en la comunidad, como una jefa de la comunidad. Entonces por estos días, en verdad que no ha habido esa facilidad. A lo mejor es que ha estado dentro, aquí, de la organización, solo hemos estado solo varones²⁹².

Y de nuevo rescataba el papel de las mujeres al servicio de las comunidades. Su trabajo era imprescindible para mantener los derechos como socios en la comunidad y acceder a las tierras de pasto en el páramo.

Justamente sí, justamente en la comuna, en las mingas, todo eso, ahí, por estos años han estado muchos compañeros en la migración a otros países, a los Estados Unidos, así, entonces las compañeras siempre quedan en la casa y trabajan, **hacen los deberes de lo que tienes que hacer en la comunidad, para poder tener derecho**

²⁹¹ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

²⁹² Entrevista a Manuel P. en Quisapincha (20/03/2016).

en nuestra comunidad, entonces... las compañeras siempre más mantienen, la comunidad, en casa, con los niños, la familia...²⁹³

Silvia tenía en su cabeza una radiografía de la situación de las mujeres, diferente para cada una de las zonas.

En la zona alta es **marcado todavía el machismo hasta ahora. Quienes participan en las decisiones son los hombres**. Ya, hablando de la zona alta, por ejemplo, de la zona alta, la única que demuestra esa actitud, y pienso que es más por necesidad, es la Señora Manuela. ¿Pero por qué la necesidad de ella? Porque el esposo se fue a España, y nunca más dio señales de apoyo. Ya entonces esa necesidad de sacar adelante a sus niños, hace que se forme como grupo interesado. [...] De la zona media, igual es un poquito más dinámica la participación, pero **todavía como que tienen miedo de hablar nomás, de reclamar nomás**. [...] Y las señoras de la zona baja: ellas sí, hablan, reclaman cuando tienen que reclamar. Por ejemplo, la Señora Cabilda de Chumalica, ella si es que hay que reclamar, reclama²⁹⁴.

En las zonas altas y zonas medias habían aparecido de manera intermitente mujeres dirigentes. Ejercían sobre todo como tesoreras, secretarias, vocales. En algunas comunidades, como presidentas de manera esporádica. En cambio, en la zona baja las mujeres ocupaban casi todos los espacios de poder. En el año 2015 solo mujeres eran las presidentas de cabildo.

Es bastante el cambio que ha habido. Y de alguna manera algo se ha apoyado en las reuniones, no sé, de decirles a las compañeras que pierdan el miedo, ¿no? Aunque claro, en la casa te espera la puñetiza, ¿no? [...] Se ha adelantado, pero todavía es bastante duro. Esa era mi bronca. Yo les decía: '¿Por qué se burlan? Dejen de hablar a la compañera.' Pero hay ese miedo todavía de que se burlen. Pero ahora las jóvenes, ya no... le contesta ahí mismo al mayor. Entonces yo veo que va para buen camino...

Silvia reconocía que desde CESA se había dejado de trabajar específicamente con mujeres. La estrategia para llevar a cabo los proyectos no apostaba por potenciar el trabajo con ellas, sino que era la adhesión voluntaria la que abría la puerta a la participación en los proyectos:

O sea, específico de mujeres, de mujeres, para decir apoyo a la generación de grupos de mujeres, eso no hay. Pero porque nosotros no hemos visto. Supimos que antes había buenos grupos de mujeres, pero como que los varones no les daban el sitio que debían dar. De lo que yo he entendido, es que este señor Leandro Terán, como que también generó por ahí algunas dificultades económicas... [...] Es que hace años era el tema de género, como que grupos. Ahora, en cambio, no tanto. Ahora **obedecemos prácticamente a la dinámica del gobierno provincial**. [...] Con mujeres específico, no. Nosotros como CESA, y personalmente yo, no direccionamos específico de mujeres. Sino grupos de interés, pueden ser hombres, mujeres, niños, todo lo que sea. Pero si la dinámica para ese grupo parece ser de mujeres, pues bienvenido, no hay problema. Nosotros sí hacemos, ¿no? o sea, yo sí les hago un cursito, y poner a comparar, como una conversa, de actividades, funciones, responsabilidades de

²⁹³ Entrevista a Manuel P. en Quisapincha (20/03/2016).

²⁹⁴ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

hombres y de mujeres. Entonces se les ha hecho ver que las mujeres sí pueden. O sea, eso. Pero eso sí, es muy aparte porque yo les he hecho²⁹⁵.

El género ya no estaba en las agendas, en los planes, ya no estaba en la “matriz” definida para trabajar en la zona. Tampoco, aparentemente, había una necesidad explicitada por parte de las mujeres, y existía toda una herencia de fracasos con grupos y proyectos anteriores que lastraba el apoyarlas. Pero, curiosamente, los grupos de intereses que CESA apoyaba, y con los que habíamos compartido talleres, reuniones, visitas... estaban dominados mayoritariamente por las mujeres.

Eran ellas quienes participaban, quienes conformaban los grupos, quienes asistían a todas las capacitaciones. Como siempre, eran ellas las que ponían el cuerpo, las que asistían, las que tiraban para adelante:

El curso de tejido que se está dando ahora es básicamente mujeres, sin decir ‘curso de tejidos con mujeres’. El grupo de productoras son mujeres, grupos de cuyes son mujeres. [...] Lo que sí me preocupa un poco a mí, es que, como en todo lado, mientras uno se está, ellas con apoyo, empujones, unos apoyitos que se dan, salen adelante. Lo que a mí sí me preocupa es que, si una ya no está, o sea, ¿qué va a pasar con ellas?, ¿no? Eso es lo que sí... como que todavía no hay ese empoderamiento directo de lo que ellas deben hacer como productoras. Eso un poco sí me preocupo. ¿Y por qué? Porque en verdad no hay ese apoyo directo de la organización²⁹⁶.

Pero tampoco se sabía qué pasaba con las mujeres que no acudían ni a los proyectos ni a las reuniones. Silvia intuía que muchas mujeres continuaban relegadas en la casa. Esas “no presencias” mostraban cómo había situaciones de violencia latentes que no afloraban.

De toditas las señoras que se reúnen conmigo, las que están reunidas conmigo es porque los esposos les dejan. De los que no les dejan, no asisten. O sea, eso también es más que evidente... [...] Si las señoras trabajaban y les dejaban trabajar conmigo es porque yo también soy mujer, pero si fuera un varón ya no, vería²⁹⁷.

El problema era la falta de apoyo de las dirigencias indígenas el que boicoteaba la participación de las mujeres en la arena pública. También el que dificultaba su empoderamiento.

Ahí es otra cuestión que hasta ahora es limitante. Por ejemplo, la falta de toma de decisión de las compañeras mujeres en la COCIQ mismo. [...] Hasta ahora, todavía, no hay un empoderamiento de la mujer para participar en las decisiones. [...] A veces, ocurre que sí entran algunas dirigentas mujeres, pero no hacen mucha incidencia, porque al menos son una o dos entre ocho dirigentes. [...] Las mujeres **no han puesto el empeño**. O sea, por un lado, tienen la culpa ellas mismas, las mujeres que no han

²⁹⁵ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

²⁹⁶ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

²⁹⁷ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

puesto el empeño y no les interesa porque igual, los maridos han sido dirigentes, y han pasado un año, dos años sin recibir, sin percibir ningún sueldo, entonces le ha tocado también a las mujeres trabajar. Entonces, si una mujer va de dirigente, ¿quién va a ver a los hijos? ¿Quién va a ver también la alimentación, la casa? Entonces son mujeres que preparan, y también quienes buscan el alimento, el sustento de la casa²⁹⁸.

Las técnicas vivían también la falta de espacios y de reconocimiento por parte de la dirigencia del KIPU. Ellas también pasaban miedo, recelo cuando les tocaba participar, sentían que se les ignoraba cuando hablaban. Y, sin embargo, **atribuían a que las mujeres en Quisapincha no habían puesto el empeño en participar como dirigentes.** Si no “ponían el empeño”, como había observado la técnica de CESA, no había nadie que hiciera sus tareas ni las tareas de sus maridos migrantes si ellas se ausentaban. Pero, ¿qué opinaban las mujeres? ¿Dónde estaban mientras tanto? ¿Habían optado por trazar otros caminos por fuera de las dirigencias, de la organización, de los proyectos de desarrollo? ¿O se habían quedado en casa trabajando y trabajando cómo afirmaban todos?

²⁹⁸ Entrevista con Silvia B. en Ambato (14/12/2015).

4. Relato coral

4.1. Introducción

A finales de los 90, como señalaba en el capítulo anterior, se crearon dentro de la COCIQ la Comisión de la Mujer y varios grupos de mujeres para arañar recursos de la cooperación. Para esos mismos años, en las dirigencias de los cabildos comunales aparecían las primeras mujeres dirigentes, después de haber sido las sustitutas en los cargos de los esposos cuando ellos emigraban. La llegada a esos espacios de poder comunitario donde “solo hombres han habido siempre”, fueron puntos de inflexión: les mostraron que también “nosotras podemos como mujeres”²⁹⁹.

Esos dos procesos se alimentaron mutuamente y muchas veces caminaron de la mano, pero ni los proyectos de desarrollo ni las dirigencias mejoraron en lo material las situaciones de vida de las mujeres. Por el contrario, las **cargaron de más trabajo y preocupaciones** como ellas atestiguaron una y otra vez en las entrevistas y como observé a lo largo de las estancias de trabajo de campo, sobre todo durante los meses que residí a finales del 2015 en casa de la familia de Carlos y Luz, en Condezán³⁰⁰.

En el relato polifónico que despliego en el siguiente capítulo **las voces de varias mujeres indígenas de Quisapincha dan cuenta de sus vidas en situaciones de una fuerte violencia y precariedad económica y de cómo se relacionaron con los proyectos de desarrollo** que aterrizaron desde finales de los 90.

Son voces muy diversas, no solo por el contraste que existe entre las tres zonas de Quisapincha, sino también por los recorridos únicos que cada una trenza. Sin embargo, revelan en su conjunto situaciones compartidas por todas ellas ante el

²⁹⁹ Entrevista a Olga C. en Chumalica (15/04/2016).

³⁰⁰ Luz se levantaba cada día la primera y se acostaba la última de su familia. Dormía alrededor de unas cinco horas diarias. Algunos días la acompañaba en sus agotadoras tareas: preparar el desayuno para la familia, alimentar y limpiar las jaulas de los cuyes, sentarse a cortar patrones y coser ropa (obras) que le encargaban; preparar el almuerzo; limpiar la casa; ir a buscar hierba para alimentar los cuyes; asistir a la reunión de escuela de su hijo y a la asamblea comunal; comprar en la feria; atender los asuntos de su grupo de cuyeristas de la Merced, etc. No todo se realizaba en Condezán. Los cuyes estaban a un cuarto de hora caminando de su casa y la escuela en Quisapincha. Durante los días de Navidad, para poder acabar piezas de ropa que iba a vender en las paradas callejeras de Ambato, dormía entre dos y tres horas. También pasaba muchas horas yendo a las cooperativas los lunes, el día en que toda la gente de la provincia bajaba al mercado. Luz tenía contratados alrededor de cinco créditos en cooperativas diferentes. Cuando no alcanzaba a pagar un crédito, pedía otro. Llevaba varios meses endeudándose cada vez más y eso le generaba mucha angustia. Normalmente eran pequeños créditos para comprar ropa con la que coser y ganar algo. Lo hacía sin que se enterara su familia. En conversaciones con otras mujeres de la zona era práctica común esa manera de gestionar los pequeños créditos. Pero esa gestión les robaba muchísimo tiempo: colas, tiempos de espera, solicitudes...

machismo, el racismo y las dificultades económicas que han de sortear, y las respuestas que ellas plantean y que apuntan hacia direcciones parecidas.

De los claroscuros que muestran sus reflexiones y testimonios está construido el siguiente capítulo que engarza los resultados de las entrevistas realizadas en 1999 a las recogidas 20 años más tarde.

En primer lugar, perfilo sus trayectorias de vida tratando de trasladar esa tensión entre lo común y lo diferente: la infancia, el paso por la escuela, la familia y el matrimonio, la diversidad de experiencias laborales junto a las migraciones para salir a trabajar. Una vez dibujado el abanico de sus recorridos, intento que estos dialoguen con sus experiencias con las ONG y los proyectos de desarrollo, así como con su acceso a la dirigencia, en tanto ambos procesos como comentaba anteriormente van de la mano. Sus testimonios permiten rastrear de qué manera las mujeres **aprovecharon o ignoraron** los proyectos de desarrollo y lo que estos significaron en sus vidas.

Por último, y como cierre, me acerco brevemente a escuchar el testimonio de algunas hijas, para ver de qué manera la participación de sus madres en los proyectos y la dirigencia las involucraron a ellas e influyó en sus oportunidades. Cierra el capítulo un breve apunte sobre cómo actualmente el cambio de mirada hacia los proyectos de desarrollo ha transformado los deseos e imaginarios de modernidad y progreso de madres e hijas.

4.2. La necesidad de referentes y de contarse

La intriga abierta por la cantidad de grupos de mujeres que aparecía en los informes de CESA para 1999 en una zona de poco más de 8000 habitantes puso en marcha mi primera entrada al campo y planteó unos primeros interrogantes. **¿Por qué existían tantos grupos? ¿Cómo habían surgido? ¿Era realmente un movimiento colectivo?** El intento de contestar esas preguntas se conectaba con el encargo que me había hecho CESA de elaborar un diagnóstico sobre la situación de las mujeres.

Rápidamente me puse manos a la obra. La segunda tarde de haberme instalado en

Quisapincha, pregunté por la casa de la presidenta de la Comisión de la Mujer para ir a visitarla. Leonor vivía en Cachilvana Grande, a media hora a pie del centro parroquial. En ese entonces, no había el tránsito de camionetas, taxis o buses que actualmente permiten una conexión rápida entre comunidades. Acompañada por el secretario de la COCIQ fuimos caminando hasta su casa para que me la presentara. Cuando llegamos, le conté sobre mi interés en los grupos y en la historia de sus líderes y representantes. Pero Leonor estaba apurada porque tenía que alistar los animales, atender a sus hijos, cocinar. Su esposo trabajaba fuera durante largas temporadas y ella quedaba sola al frente de todo. Quedamos para otro día, mientras cargando a la espalda a su hija pequeña, Magalí, subía a pie a ver los animales que tenía en el páramo.

En los días posteriores visité de nuevo a Leonor y a las mujeres que tenían cierto protagonismo en la COCIQ. Algunas, eran dirigentes en sus comunidades. Otras, tenían cargos en los grupos recién creados. Aunque a menudo las veía entrar y salir de la sede de la COCIQ, prefería ir y visitarlas a sus casas para acompañarlas a lavar ropa, ir hasta el páramo o en el trabajo en la chacra. Si caía la noche, demasiado tarde entonces para bajar al centro parroquial, en alguna ocasión se ofrecían a alojarme en sus casas, chozas de adobe y paja para la zona alta, o en las nuevas casas de concreto y losas³⁰¹ que se levantaban en las demás zonas con el dinero de la migración.

Pasado un tiempo, empezaron a golpear a la puerta del cuarto que yo arrendaba en el centro parroquial para saludarme, sobre todo el domingo, cuando bajaban a comprar o vender sus productos al mercado. A veces, si podían alargar más el tiempo, tomábamos un cafecito mientras conversábamos. Tenían ganas de saber de mi vida y de contarme de las suyas. Como me confesaba Leonor “he tenido cosas que contar, pero no he podido desahogarme con nadie”³⁰².

Los encuentros se fueron sucediendo al ritmo de los afectos y cuidados mutuos que iban creciendo³⁰³. Y aunque yo mantenía mis visitas a las comunidades y mis

³⁰¹ Las losas son elementos estructurales de concreto armado o de materiales prefabricados que sirven para conformar pisos y techos en un edificio y se apoyan en las vigas o muros.

³⁰² Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Grande (24/07/1999).

³⁰³ Sobre el rol que ostentamos como antropólogas durante nuestra estancia de campo y sus límites: “No es solo que las relaciones impliquen cuidado; el cuidado es de por sí relacional” (Puig de la Bellacasa, 2017: citado en Gregorio Gil et al: 2020: 321).

entrevistas para la investigación para la que había sido contratada, registraba las conversaciones que mantenía con las mujeres.

Esa necesidad de hablar por parte de ellas, revelaba algo que estaba sucediendo en Quisapincha. Las muchachas y mujeres que conocí entonces pertenecían a la primera generación que había podido asistir a la escuela o al colegio. También habían sido las primeras en salir a trabajar fuera y conocer la vida en las ciudades. Eso les había abierto a experiencias nuevas y muy diferentes a las de sus predecesoras, y habían tomado conciencia de esos cambios que estaban operando en sus vidas. Habían presenciado la emergencia de un movimiento indígena sin precedentes en la región, y en los cursos y talleres incorporados a los proyectos de desarrollo, en las telenovelas, en sus contactos con mujeres de otras comunidades y de la ciudad, habían accedido a otros referentes de mujeres. El mundo más estrecho y limitado que habían vivido sus madres y abuelas en las comunidades, en apenas unos años, se había abierto a universos más globales.

A veces nos viene esa idea, ¿no? Ese interés en ver la novela. [...] Algunas veces para aprender, algunas partecitas que digamos... para aprender. Porque es bien triste lo que hacen en la novela, lo que trabajan, lo que lloran. **Eso me gusta.**³⁰⁴

Para mí es mucho dar en cuenta en esas novelas, también. Claro. Aquí también tenemos eso, pues. La gente mala hace daño. Eso pasa, pues, en la novela. Así pasa pues aquí también, se enoja y se casa con otro a veces. **(Sirve) para dar ejemplo a nuestros hijos...**³⁰⁵

A finales del siglo XX, las telenovelas, además de las noticias de los informativos, eran seguidas con muchísimo interés por las mujeres: ofrecían situaciones con las que compararse, consolarse, reflejarse o tomar como ejemplo³⁰⁶. Por eso, una de las primeras cosas que se compraba con el dinero de la migración eran televisores.

Con las visitas a mi casa y su necesidad de contarse, las mujeres también evidenciaban un fuerte malestar que atravesaba sus vidas y la necesidad de encarnarlo en palabras que podían pronunciar ante “la gringa”³⁰⁷ sin temor a ser

³⁰⁴ Entrevista a Graciela T. en Puzanza (21/08/1999).

³⁰⁵ Entrevista a Cándida P. en Puzanza (12/09/1999).

³⁰⁶ Lila Abu-Lughod a principios de la década de los 90 había realizado una investigación en el Alto Egipto sobre la relación de las mujeres con la televisión que iluminaba muy bien lo que ocurría en Quisapincha unos años más tarde: “Creo que la televisión es particularmente útil para escribir contracorriente porque nos fuerza a representar a la gente en aldeas distantes como parte de los mismos mundos culturales en los que nosotros habitamos, mundos de medios de comunicación de masas, consumo y comunidades imaginarias dispersas, donde lo nacional tiene un peso considerable. Escribir sobre la televisión en Egipto o Indonesia o Brasil es escribir sobre la articulación de lo transnacional, lo nacional, lo local y lo personal” (Abu-Lughod, 2006: 138).

³⁰⁷ Así es cómo me llamaban al inicio de mi trabajo de campo. La “gringa” se refería a mi condición de extranjera y es el adjetivo que se suele emplear siempre. Bajo ese nombre se conocían también a los voluntarios y voluntarias del Cuerpo de Paz que

juzgadas. Cuando regresé en el 2016 seguía ocurriendo lo mismo. Las mujeres revelaban una fuerte necesidad de expresarse, de contar, algo que en su día a día no podían hacer fácilmente. Como confesaba Luz Guamán "es mejor contar a una persona de lejos, que no estese aquí mismo. Porque ya le digo, nadie sabe cómo somos. Algunas, de boca en boca en boca, se hacen chisme total".³⁰⁸ La formulación del deseo de una vida mejor, de una vida "con más desarrollo"³⁰⁹ planeaba siempre en las conversaciones.

4.3. Mujeres en tránsito

Diana Tuaza vivía en la Hondonada, en la comunidad de Illahua Grande. Ella debía caminar en la madrugada hasta las estribaciones del páramo para conseguir un poco de leña, ir a buscar agua a la acequia, encender el fuego en la humedad de su choza para calentar el agua para lavar su cuerpo y su largo cabello que luego debía peinar y trenzar. Todo ese trámite le podía llevar más de una hora de tiempo. Luego, bajaba por las quebradas enlodadas hasta llegar a Quisapincha y tomaba un bus que la dejaba en mitad de Ambato. Cuando caminaba por la ciudad, subía a algún bus o interactuaba con alguien, podía escuchar como le decían "india sucia" o "india longa"³¹⁰. Ella encajaba esos comentarios sin mayor problema.

A mí en cambio, me resultaba un insulto lacerante el que fuera tratada como "sucias", cuando había puesto tanto esfuerzo y empeño en lavarse y peinarse. ¿Qué pasaría si fuera al revés?, me preguntaba. Si cualquier persona con la que se cruzaba Diana en la ciudad tuviera que subir esa noche a la Hondonada, caminar en mitad de la oscuridad y del barro entre quebradas, levantarse a la madrugada y repetir lo que había hecho el día anterior Diana. ¿Qué pensarían entonces del concepto de higiene?

En 1999 transitar entre las vidas de las mujeres de las diferentes zonas de

cada año llegaban, procedentes de los EEUU, a algunas comunidades de Quisapincha para instalarse los meses de verano. El Cuerpo de Paz lo había fundado el presidente Kennedy en 1961. Desde 1962, llegaron a Ecuador 6500 voluntarios que trabajaron a nivel comunitario en 17 provincias del país apoyando en proyectos de desarrollo, según las necesidades y solicitudes del Gobierno del Ecuador.

³⁰⁸ Entrevista a Luz G. en Cachilvana Grande (16/04/2026).

³⁰⁹ Cuando les preguntaba sobre qué era desarrollo las respuestas solían ser: proyectos de turismo o comercialización que les dieran más beneficio en sus comunidades; tener acceso a mejores infraestructuras que les permitieran salir con mayor facilidad; tener mejores condiciones de vida en sus comunidades (buenas escuelas, agua entubada, caminos asfaltados, buena iluminación); acceder a un consumo que iba ligado a los imaginarios que tenían de la ciudad: televisores, carros, aparatos reproductores de música, teléfono...

³¹⁰ Eran dos de las formas más usuales en que los mestizos las llamaban despectivamente, junto a otras formas como "indias verdugas".

Quisapincha era trazar un viaje radical entre mundos. No solo por el acceso más rápido a la ciudad³¹¹ y por la mejor calidad de los servicios básicos que tenían las comunidades de las zonas media y baja en relación a las de la zona alta, sino por **las expectativas de vida tan diferentes que las mujeres enfrentaban viviendo en una u otra zona.**

Sin la capacidad de sostenerse con lo que producía la tierra, las mujeres indígenas de las tres zonas tuvieron que diversificar sus estrategias ante una pobreza que no llegó con la globalización -ésta es el producto de una prolongada historia colonial y poscolonial de racismo y exclusión social- sino de la que **tomaron conciencia en la década de los 90, cuando llegó la carretera** (Swanson, 2010: 20) y con ella las migraciones masivas y las instituciones de desarrollo.

Las mujeres de las zonas medias y bajas disponían de una mayor variedad de estrategias porque su lengua vehicular era el castellano, tenían una mayor cercanía a la ciudad y acceso fácil a escuelas, colegios o academias de corte en Ambato. Eso les permitía trabajar como *chomperas* o sastres porque habían podido formarse y conseguir “obras” de maestros de Ambato o Quisapincha. También podían emigrar con mayor facilidad a los Estados Unidos porque existían redes creadas desde hacía unos años, especialmente en la zona baja³¹².

También varias jóvenes habían asistido algunos años de escuela³¹³ e incluso, algo que señalaban con orgullo las jóvenes de la zona baja, habían empezado a formar grupos femeninos de fútbol *indoor* y a organizar alguna liga. Toda una novedad que tuvo un éxito fulgurante entre las jóvenes.

En cambio, las muchachas de la zona alta recién empezaban a estudiar a finales de los 90; y no todas. María Elena, por el hecho de ser huérfana y de que nadie se ocupara de ella, pudo hacer oídos sordos a las amenazas que la comunidad lanzaba

³¹¹ De los 70 km aproximados de carretera principal de ingreso a las comunidades, a inicios de los 90 se habían empedrado 40 km, el 57 %. Las obras únicamente se habían dado en las comunidades de la zona media y baja, donde los riesgos y necesidades de una carretera empedrada eran menores que en la zona alta. La carretera que enlazaba a las seis comunidades de la zona alta (544 familias) con una distancia de 20 km hasta el límite con Pasa no fue empedrada totalmente hasta finales de los 90. La comunidad más cercana al centro parroquial se encuentra a 1 km y la más distante, a 16. El gobierno de Correa fue el que asfaltó toda la zona. Ese era un logro que los que apoyaban su partido, Alianza País, no dejaban de señalar.

³¹² Esas redes se irían extendiendo también para las comunidades de altura. Diez años más tarde, la emigración a los Estados Unidos era muy intensa para las tres zonas.

³¹³ Las cifras que manejaba la COCIQ en su plan de desarrollo para el año 1999 del analfabetismo de las mujeres para las distintas zonas eran las siguientes: 70% en zona alta, llegando al 80 % para las mujeres de la zona media y 21% en la zona baja.

sobre la escuela y ser una de las escasas niñas de su generación que habían estudiado.

La gente decía que a todos los que estábamos en la escuela nos iba a llevar el gobierno. Todo el mundo decía que le van a llevar el gobierno. Pero aún así, mi hermano decía: ‘-Vaya nomás, si lleva, lleva’. Cómo éramos huérfanos, no nos importaba, como quien dice. [...] Entonces, justo terminé la primaria³¹⁴.

Diana empezó a ir a la escuela que se creó para toda la zona alta en Illahua Chico, la Unidad Educativa Casahuala, a los nueve años. En su caso fue su padre quien le alentó a estudiar, a diferencia de sus primas que solo pasaban pastando los borregos.

En esa época **había racismo, que las mujeres no, no, no teníamos que estudiar.** Solamente para la casa. Teníamos que estar solo cuidando a los animales, y haciendo quehaceres domésticos. Y eso... bueno, mi papi ha sido consciente, yo agradezco a mi papá que ha sido consciente. Él siempre me decía que vos tienes que estudiar, tienes que aprender³¹⁵.

Llama la atención de su testimonio que, cuando hace referencia al racismo, se está refiriendo al machismo. Pero ese lapsus es muy iluminador, en tanto ambas discriminaciones se entreveraban y eran vividas simultáneamente por las mujeres.

Las jóvenes de la zona alta eran muy conscientes de las desigualdades específicas que ceñían sus vidas desde que tenían uso de razón y en las situaciones más cotidianas. Por ejemplo, el mismo hecho de jugar a pelota estaba vetado para ellas. Mientras los chicos jugaban a ecuavoley³¹⁶ en las tardes en todas las comunidades, o al fútbol durante el recreo de la escuela, ellas no podían hacerlo.

Más antes, siempre había el machismo. Hasta ahora hay el machismo. Las mujeres no jugaban, solo los hombres jugaban. Nosotras ya venimos casi a cuarto año jugando en la escuela y era como decir... ya, un delito, una pelota patear era prohibido en la escuela³¹⁷.

Pese a las diferencias, existían también muchos puntos en común entre ellas. Tanto en la ciudad como en el centro parroquial ellas eran percibidas como “indígenas” y vivían situaciones de fuerte racismo, aunque muchas de las jóvenes de las zonas

³¹⁴ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

³¹⁵ Entrevista a Diana T. en Quisapincha (18/05/2016).

³¹⁶ El ecuavoley es una variedad de voleibol que se practica en Ecuador desde 1930 y que goza de mucha popularidad en todo el país, también en los lugares de destino donde han emigrado los ecuatorianos. En las comunidades indígenas y en las plazas de los centros poblados de Quisapincha y Toacazo todas las tardes se organizaban partidos de ecuavoley en los que participaban exclusivamente hombres.

³¹⁷ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

media y baja, ya no hablaban la lengua ni vestían con *anaco*³¹⁸ ni *bayeta*³¹⁹, ni llevaban sombrero, ni se autodefinían ni sentían como indígenas.

Esa cintura que debían tener en el juego con las identidades les implicaba un constante ejercicio de adaptación y de negociación, y por ello habían generado una **gran capacidad para desplazarse y transitar entre mundos desde pequeñas.**

Así, cuando se presentaban ante los agentes de desarrollo como personas necesitadas y pobres opacaban, en cambio, sus amplias estrategias puestas en juego en sus idas y venidas entre mundos. Pero, justamente, esa pasividad con la que se presentaban era parte de su agencia.

Como otras investigaciones habían mostrado, sus identidades eran cambiantes, condicionadas y negociadas dentro del campo de las relaciones de poder (Crain, 2001). El escenario del desarrollo permitía observar entonces cómo las mujeres negociaban y jugaban con sus identidades para intentar sacar el mejor provecho en situaciones de tanta precariedad material.

4.4. “Mi vida ha sabido ser muy jodida”.³²⁰

Las mujeres de las tres zonas relataban de manera muy vívida cómo fueron sus vidas de niñas y adolescentes. Querían resaltar la gran transformación que se había producido en pocos años en relación a la vida de sus madres, y cómo ellas habían resuelto y superado las dificultades encontradas.

En varias ocasiones se refirieron a esa época como “la del sufrimiento”, de la “vida jodida” o de la “vida de amargura”³²¹ al estar obligadas a trabajar en mil tareas para el mantenimiento de la familia. María Elena, de 47 años y de la comunidad de Calhuasig Grande, debió saltar obstáculo tras obstáculo en su vida.

Mi trayecto es muy triste para contarle. [...] Mi trayecto viene de una familia tan humilde... y tan pobre. No son de teneres. La diferencia de esa época... es bastantísima. No teníamos carretera, no teníamos agua. No había casas de bloque, nada, sino había como la casita de al frente, de paja. Y nada más... Mi papá se murió cuando yo era bien

³¹⁸ Tela rectangular que a modo de falda se ciñen las mujeres indígenas a la cintura.

³¹⁹ La *bayeta* es una prenda usada por algunas mujeres de las comunidades indígenas que complementa su vestimenta. Se cruza en la espalda cubriendo el hombro y se sujeta en la parte delantera con un tupo a la altura del pecho para evitar que se caiga.

³²⁰ Entrevista a María M. en Putugleo (09/09/1999).

³²¹ Entrevista a Mercedes T. en Pucará Grande (09/09/1999).

pequeñita. Mi papá es muerto hace unos 46 años. Dijo que ha sido pretexto de los riñones. Mi mamá viuda, se volvió a casar. Ya se hizo de otro hogar, entonces es muy difícil que cuiden como ser propio hogar. Ya se dedicó a otros hijos. Porque tuvo hijos de otros esposos se dedicó a ese. Ya éramos nosotros un poquito arrimados. (A mí y a mi hermano) nos dejó solos, criamos con mi abuelita. Se murió mi abuelita. Me crié con mi hermano³²².

Otro aspecto común que recorría la mayoría de las vidas de las mujeres de las tres zonas el *continuum de violencia* cotidiana, estructural y que las atravesaba.

Una primera violencia era la que vivían desde pequeñas por la falta de zapatos, de vestido y de comida. Los datos recogidos en el Plan de desarrollo de la COCIQ para 1999 revelaban esa escasez: la desnutrición infantil para la zona baja era del 64.2%, para la zona media del 66.7% y para la zona alta la desnutrición escalaba hasta el 87.8%. Era una violencia fundante que intentaban evitar a toda costa para sus hijos e hijas.

Como yo sufrí, yo no quiero hacerle sufrir a mis hijos. Porque mi vida era... mi vida hace muchos años era muy triste. [...] Nosotros no teníamos qué comer, a veces comíamos unos días, a veces no comíamos. Porque mi papá se fue y mi mamá se quedó llena de deudas, no porque mi mamá tenía... pues era por la deuda que él tenía³²³.

También estaba la violencia física que se vivía entre las paredes de la casa: padre, madre, abuelos, tíos... a menudo descargaban en ellas un fuerte maltrato. En algunas entrevistas muy duras apareció el abuso sexual al que habían sido sometidas por parte de familiares cuando eran niñas.

Aunque se había aprobado en 1995 la Ley contra la Violencia a la Mujer y a la Familia en Ecuador, faltaban muchos espacios de acompañamiento para que las mujeres denunciaran la violencia física, por lo que esas situaciones se vivían de manera solitaria, hasta con vergüenza. María, de Putugleo, con la ayuda de los vecinos denunció a su marido en la Comisaría de la Mujer de Ambato. “Es un bruto, un terrible. Solo quería a gusto de él. Voz tenía muy brava. Si yo mato, yo cumplo (decía)”³²⁴. María me había citado de escondidas en su casa, un día que su marido había salido a Ambato. La mayoría de las situaciones eran reguladas al interior de las comunidades bajo la denominada “justicia indígena”. Pero tampoco existían mecanismos en ese tiempo que regularan de manera formal esa violencia, en tanto

³²² Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

³²³ Entrevista a Nélida A. en Condezán (22/06/2016).

³²⁴ Entrevista a María M. en Putugleo (09/09/1999).

muchas veces ésta estaba tan naturalizada que era difícil hallar los límites para actuar, así como encontrar las maneras de acompañar a las mujeres³²⁵.

El maltrato podía venir por cualquier motivo. No haber cumplido con una tarea, atrasarse al llegar a casa, salir sin permiso del esposo, no hacer las tareas escolares, etc.:

Una vez me pegó mi marido, porque vino acá, a ver a mi mamá vino. Me pegó. Yo tenía ganas de morirme. Sí, me pegó fuerte. Me pateó, me pegó, me quitó a mi hija, yo tenía ganas de ir a dónde. Morir mismo³²⁶.

Esa violencia era compartida por madres y abuelas. Era una violencia grabada en el cuerpo. Y aunque fuera una violencia conocida por familiares y vecinos, difícilmente se denunciaba. Sin embargo, cada vez era más problematizada por las mujeres. Casi siempre el alcohol funcionaba como desencadenante del maltrato. Los hombres eran especialmente violentos cuando se emborrachaban y regresaban a casa. Entonces, estallaba la tormenta. Gloria, de la zona media, vivía aterrorizada cuando su padre llegaba a la casa.

Porque mi papi sabía ir, salía, se tomaba; ponía una excusa, se agarraba de eso y se iba a tomar por semanas, por semanas. En dos, tres días, a veces una semana, ahí aparecía, borracho. [...] Para mí no fue una infancia feliz porque ya le digo, mi padre era malo, borrachaba, pegaba a mi mami. Híjole, cuando venía borracho teníamos que escondernos, **encerrar con llave para que no entre**. A mi mamá sí le maltrataba mucho mi papi. Nací en un maltrato, yo que me acuerdo, pasé mi juventud igual en un maltrato³²⁷.

Aunque las madres se interpusieran entre padres e hijas, o aunque intentaran ocultar el maltrato que ellas mismas sufrían, esa violencia permeaba la vida de las hijas. Para muchas mujeres como Luz, que habían formado su propio hogar y levantado distancia con su maltratador, esa violencia seguía siempre viva:

³²⁵ Ante la debilidad del sistema de justicia estatal, los pueblos indígenas han optado por aplicar sus propios sistemas de prácticas de justicia como una forma de mantener el control en sus comunidades. Esto ha comportado roces con el Estado y el sistema de justicia ordinario. Fernando García, antropólogo y profesor de FLACSO Ecuador, ha realizado desde la década de los 90 una imprescindible investigación etnográfica y acompañamiento a diferentes organizaciones indígenas sobre la implementación de la justicia indígena (García, 2002, 2004, 2012, 2021). Andrea Pequeño, también desde la antropología, investigó sobre la violencia de género y los mecanismos de resolución comunitaria con mujeres indígenas (Pequeño, 2009). En una reciente tesis desde el marco del pluralismo jurídico sobre violencia de género contra mujeres indígenas en Ecuador su autora concluía que el "pluralismo jurídico fuerte busca la igualdad jerárquica entre sistemas de derecho, persigue la convivencia entre sistemas de justicia y la interpretación intercultural de los derechos. Pero si ello se hace a costa de los derechos de las mujeres indígenas -o en su ausencia- no será nunca una alternativa emancipatoria. Las soluciones para pensar en el reforzamiento del derecho colectivo a ejercer sistemas de Derecho Propio y para diseñar las relaciones de coordinación entre las jurisdicciones indígenas y ordinaria deben tener sentido, por tanto, en el marco de la garantía a una vida libre de violencia para las mujeres indígenas, así como de sus derechos económicos, culturales y políticos" (Fiallo, 2021: 292).

³²⁶ Entrevista a Gloria P. en Ambayata (03/08/1999).

³²⁷ Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2016).

Híjole, ¡qué miedo! Yo hasta ahora tengo miedo a mi papi. Cuando viene, así, como que abre la puerta, me asusto, sí. Hasta ahora yo tengo miedo de mi papá, ya no es malo, pero ese miedo queda desde la infancia, sí. Ha sabido quedar³²⁸.

En ese contexto, el evangelismo fue muy bien recibido por las mujeres. Al tener como prerrogativa no tomar alcohol, la violencia en los hogares disminuía considerablemente. Por eso, muchas mujeres animaban a sus esposos y familiares a “ingresar” en el nuevo culto cuando veían y escuchaban a otras compañeras contar sobre el cambio que habían experimentado en sus vidas. Incluso alguna confesaba abiertamente que solo por evitar el maltrato había “entrado al culto”.

Cualquier asunto para conversar con cualquier compañero, mi marido a veces celoso era. Así entre mujeres también, para conversar no valía mi marido. Es que: ‘- ¿Dónde va? ¿Dónde pasa? ¿Dónde demora? ¿Por qué no viene rápido? ¿Por qué no viene breve?’. Así mi marido era, pero ahora gracias a Dios, va conociendo palabra de Dios. Así, alguna cosita ya conversamos, nos reunimos, así tranquilo, así siento, ahí ya felices³²⁹.

Pero la violencia seguía alargándose y extendiéndose al trato que recibían en los distintos espacios por los que transitaban sus vidas: el mercado de Quisapincha o el de Ambato cuando salían a vender, en los buses, en las oficinas e instituciones de la ciudad, pero también en las asambleas comunitarias o en las reuniones con los técnicos de CESA. Podían ser insultos, comentarios en murmullos, prohibiciones encubiertas, risas o burlas.

Otro tipo de violencia era la que vivían bajo otra forma de control, más sutil, menos visible, que campaba a sus anchas por las comunidades. Los chismes. Como decían en broma, el chisme adelantaba lo que después acontecía:

Los chismes se adelantan más... Eso es lo que más abunda, porque la gente sabe más que una, más que, más que... Por ejemplo, yo quiero hacer una cosa, pero ellos ya andan con el chisme por ahí... así... hay chisme de eso, que ella está así, que este hombre está con ella, así tanta cosa³³⁰.

El chisme era temido por todas las mujeres. Sabían que, si empezaba a crecer cualquier rumor, por muy infundado que éste fuera, al final acabaría cobrando consistencia y convirtiéndose en algo muy real. Las mujeres que cumplían cargos en las dirigencias o las que salían a la ciudad eran las más “chismeadas”. La sospecha de adulterio para las mujeres casadas, o de relaciones poco recomendables para las

³²⁸ Entrevista a Luz G. en Cachilvana Grande (16/04/2026).

³²⁹ Entrevista a Jimena P. en Illahua Chico (07/09/1999).

³³⁰ Entrevista a Graciela T. en Quisapincha (21/08/1999).

solteras, ponían a funcionar el engranaje del chisme que a veces acababa en maltrato, como relataba María: “Algunos sabían avisar. ‘- Tu mujer anda solo con otra persona. ¿Y por qué no le pegas?’ Diciendo así ha avisado otra persona”³³¹.

El chisme era un límite que se levantaba para frenar actitudes que ponían en cuestión “el deber ser”, que dejaba clara las fronteras porque justamente éstas se saltaban a menudo. Pero los chismes resultaban tan eficaces que, por ejemplo, Paulina, elegida en 1999 presidenta del Cabildo de Putugleo, renunció a su cargo por “los chismes de adulterio que me hicieron”³³² durante el paro de julio de 1999. El esposo le obligó a renunciar a pesar de la buena gestión y dedicación que Paulina había mostrado en el cargo. Para ella fue muy doloroso. “Yo andaba bien...(fue) por los chismes que me sacan... ha sabido pasar este horror”³³³. Pese a que ella pidió a su marido que me visitara para que le confirmara su actitud intachable durante el paro, porque habíamos andado juntas, finalmente el marido hizo oídos sordos y Paulina fue obligada por él a dimitir.

Paulina montando a caballo. Paulina dando órdenes y pasando lista ante todos los comuneros y comuneras. Paulina en las reuniones con los dirigentes provinciales, anotando en su cuadernillo los discursos de las autoridades. Según Paulina, los rumores crecieron “porque andaba como hombre”³³⁴ durante el levantamiento. Fueron sus vecinos de comunidad quienes diseminaron los rumores de adulterio. “Entre ellos han sabido criticar, de unos a otros. El hombre tiene la culpa, regando a unos y a otros (pero) Dios ha de ver: lo que no es, no es”³³⁵.

Los chismes también se reproducían al interior del hogar y entre mujeres. “A veces las cuñadas, mi suegra, ellas eran así, críticas, en chismes me ponían”³³⁶, recuerda María Elena que, por culpa de esos chismes, finalmente decidió con su esposo irse a vivir fuera de la casa de los suegros. También Juliana o Gloria vivieron esas mismas situaciones.

³³¹ Entrevista a María M. en Putugleo (09/09/1999).

³³² Entrevista a Paulina Y. en Pucará Grande (25/08/1999).

³³³ Entrevista a Paulina Y. en Pucará Grande (25/08/1999).

³³⁴ Entrevista a Paulina Y. en Pucará Grande (25/08/1999).

³³⁵ Entrevista a Paulina Y. en Pucará Grande (25/08/1999).

³³⁶ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (19/09/1999).

Por eso Graciela, que acababa de cumplir 20 años y seguía soltera a finales del siglo XX, después de ver la situación de sus compañeras de generación que se habían casado concluía: “Ha sabido ser muy jodido el matrimonio”³³⁷. Y ella optaba por mantenerse, en la medida de lo posible, soltera.

4.5. Trabajar, trabajar y trabajar

Leonor, de Cachilvana Chico, evoca como era su cotidianeidad, dedicada al trabajo en el páramo, la chacra y la casa. Transmite ese relato la imagen de un tiempo suspendido, de repeticiones de tareas sin fin:

Así nomás nosotras andábamos. Sábados y domingos y **todos los días de nuestra vida ha sido solo pastar borregos, al páramo, a coger la leña, eso era nuestra vida que vivíamos**. Nosotros no sabíamos que hay fuera de aquí, nosotros ni el centro de la ciudad de Ambato no conocíamos. Peor otras ciudades, peor Quito, Guayaquil, Latacunga, Cuenca, así... Nosotros no conocíamos. Solo así Quisapincha y el páramo conocíamos más. Y nada más. Los hombres a trabajar. Ellos sí iban a lejos, ellos iban a Guayaquil, a Quevedo, a trabajar así, ellos salían allá... [...] Yo... sí me gustaba así salir, ir a trabajar, así, pero no nos dejaban pues, no dejaba a mi mamá, nos pegaba, nos sabía hablar³³⁸.

Luz también levanta un relato de vida dedicada al trabajo, con breves descansos para ir a la escuela y hacer los deberes. Desde las cinco de la madrugada, cuando se levantaba para moler la máchica, hasta el anochecer, cuando todavía debía llevar a pastar los animales, no había tiempo para el descanso. Solo disponía de las horas de la noche para jugar, cuando podía salir al frente de la casa a jugar con los otros niños y niñas.

Ya digo, todo era tareas, tareas, tareas... y hasta el fin... mi papá de al menos, hójole, hacía **trabajar en el campo sin descansar**. Así era... Yo me cansaba... Yo decía que me haga descansar, pero jamás. Siempre era trabajar y trabajar. Y no, no había esa libertad... que uno se va... como hoy en día, nuestros hijos tienen la libertad de darse un paseo, pero no. No, no había; todo era trabajar, Como mi papá era hasta medio bravo, un poco así, del miedo teníamos que estar ahí trabajando. Moler la máchica, eso era lo primero que hacíamos. Luego ver los animales y como eran lejos, así, íbamos a ver los animales, a rodear. Donde ya... íbamos tomando el café, a estudiar. Después de la escuela así, a pastar los borregos, a juntar las hojas³³⁹. De ahí ya tarde, veníamos a hacer los deberes, una hora así. De ahí, hasta vacas iba a pastar en el páramo³⁴⁰.

³³⁷ Entrevista a Graciela T. en Puganza (21/08/1999).

³³⁸ Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Grande (22/06/2016).

³³⁹ Esa era una tarea que siempre hacían las niñas y que consistía en recoger las hojas secas, caídas de los eucaliptos, para prender la candela.

³⁴⁰ Entrevista a Luz G. en Cachilvana Grande (16/04/2026).

En el relato de Juliana, de Pucará Grande, aparece también el trabajo de cuidar a los hermanos y hermanas menores. Las migraciones de los varones y los partos de las madres aumentaban las responsabilidades de las niñas, que a veces debían quedarse al frente de todas las tareas de los adultos.

Yo soy la tercera. **Me tocó cuidar a mis hermanos pequeños que quedaban en la casa porque mi papi trabajaba fuera**, en la costa. Entonces yo con mi mami nomás vivíamos aquí en la casa, cuidando los animales, cosechando las cosas que hay aquí en el campo. Mi papá iba a la costa, a Quevedo, donde han sabido trabajar en la bananera, con el guineo, el arroz, así. Eso me sabía contar, que él vivía por meses, por años, vivía así. [...] Entonces nosotros casi criábamos así, sin padre. [...] Las mujeres no hemos salido a ningún lado, hemos quedado aquí. Viendo la falta de recursos que había, pues por un lado sí me daban ganas de salir, pero no había recursos para poder salir fuera³⁴¹.

Para estudiar, siempre eran los hermanos los elegidos, por muchas ganas que ellas tuvieran de aprender, o por muchas capacidades y talento que mostraran. Eran ellos quienes debían prepararse y aprender a leer y escribir por si salían a migrar fuera. Ellas, en cambio, debían prepararse para trabajar.

Y así aprendimos a trabajar. No, nunca no, **no nos valoraban a nosotras como mujeres**, a de menos. Yo recuerdo que mi papi sabía decir que las mujeres, las mujeres **no sirven para otra cosa que para la cocina decía**. Así decía a nosotras. Así, mis tres hermanos son terminados el colegio, las hijas no somos terminado el colegio. [...] Siempre era... era mi mamá la que siempre sacaba adelante, les daba todo, iba a las sesiones, a las reuniones de los hijos, todo³⁴².

La violencia material les pesaba tanto como la que sentían por no poder estudiar. Habían nacido en un momento de profundos cambios. Para sus padres, los aprendizajes que debían adquirir para manejarse en su día a día y para su futuro eran muy distintos a los que enseñaban en la escuela: llevar un hogar, trabajar la tierra, cuidar de los animales. Por tanto, muchos de ellos consideraron que la escuela no era tan necesaria para las niñas. Amalia debía “ser una hija responsable”, y en la escuela no se aprendía nada de eso. Por eso nadaba entre dos aguas. Entre su deseo de ir a la escuela y lo que sus padres consideraban que debía ser: “una hija responsable”.

Me fui, cuando era niña, me fui hasta tercer grado nomás, hasta tercer grado en la escuela. Pero a mí, mis padres, con el genio que tenían... y ellos han sido analfabetos, no han sabido leer ni escribir, pero a mí me han enseñado a ser una hija responsable para el esposo y para la casa de mis padres³⁴³.

³⁴¹ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

³⁴² Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2026).

³⁴³ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

La escuela robaba tiempo de trabajo que era necesario para la subsistencia familiar. Pero era, sobre todo, un espacio donde las chicas aprendían otras cosas, como tener argumentos que pudieran cuestionar la autoridad. Por tanto, para evitar que las mujeres no cumplieran con el trabajo, que se rebelaran y que “aprendieran malo”, se les vetaba la escuela.

Nadie no preocupa así de estudiar. Mis primas nomás es la que son terminadas de estudiar, de ahí no hay nadie. Más antes no dejaban a las mujeres. Decía que **vamos a ser vagas**, que van a aprender malo, para qué van a poner, así. **No dejaban**. Ahora, ahora es lo que se preocupan en hacer estudiar³⁴⁴.

Manuela, de Puganza, sentencia que en muchos casos el padre era “como si fuera patrón, y nosotros esclavos”³⁴⁵, replicando el lenguaje de hacienda³⁴⁶. Puganza, donde vivía Manuela, era una de las comunidades de zona media que sí había conocido haciendas a las que los indígenas iban a trabajar como peones. Ella sentía que ese mismo régimen de poder era el que regía en su casa.

Las jóvenes también tenían muy claras las múltiples tareas que debían asumir por haber nacido niñas, frente al trabajo asalariado del hombre, que era uno y estaba fuera de casa: “hacer merienda, almuerzo, café, lavar, barrer cuarto, dar de comer a los animales. Los hombres toman café, se va a trabajar. Dos cosas nomás tienen que hacer. Difícil para la mujer. Ya hay que cambiar”³⁴⁷. Esas situaciones generaban mucha angustia y cansancio en las jóvenes, pero también la idea de que se debían transformar esas relaciones.

4.6. Casarse o no casarse

Una de las cosas que cambiaba de pasar de ser soltera a ser casada es que, en lugar de pedir permiso a sus padres para salir, ahora lo debían pedir a sus esposos, “porque si el marido dice que no vaya, ya no puede ir”³⁴⁸. Incluso para mujeres como Leonor, que había llegado a ser la presidenta de la Comisión, si tenía que salir y el marido estaba lejos trabajando, dejaba encargando los hijos a vecinas o a parientes

³⁴⁴ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (19/09/1999).

³⁴⁵ Entrevista a Manuela A. en Quisapincha (08/08/1999).

³⁴⁶ Albeto Turaza en un artículo analiza el traspaso de los discursos y prácticas propias de los tiempos del pasado hacendatario en la cotidianidad de las comunas indígenas y en el funcionamiento del aparato del desarrollo, tanto del gobierno como de las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (Tuaza, 2014: 118).

³⁴⁷ Entrevista con Ana Ch. en Quisapincha (19/09/1999).

³⁴⁸ Entrevista a Paulina Y. en Pucará Grande (25/08/1999).

y salía, pero si estaba el marido “yo siempre tengo que ir si me da el permiso, ahí yo me voy”³⁴⁹.

A Quisapincha habían llegado con las migraciones de los jóvenes hacia los ingenios azucareros y las plantaciones de la costa, nuevas formas de entender el estatus y nuevos referentes. Como se comentaba una y otra vez, los migrantes “ya venían cambiados” y eso generaba ciertas tensiones en las comunidades por las nuevas maneras de vestir, de relacionarse y de hablar³⁵⁰.

Además, todo lo que sucedía en Ecuador y en el mundo, y que ahora llegaba de manera instantánea vía televisión, convulsionó las maneras de hacer tradicionales. Abría a las mujeres a cuestionarse el mismo hecho de quedarse en las comunidades, algo que continuamente se señalaba en los discursos como lo deseable. Manuela, de Puganza, recordaba en cambio que de niña se sentía atraída por el mundo de fuera y la existencia de personas diferentes a ella. Tomar conciencia de esas realidades hizo que naciera en ella un fuerte deseo de salir del campo:

La verdad es que nunca me gustó la vida de estar en el campo. O sea, me gusta el campo, amo mi tierra, amo Pachamama, amo todo, amo la tierra que me vio nacer y que me da todo, pero es por eso que digo no vamos a quedar en el campo. O sea... **avanzar. Entonces eso fue en mi mente, yo veía en las películas que hay gente en otro país que son de diferente raza, hablan de diferente forma, no sé, me venía eso a la mente.** Siempre me venía a la mente desde que yo me acuerdo. 11 o 12 años que apareció recién la televisión. A los doce años recién la televisión, pero siempre me llamó la atención eso³⁵¹.

Cuando los hombres salían fuera, con mayor intensidad durante los meses de abril, mayo y junio, los cargos de cabildo quedaban en manos de las mujeres, pero también las mingas, el trabajo en la chacra, los animales, el cuidado de todos los familiares: hijos, padres y suegros. Ellas muchas veces expresaban esa sensación de estar atadas, “amarradas” al trabajo de la casa y de la comunidad, de vivir sin respiro, de dormir apenas unas horas para cuidar a los otros, mientras sus esposos solo trabajaban o salían a hacer gestiones a la ciudad.

No podemos salir como hombres. Hombres sí sale, mujeres no. Tenemos muchos trabajos en el campo... y toca de lavar la ropa y cocinar y dar almuerzo a los maridos y a los niños también y dar yerba a las vacas y poner yerba a los cuyes y dar comida a

³⁴⁹ Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Grande (24/07/1999).

³⁵⁰ Carola Lentz analizó en la década de los 80 en Cajabamba, Chimborazo, los cambios en las relaciones de prestigio y de poder en las comunidades de origen de los jóvenes que habían salido a migrar a los ingenios azucareros en la década de los 50 y, posteriormente, a las ciudades (Lentz, 1986).

³⁵¹ Entrevista a Manuela A. en Quisapincha (30/04/2016).

los chanchos y amarrar los borregos y tantas cosas de trabajo... No podemos salir como hombre. Los hombres no trabajan tanto. Los hombres ayudan, pero poco, y salen a capacitar, a hacer gestiones en Ambato y otros lados³⁵².

Por eso Diana, en 1999, expresaba su deseo de ser hombre o de, al menos, mantenerse soltera como Graciela, “porque cuando aún no me caso, tengo... espacio fácil para salir a donde quiera, para salir a los talleres, a cursos y para ir a otro lado”³⁵³. Ella sabía que como soltera gozaría de mayor libertad -de ese espacio “fácil”- que perdería desde el momento en que contrajera matrimonio. Pero la situación de Diana era excepcional porque gozaba de una libertad anómala entre las chicas de su comunidad y era apoyada por su padre para salir a los cursos y talleres que habían empezado a darse para los jóvenes de la zona alta auspiciados por la COCIQ.

Algunos padres migrantes que habían salido habían cambiado de idea en relación a la educación de sus hijas y alentaban justamente el que aprendieran. En cambio, algunas madres privadas de esa experiencia migratoria, pensaban más en la continuidad de las formas de vida conocidas, en reproducir lo propio: que sus hijas pudieran tener un buen matrimonio, que accedieran a tierras y una casa, que lograran tener una situación óptima en la comunidad. Para Olga, de la zona baja, también su padre aparecía como la persona que guiaba y acompañaba en ese deseo de cambio, que entendía porque “las mamás son más mamás. Son más duras, las mujeres son más duras... a veces, es muy dura la mamá mostrar el amor, al menos en el sector indígena, ¿no?”³⁵⁴.

Luz Guamán quería ser diferente a lo que había vivido en su casa, a lo que sus padres esperaban de ella. Ella era hija única y muy buena estudiante, y sus padres querían que siguiera estudiando. Pero en cambio, ella fue contracorriente y dejó de estudiar para conseguir un trabajo, salir de casa y tener una vida propia, decidida por ella. En el fondo, estaba latente la huida del maltrato vivido en los espacios íntimos de la casa. “Yo hacía mis planes y decía: ‘- Pues no, yo no tengo que ser así. Tiene que ser mi vida diferente’”³⁵⁵.

³⁵² Entrevista a Diana T. en Ambato (18/05/2016).

³⁵³ Entrevista a Diana T. en Ambato (18/05/2016).

³⁵⁴ Entrevista a Olga C. en Chumalica (15/04/2016).

³⁵⁵ Entrevista a Luz G. en Cachilvana Grande (16/04/2026).

Diana, la joven de Illahua que era alentada por su padre a salir de su comunidad, que quería seguir teniendo “espacio fácil” evitaba en cambio todo encuentro con los hombres, sobre todo en el páramo, el lugar donde podía encontrarse con algún muchacho, ser “llevada” por él y poner en riesgo su proyecto de capacitarse.

Cuando (alguna joven) va a traer leña o traer paja o traer yerba a los cuyes o a los animales, **cogen por ahí... y hacen... y violan**. Y después, ya no quieren recibir a los niños. Yo siento.... como le digo... tengo miedo. Miedo de andar con los chicos. A mí no me gusta andar. A las otras compañeras sí atacan, atacan y llevan, y después ya cogen las chicas, y hacen...se prometen con ellas, casan y ya³⁵⁶.

Como Diana, otras mujeres tomaban distancia con ese “destino” de formas diversas. Además de evitar los encuentros en lugares solitarios con otros muchachos, la más utilizada, por sutil y menos transgresora, era la de poner todos los medios para alargar la edad del casamiento, en un contexto en que los matrimonios de las jóvenes solían producirse a los 17 o 18 años. “A mi edad, que casi tengo por cumplir los 20, yo diría que... ahorita no... fuera más adelante”, reconocía Yolanda, una vecina de Manuela en Puganza. Ella se consideraba una joven diferente a las de su comunidad y de pensamiento muy distinto al de sus padres.

[...] porque yo aprendí mucho cuando bajé a estudiar a Amato. Aprendí mucho lo que me conviene. [...] Es por eso que sí pienso hacer cosas que no quieren mis papás. [...] aprendí de mis amigas porque ellas me decían a mí, que lo mejor, sería saliendo de aquí. Es por eso que yo, en mi pensamiento, a mi manera, he pensado eso³⁵⁷.

Pero a veces ocurría lo contrario: algunas madres y padres aconsejaban a sus hijas casarse a una edad más tardía, porque “siempre hay otras maneras... casar a los 25 años.” Rosa, de Illahua Grande, también recibió el consejo. Pero ella, también como forma de rebeldía y de llevar adelante su propio deseo, no lo tuvo en cuenta y se casó.

Mi papá no quería hacer casar. (Decía) Casando nos ha de vivir como soltera. [...] Casando va a ser como amarrada. [...] Por moda he casado. Recién casados estábamos con pena. Soltera era andar por donde quiera. Casando no puedo hacer nada. Es más fácil de soltera todo. Ahora ya no puedo como separar, ni andar sola³⁵⁸.

Muchas de las mujeres entrevistadas relataban experiencias en las que el matrimonio había sido impuesto por la familia -por acuerdo entre los padres - o en

³⁵⁶ Entrevista a Diana T. en Ambato (18/05/2016).

³⁵⁷ Entrevista a Yolanda T. en Quisapincha (21/08/1999).

³⁵⁸ Entrevista a Rosa Ch. en Illahua Grande (30/07/1999).

las que el marido las había “llevado” sin un consentimiento explícito de parte de ellas.

Mi mamá me hizo casar por la riqueza. Dijo que si tiene terrenito, que si tiene esto, esto otro. Bueno, oí los consejos de mi madre. Me casé. Ele. Y después tuve a mis hijos. Ele. (Mi marido) Me dejó en el camino³⁵⁹.

Cuando las mujeres eran “llevadas” no podían oponerse. A veces las jóvenes sí estaban de acuerdo, y pactaban con el enamorado cómo, dónde, cuándo serían llevadas. Pero en otras eran los jóvenes quienes imponían su voluntad, por encima de las mujeres y de sus familiares:

Al principio fue un poco difícil. El esposo fue llevando. Yo no sé qué locura cogió. Yo, tranquila andaba. Yo no pensaba de casar ni con nadie. Yo estuve en las manos de él, ya no podía separar. Pasamos medio grave³⁶⁰.

En muchos casos, los hijos que habían salido a emigrar o que habían estudiado eran considerados por sus familias como “demasiado buenos” para las mujeres que se habían quedado en las comunidades, que tenían menos estudios y poco mundo vivido. No cumplían con las expectativas puestas en el futuro de sus hijos.

En mi caso, en mi matrimonio, el que decidía era mi esposo. A pesar de lo que yo estaba enamorada, a mí siempre me decían que ‘no va a casar contigo, de gana estás tú caminando con él’. **Porque él era estudiado, tenía su profesión, en cambio yo no era nada.** Entonces me decían: ‘- Que tú no puedes andar con él, porque él va a casar con una a la línea de él mismo, que sea estudiada mismo’. Así sabían decir... pero aún así, no hemos hecho caso a nadie. Mi esposo decidió y dijo: ‘- Si es que usted quiere casar, pues en buena hora. Y si no... pues se queda.’ Así hemos logrado ... una vida de matrimonio³⁶¹.

Como en el caso de Juliana, las cosas empezaban a cambiar y se abrían nuevas formas de relacionarse para ellas. A veces, casándose cuando ellas lo decidían, contraviniendo las decisiones de sus padres. A veces al revés: casándose pese a la oposición familiar.

El tiempo de antes... hasta para casar era difícil. [...] Una no se ha sabido conseguir al hombre que yo quiero, sino es que mis padres me van a dar consiguiendo. Y si es que no te casas, yo te cuelgo de arriba [...] Ya no es como más antes, ya no, porque las mujeres ya no sufren así, de esta manera³⁶².

A pesar que casi todas las jóvenes ya se casaban con quien querían, el matrimonio podía ser un callejón sin salida. Gloria, después de un primer matrimonio en el que

³⁵⁹ Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2016).

³⁶⁰ Entrevista a Paulina Y. en Pucará Grande (25/08/1999).

³⁶¹ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

³⁶² Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Grande (22/06/2016).

había sufrido violencia y del que había logrado separarse, andaba de nuevo medio enamorada del secretario de la organización indígena, Martín. Por el hecho de tener hijos y estar separada sabía que no tenía muchas opciones para volverse a casar, por eso dudaba ante la insistencia de él. “Si me caso ahora”, señalaba Gloria con mucha incerteza “yo ya no tengo libertad de disfrutar algo más. Yo sé que mi esposo me exigirá y toca cumplir lo que mi esposo me exige”³⁶³.

Diana, sin embargo, tuvo de niña el apoyo de su padre, y luego cuando se casó, el de su marido. Por eso, ella estaba convencida que las diferencias entre ella -que logró participar y ser dirigente a lo largo de los años- y sus compañeras -que no habían logrado alcanzar algún tipo de liderazgo- era el papel que jugaron primero padres y luego esposos.

Casi en mi época, con mis otras compañeras casi no ha habido apoyo así mismo de los padres, no ha habido apoyo y por eso no han llegado. Y claro que estudiaron, acabaron escuela, pero ya después se casaron y ahí se han quedado³⁶⁴.

4.7. Campesinas y obreras

Gloria es lapidaria cuando habla de la discriminación amplificada que ellas vivían como mujeres y como indígenas, y que sorteaban con plena conciencia: “Nosotras sí, bastante. Sabía haber discriminación, uy, sí, sí sabía haber bastante. Sino que una ha sido fuerte”³⁶⁵.

A ese valor diferencial que vivían en relación a los niños desde que eran pequeñas en sus casas y en la escuela, se entretejían otras desigualdades en sus comunidades, en la parroquia y en la ciudad. Hebras que se entreveraban, por ejemplo, en el marco de las relaciones laborales precarias que establecían con los maestros artesanos de Quisapincha o en los intercambios en los mercados:

En todo hay maltrato. Conversando de las mujeres, es bien difícil. [...] Algunas no sabemos contar la plata [...] las que no de entran en escuela, casi la mayoría no saben, digamos, la plata, no conocen. [...] La mujer, como no se sabe la letra se baja a vender,

³⁶³ Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2016).

³⁶⁴ Entrevista a Gloria P. en, Quisapincha (28/04/2016).

³⁶⁵ Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2016).

así por libras las avenas, que tenemos en tiempo de cosechas, los comerciantes cogen a veces, ellos primeros ven, pagan lo que ellos quieren y se van³⁶⁶.

Las jóvenes de la zona baja, y más tarde de la zona media, empezaron a trabajar durante la década de los 90 como obreras *chomperas* en sus casas para los maestros que tenían sus talleres en el centro parroquial. En esas relaciones laborales, los mestizos continuaban sacando provecho de la discriminación racial. Para Luz, ser *chompera* sería una opción para no trabajar en el campo, y como vimos anteriormente, salir de la casa y escapar al maltrato del padre. No le importaron ni los horarios infinitos ni las malas condiciones laborales.

Ya aprendí pues el oficio, hacía las *chompas* y todo eso, **y ya me casé con el oficio.** [...] Entré de 11 (años), ya salí de 14 ya aprendiendo las *chompas*, y desde esa época trabajaba *chompas* y *chompas*. Así trabajamos muchas jóvenes. Esas temporadas, cuando yo salí con el oficio, no había ni luz eléctrica ni nada. Nosotros teníamos que trabajar en la noche. Poníamos unas velitas en las ventanas, y a pedal de máquina trabajábamos. Tenía que entregar las obras y así trabajaba. Yo, desde mi juventud, he trabajado, trabajado, y hasta hoy día sigo trabajando. [...] Teníamos maestros en Quisapincha que nos daban obras a nosotros. Solo mano de obra trabajábamos... En esa época trabajábamos a un sucre, algo así creo que era. Eso ganábamos nosotros las *chompas*. Trabajaba desde las 8 hasta las 10 de la noche. En veces sabíamos hacer 40 *chompas* a la semana. [...] Los maestros eran mestizos. Ellos solo nos daban cortando las telas. Y ya pues, listos, ya van a vender ellos, lo cual ellos ganaban bueno...³⁶⁷

Gloria, en cambio, quería salir de la comunidad para trabajar por días en plantaciones y obtener alguna compensación económica por el trabajo agrícola que, en su casa, hacía sin cobrar nada. Su madre se lo prohibió, pero ella decidió salir sin su permiso con otras amigas. Las jóvenes salían a trabajar como jornaleras agrarias porque “en ese entonces, y hasta ahora mismo, en el mercado la gente cogía y sabía llevar a trabajar [...] por Huachi, por allá Izamba, por allí la gente llevan a trabajar para ir a desyerbar”³⁶⁸. Salir fuera a trabajar para ella era “tranquilo, se pasa... no se tiene preocupaciones de nada. Ya termina el fin de semana, coges la plata y vienes tranquila, sí era bueno”³⁶⁹.

Las mujeres más jóvenes de la zona alta habían empezado a salir tímidamente hacia afuera -inicialmente con la familia- pero cada vez esos desplazamientos estacionales para salir a trabajar se hicieron más frecuentes. Las mujeres de Calhuasig Chico y

³⁶⁶ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (19/09/1999).

³⁶⁷ Entrevista a Luz G. en Cachilvana Grande (16/04/2026).

³⁶⁸ Entrevista a Gloria P., en Quisapincha (28/04/2016).

³⁶⁹ Entrevista a Gloria P. en Ambayata (03/08/1999).

Calhuasig Grande salían a pedir caridad o vender caramelos con sus hijos en los semáforos de las grandes ciudades, como Quito o Guayaquila; las del resto de comunidades de las zonas media o baja como jornaleras agrícolas, trabajadoras domésticas en casas de familias de Ambato o como empleadas en restaurantes.

En ese rato, no sabían trabajar las mujeres, en mi comunidad no sabían salir a alguna parte, ahora sí. No hubo ni plata en ese rato, con qué iba a comer. A los 13 años ya me fui a eso que dicen Ventanas, por el lado de Quevedo: a coger maíz, a coger café, a coger arroz... allá me fui. (Luego) mi tío andaba llevando.... yo ya me enseñé pues en Ambato, ya trabajaba lavando platos. Día de feria bajábamos a Ambato, día viernes, tres días a la semana nomás. De ahí me he aprendido a cultivar en la casa mismo, trabajamos, cultivamos papas, habas, ocas... (porque) me falta comprar sal, manteca, nomás³⁷⁰.

A Gloria, las cosas no le salieron como ella esperaba: no le pagaron el jornal pactado y le hablaron mal. Una noche, después de una larga jornada laboral, acabó abandonada sola y de noche en Ambato. Entonces, decidió regresar a la casa y aprender el oficio de *chompera* a pesar de la oposición de su familia. Aprendió observando a su hermano. Ella, como Luz, quería ganar un sueldo que le permitiera no depender de nadie, pero también que le reconocieran monetariamente su trabajo:

En ese entonces mi hermano trabajaba *chompas* en cuero, en obras y yo digo: ‘¿Y por qué no aprendo oficio? Yo salir a mendigar en la calle y ellos hacen lo que uno quiere’, digo yo así, entre mí: ‘¿Por qué no aprendo oficio? ¿Y en la casa mismo a coser?’ Ahí me quedé en la casa a aprender ya oficio. El oficio no quería mi papá que aprenda. Decía: ‘– Mujeres no es para eso.’ Yo dije: ‘– Yo voy a aprender oficio.’ Ya iba a ayudar a mi mamá, a venir mudando al *huagra*³⁷¹, a los borregos, a desmontar³⁷² rápido para que me deje quedar a aprender a coser. Ahí ya quedé a coser en la casa³⁷³.

Sin embargo, pese a ser *chomperas*, las mujeres no dejaron de cultivar ni de tener algunos animales menores, como cuyes o borregos. Finalmente, el trabajo artesanal ofrecía el complemento económico para poder mantenerse en el campo.

³⁷⁰ Entrevista a Ana Ch. en Quisapincha (19/09/1999).

³⁷¹ En Ecuador, toro adulto.

³⁷² Deshacer la tierra, la broza o algún tipo de arbusto para aplanar.

³⁷³ Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2016).

4.8. Aprovechar de los católicos, aprovechar de los evangélicos

Como ya vimos en el capítulo anterior, a mediados de los años 70 llegaron a Quisapincha de forma casi simultánea el nuevo párroco -vinculado a la Teología de la Liberación- y el pastor evangélico.

Los recuerdos iniciales que tienen de ellos las mujeres giran alrededor de las persecuciones que vivieron y del punto de inflexión que, en ocasiones, introdujeron en sus vidas. En el caso de Leonor, el cura católico convenció a sus padres para que dejaran de tomar trago e insistió para que las hijas fueran a estudiar como los hijos.

El Padre Julián le ha sabido hablar a mi papá: que él no debe de tomar, no debe de hacer fiestas, que tiene que hacer estudiar a las hijas. Que tiene que trabajar, que sean diferentes tus hijas. Entonces ha sabido escuchar esos consejos mi papá y... ha sabido él no tomar. Él no tomaba, él gustaba que nos estudie a nosotras en el colegio³⁷⁴.

El Padre Torres tuvo buena acogida en la zona baja. Consiguió formar un grupo de catequistas -hombres y mujeres- y hacer mingas para llevar el agua a las comunidades. De los proyectos, Olga de Chumalica se acuerda de lo que el Padre les entregaba a cambio de trabajo:

Cuando el Padre Julián Torres llegó a mi comunidad, yo ahí tendría unos 8 años, por ahí. Me recuerdo que él venía es a evangelizar en lo católico. Por ejemplo, que en Condezán que haya catequistas, por ejemplo. Y formó un grupo de catequesis. Yo fui una alumna de él, del catecismo. [...] El padre Julián Torres venía también a ver la pobreza que había en la comunidad. [...] Hacía misas... hacía el compartir a la gente el Padre Julián Torres, por medio de la Diócesis de Ambato trae por ejemplo las Cáritas, Cáritas decían en ese tiempo, donde que traen es productos, por ejemplo, traen enlatados. Nunca habíamos comido una mortadela, nunca habíamos comido unos granos secos. Claro que hacía, pero no sabía cómo es de cocinar, por ejemplo... arroz. Entonces empezó a traer. Y la gente porque le daba una fundita de eso, venían a hacer la minga³⁷⁵.

Pero los primeros proyectos de desarrollo que la mayoría de mujeres recuerdan son los de Visión Mundial. La ONG evangélica es recordada sobre todo en la zona media y en algunas comunidades de la zona alta, a donde llegaban, según las mujeres, a pedido de los cabildos:

Cuando yo casé, tuve mi primer hijo, ahí vino ese proyecto. Era el Visión Mundial. El primer proyecto, los apoyos, eran para los niños. Patrocinando así, a través de eso venían créditos para comprar animales. Los cabildos, el primer día del mes, hacían las sesiones. Había venido a través de los Cabildos que hacen de buscar algún proyecto. Habían conseguido que viniera Visión Mundial acá a la Comunidad. Daban para comprar animales, vacas, borregos. Venían a dar ellos mismos borregos. Regalaban

³⁷⁴ Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Chico (22/06/2016).

³⁷⁵ Entrevista a Olga C. en Chumalica (15/04/2016).

cobijas, por los niños venían esos apoyos. Yo, que me acuerdo, es el primer proyecto que he visto³⁷⁶.

Si las jóvenes recuerdan haber acudido a reuniones propiciadas por el Padre Torres para hablar de catequesis y de transformación, los nuevos conceptos de “capacitarse”, “proyectos” y “desarrollo” aparecieron por vez primera con Visión Mundial.

Ahí, poco poco me acuerdo, porque el Visión Mundial llegó primero acá a Quisapincha para ayudar a las escuelas, con regalos, a veces, y con cuadernos, así, con cualquier cosa, venía ayudar, y de ahí... bueno, de eso hemos tenido estas capacitaciones, así, para el desarrollo de cada una de las comunidades³⁷⁷.

Para Amalia los proyectos constituyeron toda una novedad y recuerda con todo lujo de detalles las dinámicas con las que funcionaban. Para ella, esos encuentros eran buenos porque propiciaban la cohesión entre la comunidad. Además, recibían cosas y eran animados a progresar, a no quedarse estancados:

Visión Mundial eran los primeros que nos daban los proyectos. [...] Lo que el compañero Jorge decía es que trabajen unidos y **que se progresen**. Sin destruir, así dando, de compartir. Por ejemplo, yo tengo, yo cogí de la institución Visión Mundial un ganadito. Yo ese ganado hago crecer, le hago aumentar y le doy a otra compañera que no tiene. Así decía, así nos indicaba y así hemos hecho: en borreguitos, en los ovinos hemos hecho así. De ahí, en ganado no, porque no hemos alcanzado a comprar el ganado. Hasta borrego yo me acuerdo, hasta ahí. De ahí chanchitos también hacía. Algunos compraban un chanchito, le hacían parir. Con esa institución, trabajábamos todos reunidos, con la Visión Mundial. [...] Ellos anticipaban faltando 15 días, ya que estesen reunidos para conversar: ‘¿Qué vamos hacer? ¿Cómo vamos a hacer? ¿En qué forma vamos a trabajar?’ Y así ya teníamos reunido a la gente ya, y éramos bien unidos. Ahora, cada quien por su lado estamos ahora³⁷⁸.

Como los animales que entregaban no llegaban para todos los comuneros, debían hacer crecer y repartir. Funcionaban, según comentaban unos y otros, como si hicieran “prestamanos”³⁷⁹. En Cachilvana Grande exprimieron al máximo los proyectos haciendo reproducir los animales que entregaban para que llegaran a todos.

¿No ve que no alcanzaba el dinero para dar a toda la comuna quienes estamos en la sala llenita? Así de **mano en mano a mano íbamos así, hacíamos cadenas, haciendo aumentar, haciendo crecer ese proyecto de la Visión Mundial**. Sino

³⁷⁶ Entrevista a Luz G. en Cachilvana Grande (16/04/2026).

³⁷⁷ Entrevista a Diana T. en Quisapincha (18/05/2016).

³⁷⁸ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

³⁷⁹ El “prestamanos” es un acuerdo basado en la confianza mutua entre vecinos y vecinas para ayudarse en la construcción de las viviendas. Esta práctica, que era muy común en los Andes, en Quisapincha ha logrado mantenerse muy viva hasta la actualidad.

venía para unas 20, 25 personas, y esas 25 personas debíamos ser beneficiadas, pero para compartir, pero para otras compañeras que se quedan, así era³⁸⁰.

Cuando les avisaban de manera anticipada de que Visión Mundial iba a llegar, se reunía toda la comunidad para planificar. Quienes acudían a la comunidad, además del Pastor Jorge que llegaba de vez en cuando, eran “hermanos” de otras comunidades -asesores y técnicos indígenas- que explicaban qué se tenía que hacer y cómo debían organizarse.

El relato que hace Amalia de Visión Mundial destila reminiscencias del universo de hacienda y de su economía moral -anclada en el paternalismo³⁸¹-, y que ella sí conoció en tanto su padre había sido mayoral de la hacienda de Puganza.

Nos venía a dar en Navidades una fundita de caramelos, nos daba una cobijita, así venía a dar esa institución. Era buena. Esa institución ha sido la primera institución de evangélicos. Reunidos, reunidos trabajábamos. Todos reunidos con la Visión Mundial. [...] Cuando ellos venían en Navidades, así a dar los proyectos, siempre hemos hecho una comilona, siempre a la institución no le gustaba ver que ellos estesen comiendo o nosotros estemos comiendo y ellos sin comer, sino en la mesa redonda todos. (Jorge Masaquiza) Él iba hasta los cerros, iba acompañando a las mingas, y ahí sabíamos compartir todito el *cucayo*³⁸² que llevamos así, haciendo una bomba³⁸³. Así sabía ser³⁸⁴.

Visión Mundial aparece en esos relatos como el gran dador, como el padre benefactor que ofrece y ofrece y ofrece. Pese a que en algunos testimonios las mujeres recuerdan que sus padres se negaron a participar por desconfianza, en general los comuneros se acercaban y recibían sin preguntar por las cuestiones religiosas, “acogían sin distinguir”, como dice Amalia. En Puganza, en cambio, los participantes evangélicos cerraron el paso a que entraran los católicos. Manuela recuerda que sus propios parientes les recriminaban por querer participar: “- Si no entran a ser evangélicos no van a recibir de Visión Mundial nada’. Pero en cambio, venía la gente de Visión Mundial y decía: ‘- No, aquí se va a dar para todos’”³⁸⁵.

Para hacer de engarce entre Visión Mundial y las comunidades se nombraban promotores comunitarios a votación de la propia comunidad. Eran ellos los

³⁸⁰ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

³⁸¹ El paternalismo era el anclaje ideológico de la dominación de la hacienda. Las relaciones de producción precarias que establecía el hacendado con los campesinos eran parte de una economía moral cuyas partes se entrelazaban por vínculos de dependencia mutua. Si la hacienda dependía del aporte de los precaristas, estos dependían de la hacienda para asegurar su reproducción como unidades domésticas (Bretón, 2022; 218).

³⁸² El término *cucayo* en Ecuador hace referencia al tipo de comida que se lleva para un viaje. En las mingas, en los paros o cuando se va a trabajar a la chacra o al páramo siempre las mujeres preparan *cucayo* para comer durante la jornada.

³⁸³ Poner en común toda la comida que la gente llevaba para la jornada de trabajo.

³⁸⁴ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

³⁸⁵ Entrevista a Manuela A. en Quisapincha (30/04/2016).

responsables de hacer seguimientos diarios a los proyectos. Este tipo de delegación directa era algo novedoso para las comunidades: al ser los propios comuneros los que gestionaban los recursos y el despliegue de las acciones acababan implicándose más y la institución acababa doblemente beneficiada. Se ahorra en contratar a técnicos y la confianza depositada en ellos aumentaba la fidelidad y el compromiso de los comuneros.

Los promotores recibían una bonificación baja, pero a cambio asistían a capacitaciones según las tareas encomendadas. Para atender a los niños y en temas de salud, nombraban generalmente, y a pesar de ciertas resistencias, a promotoras. En cambio, para los temas agropecuarios, nombraban promotores.

El promotor de la Visión Mundial, aquí, en la comunidad Cachilvana era el compañero Ricardo, y el compañero Daniel. Ellos eran los promotores de aquí, que nos llamaba la gente para que estemos reunidos, para saber qué nos va a decir, o qué no vamos a hacer. [...] Algunos sí aprovecharon, pero algunos, vuelta, sí, los que son de familia bajo recursos económicos, no les daba tiempo (ir) a esos cursos, a esos talleres. Y eso no creo que somos aprovechados aquí, en la comunidad. [...] En esas épocas algunas señoras sí creo que fueron unas promotoras y fueron elegidas también para ser promotoras de salud, así. Todo eso apoyaba pues la Visión Mundial, hasta que sean promotoras de salud, hasta que sean veterinarios³⁸⁶.

Leonor fue elegida promotora de niños en su comunidad. Tantas ganas tenían para aprender, que cuando se le ofreció la oportunidad no se lo pensó dos veces. Además, como su hermano era promotor de salud, intentaba aprovechar e iba con él para formarse también en esa área.

Cuando yo tuve unos 13, 14 años yo era la promotora que sabía estar con los *guagas* aquí, de facilitadora de niños, enseñando a los niños como jardín³⁸⁷. Yo enseñaba desde las 8 a las 12 nomás pues: así enseñando a dibujar, pintar, a leer cuentitos, a cantar canciones. Eso enseñaba. Nos daban a nosotros también unos talleres que vaya a aprender. Ahí nosotros aprendíamos y dábamos a los *guagas*, así... La comunidad eligió pues a mí, así como votaciones de Cabildo que se hace, así me eligieron. Desde ahí... creo que trabajé unos dos años³⁸⁸.

Mientras algunos comuneros rechazaban por desconfianza aceptar los proyectos de los evangélicos, Leonor y Amalia, ambas católicas y muy cercanas al Padre Torres, **no tuvieron ningún problema en recibir y trabajar con ambos. Lo importante**

³⁸⁶ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

³⁸⁷ Se refiere al servicio educativo que se ofrece a los niños y niñas de 1 a 5 años. Normalmente funcionan en una única sala y durante la mañana.

³⁸⁸ Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Grande (22/06/2016).

era conseguir alguna cosa, aumentar lo recibido. Así que ellas fluían sin problema entre unos y otros. “Sin distinguir a nadie”.

(Jorge) Él no ha dicho, por ejemplo: ‘- Yo traigo esto, estoy voy a dar, pero ustedes tienen que ser evangélicos’, él no ha dicho así, compañera. Eso sí, no. Qué le voy a decir con lo que no ha sido. Hasta ahí me acuerdo yo. Ellos fueron los primeros que entraron aquí. Ya después, se desapareció Visión Mundial, se desapareció todo. Nosotros éramos las primeras personas quienes acogíamos acá en la comunidad a los evangélicos. Y **nosotros sin distinguir a nadie**, y hasta ahora somos así. Por ejemplo, si ellos hacen cualquier programa, nosotros nos vamos...³⁸⁹

Aunque nadie les preguntó ni se acercó a ellas para preguntarles sobre sus vidas o sobre sus necesidades, ellas estuvieron muy atentas a todo. En sus testimonios, se perfilan yendo y viniendo, trabajando como jornaleras, chomperas, asistiendo a las reuniones, criando animales, repartiéndolos. Predispuestas a recibir todo lo que llegara a sus comunidades y, sobre todo, predispuestas a aprender.

4.9. La llegada de las ONG: la historia de María Elena

Después de la llegada de los primeros proyectos de Visión Mundial hicieron su aparición otras instituciones de desarrollo en Quisapincha, como CARE³⁹⁰ y la ONG CESA con programas para la conservación de recursos naturales³⁹¹. Como se desprende de las entrevistas realizadas, y como observé durante el trabajo de campo durante 1999, ninguno de los proyectos involucraba directamente a las mujeres. Los talleres para levantar los diagnósticos se hacían con toda la comunidad, pero el trabajo diario en el páramo y en los viveros era con los hombres. Ellos acudían a los talleres y ejercían de promotores. Pero hubo una excepción: María Elena, de Calhuasig Grande. Después de quedarse viuda y con dos niños, se había vuelto a casar. Su segundo marido fue el elegido en Calhuasig Grande para trabajar como promotor del PROMUSTA.

Justo había... que vino el CARE PROMUSTA que decimos, de entró. Eran unos ingenieros con unos agrónomos, fue al curso mi marido diciendo que va a aprender en el vivero comunal. Bueno, él de entró. [...] Para la mala suerte no aprendió él, yo salí aprendiendo en vez de él. Yo me dedicaba mucho³⁹².

³⁸⁹ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

³⁹⁰ CARE (Cooperative for Assistance and Relief Everywhere) es una de las mayores organizaciones de desarrollo nacida en 1945 en los Estados Unidos. Los temas que aborda son muy amplios: emergencias, seguridad alimentaria, agua y saneamiento, desarrollo económico, cambio climático, agricultura, educación y salud.

³⁹¹ Care ejecutó en Quisapincha el “Proyecto de Manejo del Uso Sostenible de Tierras Andinas” (PROMUSTA).

³⁹² Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

Y lo mismo sucedió cuando CESA apareció por Calhuasig. María Elena estuvo pendiente de las tareas, mientras su marido se descuidó y acabó abandonando.

Entonces llegó a la comunidad CESA y le ponen de promotor a mi esposo, promotor de plantas nativas (para) que trabaje, que produzca. Teníamos un huertito así, para abajo que ahora es cementerio. Entonces él no se dedicaba. Lo dejó, pero yo sabía estar permanente. Cinco de la mañana, ya regando agua. Y a la tarde, vuelta regando agua. Y así, si no había plantas, a recorrer, venir trayendo estacas, así de los ríos, juntando semillas de eucalipto para producir. Me dediqué a hacer las plantas nativas y exóticas para tener ahora que están en los páramos. [...] Por eso ya me hice conocida, más conocida, más conocida... Ya de CESA sabían decir: ‘- Ella, cuando dice alguna parte, ella sale.’ Me venían a ver en la casa y entonces yo les acompañaba. Aha... siempre cuando yo quise aprender, yo nunca he dejado las cosas³⁹³.

Lo hacía con tanto ahínco y entusiasmo que acabó siendo ella la promotora de CESA. El técnico de la ONG valoraba mucho todo el empeño que ella ponía, pero cuando empezó a asistir a los primeros talleres y capacitaciones fuera de la comunidad las cosas cambiaron con su esposo.

(Mi esposo) me decía: ‘- ¿Qué pasó? ¿Qué eres, qué fuiste dejando el hogar? ¿Qué eres?’ Me pegaba cuando me sabía ir a los talleres. Cocinaba, lavaba, dejaba cosas a los animales, dando ya hierba. Regresaba, mi esposo me pegaba. Regresaba del taller, era la pelea. Siempre había eso. Cuando me fui a un taller, que era en Mulalillo, me fui ojos verdes. Pero aún así, no dejé. Yo no dejé. Pase lo que pase, yo salía, recorría, por aprender. Siempre así, pase lo que pase, dentro del hogar yo nunca fallaba. [...] Tenía que llegar a la hora que era y llegaba. Eso era mi cumplimiento. [...] Siempre he pensado en mis hijos. De ahí, para mí, el hogar era totalmente como yo vivir en un martirio. Siempre me hablaba, siempre me decía cosas, siempre de todo. Pero aún así, cuando yo salía a algún taller, yo salía porque salía, me iba porque me iba, así me pegue, así regresaba, pero salía yo³⁹⁴.

Los técnicos de la ONG eran conscientes del esfuerzo físico y psicológico que hacía María Elena para mantenerse en el hogar y, a pesar del maltrato, acudir a las reuniones y talleres. Ella decidió continuar participando como promotora en otros proyectos que fueron llegando: cuidando animales en los pastos comunales, como profesora de jardín, cultivando plantas nativas...

De ahí del vivero, como ya vino los animales comunales, me fui a pasar arriba. Pasé tres años con los animales comunales, vuelta regreso a hacer como profesora de niños de los jardines, tres años. De los tres años vuelta, vuelvo a la comuna tres años. De ahí vuelta regreso y me quedo aquí, me estuve en la casa. [...] De ahí vuelta, con una fundación que se llama Heifer, trabajé unos tres años. Recorríamos todas las comunidades: así mismo sembrando plantas nativas. Entonces para el bien y dar animales en compartir. Entonces en eso trabajaba de promotora³⁹⁵.

³⁹³ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

³⁹⁴ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

³⁹⁵ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

El técnico de CESA, Gualberto, apoyaba a María Elena para que asistiera y se capacitara, aunque paradójicamente, si la invitaba a participar en talleres -que era lo que más deseaba María Elena- la violencia que sufría aumentaba.

Yo le agradezco cuantas veces al Ingeniero Gualberto quien es de CESA, que trabajaba como ingeniero de Medio Ambiente... Salíamos, recorríamos. Para mí era como un brazo derecho, me llevaba a capacitarme, yo era una mujer tan... como quien dice, dejada... Me humillaba siempre mi esposo. Me humillaba la familia, pero gracias a Dios, me sacó el Ingeniero Gualberto Rodríguez con la institución CESA. [...] Me decía: 'Vaya a aprender'. Me veían la única mujer que me preocupaba de la zona. Cargado guaga yo me iba. Cargaba mi *guaga*... Ahora hay pañal pues, más antes, amarraba un plástiquito, cargaba a mi *guaga* y me iba. A pie se venía. Siete de la noche yo me cruzaba a pie para arriba. Salía del taller de Quisapincha, para arriba. Yo aprendí a inyectar animales. Por eso digo, con CESA yo he aprendido muchas cosas³⁹⁶.

Antes de salir de la casa, María Elena cumplía con todas las tareas que tenía atribuidas, tanto en la casa como con los animales. En su ausencia, nadie la suplía, algo que siempre sucedía si eran los hombres los que salían:

Entonces por eso, por ser tan responsable, que yo me iba en cualquier cosa, me llevaban, me decían: 'Nos vamos a tal parte.' Yo ya para salir, ya me avisaba con anticipación. Me decía: 'Verás, tal día tenemos que ir'. Yo ya preparaba. Poner hierba a los animales, dejar lavando, dejar todito ya asegurando los animales para salir. Entonces yo siempre he hecho eso.

A María Elena le hubiera gustado ir a la universidad para estudiar medicina, enfermería o trabajo social. Siempre estaba dispuesta a colaborar con instituciones públicas y privadas en tareas de salud y educación, ya que así aprendía desde la práctica un poco de todo lo que a ella le interesaba. Era la persona referente para las ONG e instituciones que llegaban a la zona alta.

Hice a la gente, en ayudarles, en colaborar, en todo aspecto, no solo en uno. En todo, en todo. Porque no he aprendido solo uno, en todo he ayudado, he colaborado, he salido, he enseñado, y yo también he aprendido. [...] Después de eso, vuelvo a trabajar con el proyecto del Ingeniero Ricardo, de la Fundación don Bosco, de promotora de salud tres años. Él llegó... no me acuerdo en qué año... A ver, hablemos de... 12, 13 años atrás, 14 años atrás. Apoyaba con grupo de mujeres, y con niños del jardín³⁹⁷.

Pero las ONG no reconocían monetariamente el trabajo de promotores y promotoras, sino solo bonificaciones para pasaje. Por el contrario, muchas veces estos debían pagar de su bolsillo la comida y los gastos extras. El que pudiera ser atractivo salir fuera y aprender, no quitaba que el trabajo que las ONG encargaban a María Elena y los demás promotores locales no era remunerado ni reconocido de

³⁹⁶ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

³⁹⁷ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

manera justa, en tanto el tiempo que dedicaban era muy valioso e implicaba después una sobrecarga en sus tareas cotidianas.

Nosotros dos meses pasamos sin sueldo, cargado el pasaje para arriba, para abajo, y aún así nosotros no nos preocupamos, qué pagará, no pagará, y aún así un poquito de bonificación. Nosotros no hemos tenido sueldo ni en la organización siendo promotores. Solo bonificación, como quien dice, nos reconocía para el pasaje. Con eso trabajábamos. Y aún así, andaba lejos³⁹⁸.

La distancia le permitía a María Elena alejarse de la violencia y conocer otras mujeres, comparar su situación y problematizar lo que estaba viviendo, a veces de manera muy dura.

El martirio que tenía en la casa, pasaba allá alegre con la expectativa que he de trabajar. Por eso me conocen de gente de Pucará, de Ambayata, me conocen de Cachilvana, de Puganza, de zona baja me conocen. Aunque para saludar dicen: ‘- Buenos días, buenas tardes’. Ya, si quiera, eso me alegra. (En las otras zonas), allá, ya está como quien dice civilizada la gente. Pero acá no, el machismo no se termina. No se termina por uno más que diga, no se termina. Pero yo, eso digo, pase lo que pase, he pasado todo. Para mí **es una historia que viene desde hace fuuuuu**³⁹⁹, hasta acá digo, porque se está en el campo como quien dice y como que estamos ya más alejados de la parroquia, eso existe⁴⁰⁰.

Después de tantas idas y venidas y aprendizajes, María Elena logró ser la presidenta del Cabildo de Calhuasig Grande a propuesta de toda la comunidad. Fue pionera en toda la zona en cuanto a salir fuera para capacitarse y formarse, y lo seguía siendo en tanto llegó a ser la primera mujer Cabilda de toda la zona alta. Seguía abriendo caminos.

Yo pasé un año de Cabilda, aunque no tan responsable, pero sí pasé. La única. Después que yo ya he entrado, yo sigo abriendo puertas y las otras siguen. En la educación, yo abrí las puertas, otras siguen. Eso ha habido. Esa experiencia fue hace cuatro años atrás. Ahí pasé de dirigente. Yo no tuve interés que yo he de ser dirigente. Una no se piensa que se va a ser dirigente. Pero la gente, dice: ‘- Bueno, vaya... veremos si es que las mujeres son capaces’⁴⁰¹.

Después de esa trayectoria, se planteó ser dirigente de la organización de segundo grado, la COCIQ, pero no contaba con el apoyo de su familia, algo fundamental si quería alcanzar el cargo, y la organización indígena continuaba siendo un espacio blindado donde difícilmente las mujeres podían conseguir un cargo. De momento.

Yo he trabajado de promotora ahí (en la organización indígena de Quisapincha). De dirigentas no (ha habido), pero sí ha estado la Diana, la Diana, la Juliana. Siempre han estado dentro de la dirigencia de la organización. Siempre estaban... un poquito

³⁹⁸ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

³⁹⁹ Expresión coloquial para decir que hace mucho tiempo.

⁴⁰⁰ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

⁴⁰¹ Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

alejadas, no tanto como los hombres, pero siempre están un poquito alejadas porque siempre está a la cabeza el hombre, siempre. [...] Tesorera nunca ha llegado una mujer pues a la organización, nunca ha llegado, ni presidentas nunca han llegado. Pero yo sí, un tiempo, casi me arriesgué a eso. Hablemos de unos ocho años atrás, casi me arriesgué, cuando era promotora dije: ‘- De entro o no entro’, pero pensando decía: ‘- Es que no tengo quien me apoye’. Porque una mujer de entrar en una organización necesita recursos, personal de uno ir a cualquier parte y ser bien responsable. Por eso hay que pensar para ir, como quien dice, a esas organizaciones grandes. Es una responsabilidad grande. Por eso no me he ido yo, pero sí he tenido la visión⁴⁰².

4.10. Las primeras dirigentes y PRODEPINE

Pero volvamos atrás. En 1999 varias mujeres empezaron a alcanzar los primeros cargos en los cabildos. En 1998, durante las elecciones de la comunidad de Cachilvana Grande, los hombres habían propuesto de candidatas solo a mujeres, ya que ellas siempre eran las que en calidad de sustitutas llevaban adelante el cargo. Se aprobó por mayoría y, por primera vez en la historia de Quisapincha, un elenco exclusivamente formado por mujeres que gobernaría la comunidad.

A mí también me han dado paso en el año 98 de vicepresidenta, yo con el temor de mis cosas entré de vicepresidenta. De ahí ya... dicen mejor: ‘- Este año que se queden los hombres, y vamos dejando puro mujeres a ver... para ver cómo va, si bien nos vamos a la ruina, o bien seguimos la misma’. Ahí nos ponen cinco miembros de la Directiva puro mujeres. [...] La idea salió de los compañeros comuneros quienes asisten⁴⁰³.

Amalia fue elegida vicepresidenta de su comunidad, pero tras la renuncia de la presidenta ella asumió el cargo máximo. Aunque sabía leer y escribir, y tenía cierta experiencia sustituyendo a su esposo cuando había sido nombrado cabildo, se sintió muy insegura cuando fue elegida:

De las obras, obras, en obras, como decir, obras para las comunas, como de carretera, así de empedrados, de los proyectos que hacen, no hemos sacado nosotras, más claro: **no hemos entrado con unos conocimientos de un hombre de hacer obras...** Hemos entrado, yo de mi parte, yo dije de mi parte, a la comunidad: ‘- Yo no entro por hacer obras, por sacar obras. Yo, lo que entro, es por hacer trabajo en las comunidades, por hacer trabajos de producción, más que todo, en las tierras comunales’⁴⁰⁴.

No es casual que fuera el trabajo comunitario lo que privilegió Amalia durante su presidencia, en detrimento de las obras financiadas por instituciones públicas⁴⁰⁵.

⁴⁰² Entrevista a María Elena C. en Calhuasig Grande (23/06/2016).

⁴⁰³ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (22/06/1999).

⁴⁰⁴ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (22/06/1999).

⁴⁰⁵ La realización de obras públicas era lo que la gente valoraba para medir el éxito o el fracaso de un cargo político.

Las mingas eran casi exclusivamente responsabilidad de las mujeres y ella se sentía capacitada para organizarlas, pero jamás había gestionado una obra de infraestructura. Para esa gestión debía ir a gobiernos provinciales, secretarías, ministerios; hablar con ingenieros y arquitectos; negociar con los políticos de turno. Para Amalia era muy difícil porque antes “no hemos entrado con unos conocimientos eso, las mujeres no teníamos el apoyo, como decir, el apoyo conocido de la institución, cómo trabajan, cómo financian”⁴⁰⁶. Sin ese conocimiento previo era imposible ejecutar obras.

Como dirigente de su comunidad, la venían a visitar los técnicos de la COCIQ para hacer de intermediarios con las ONG. Ella debía convocar a la comunidad para que todos escucharan las propuestas de las ONG y votar si les interesaba o no.

En la época que yo estuve en Cabilda me avisaron los del Heifer. Y después vuelta era del Consejo Provincial y del CESA. Salían los técnicos (de la COCIQ) buscando... como decir... el trabajo para el desarrollo y tener acogida. Para eso creo salían, porque así, a lo menos pensado, llegaban a la comunidad, a decir que: ‘- Compañera, esta institución trabaja en esta forma y a usted le gusta, o no le gusta.’ Y bueno yo escuchaba lo que ellos dicen, y yo vuelta le llamaba a la gente... y hacía una sesión, ahí le avisaba. Ahí la gente decía: ‘- Sí, está bueno que venga para trabajar y que nos vengán a explicar para escuchar nosotros mismos’, así decían.⁴⁰⁷

Cuando llegó el proyecto de PRODEPINE, tanto los dirigentes como los técnicos animaron a las mujeres a conformar grupos y cajas solidarias. El Cabildo de la COCIQ fue a visitar a Leonor a Cachilvana Grande. Él la conocía por su trayectoria como promotora de Visión Mundial y le animó a que formara un grupo de mujeres, pero también a que se lanzara como candidata para la presidencia de la Comisión de Mujeres.

El don Fernando dijo que necesitamos grupos de mujeres que trabajen en la COCIQ. [...] Ahí empezamos a trabajar, a reunirnos. A mí me dijo que saque otro grupo, y dijo que vaya a mí de presidenta. En una de esas, a mí me pusieron de la **Casa Campesina** de Presidenta⁴⁰⁸.

El día de la asamblea de Cabildos en la COCIQ hicieron sesión para elegir la presidenta de la Comisión. Leonor había ido porque, además de por insistencia del Cabildo de su comunidad, su esposo se lo ordenó. Allí se eligieron representantes de cada zona para la elección final. De las tres zonas, salió elegida Leonor.

⁴⁰⁶ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (22/06/1999).

⁴⁰⁷ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

⁴⁰⁸ Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Grande (24/07/1999).

Logré yo, o sea, más bien diría, eso para mí era como un sueño, porque yo nunca he pensado, quizás ni pisar por la puerta de la COCIQ, mismo. Yo no, no he pensado, porque yo siempre pasaba aquí (en mi casa) con mis hijos⁴⁰⁹.

20 años más tarde Leonor no tenía un recuerdo muy preciso de cómo y para qué se organizó la Comisión.

Más o menos creo que **había una organización que había dicho que forme grupo de mujeres**. Que a ellos (a los grupos) están apoyando más. Pero no sé, no sé qué organización, o quiénes sabrían decir que formen. Ahí formaron... de ahí no sé. Hasta la actualidad, no sé quién sabría decir que forme eso. Aquí hicimos una reunión, aquí en la comunidad. Ahí lanzamos un candidato, y ahí me pusieron de candidata a mí. De ahí, fuimos a disputar ahí en la COCIQ cada comunidad. Por eso de aquí, de Cachilvana, quedé yo de presidenta. Secretaria, tesorera, así siguió quedando. Ahí gané yo pues. Ahí le conozco a la Diana, a la Gloria, a la Amalia... de ahí no conocía a nadie. PRODEPINE creo que dio unas plantas, esas plantas medicinales, creo que dio animales. No estoy al tanto, pero unos de esos nos dieron, pero andábamos haciendo en rotaciones. Y eso nomás... Pero no hemos organizado así nosotras. [...] Era con la finalidad de que las mujeres salgamos adelante ⁴¹⁰.

La Comisión había nacido para cobijar los grupos y cajas solidarias que estaban apoyando las financieras, especialmente de PRODEPINE. En la COCIQ se organizaron reuniones informativas para contarles que existían pequeños fondos para ellas, pero primero ellas debían decidir qué proyectos necesitaban para sus comunidades. Amalia recuerda que el presidente de la COCIQ le preguntó:

‘ Usted como mujer, compañera, a ver... ¿Qué piensa a hacer...? ¿Quiere hacer una planta procesadora para el medicamento? ¿O quiere hacer una cuyera... como de mujer? [...] ¿Qué mismo deciden ustedes?’ ⁴¹¹.

Algunas mujeres fueron alentadas por sus esposos o por sus padres a asistir a la COCIQ, a formar grupos, para ver qué podían recibir.

Acabé colegio, y ahí, estando estudiando en colegio, mi papi me mandó que capacitaría en la organización. [...] Teníamos que estar solo cuidando a los animales, y haciendo quehaceres domésticos, y eso, bueno, mi papi ha sido consciente, yo agradezco a mi papá que ha sido consciente. Él siempre me decía que vos tienes que estudiar, tienes que aprender. Por eso él me mandaba a la COCIQ, que hay talleres, alguna cosa en la organización. Yo venía, y me he capacitado ahí en la organización. Justo ahí, en ese tiempo, así mismo organizamos entre familiares. Con mis tías trabajábamos en grupo, de ese grupo participábamos aquí, en la comunidad, como grupo de mujeres de Illahua Chico⁴¹².

Gloria, en cambio, fue empleada en el proyecto de la quesería que CESA abrió en Ambayata. También formaba parte del grupo de mujeres de Cachilvana Grande y

⁴⁰⁹ Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Grande (24/07/1999).

⁴¹⁰ Entrevista a Leonor C. en Cachilvana Grande (22/06/2016).

⁴¹¹ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (22/06/1999).

⁴¹² Entrevista a Diana T. en Quisapincha (18/05/2016).

había sido nombrada directiva de la Comisión de la Mujer. Había sido electa un poco como Leonor, a pedido de la organización. A pesar que no era una dirigente por convicción recuerda ese tiempo de mucha actividad organizativa:

Ahí sí eran bastante organizados, y la gente mismo éramos más responsables en ver proyectos, ver organizada la COCIQ. Todo era bonito. En ese entonces, a mí sí me gustaba venir a las reuniones, opinar, hacer proyectos. Después, al pasar el tiempo, se cambiaron los dirigentes, se dañaron todos, ya no era lo mismo. En ese entonces sí era bonito, las reuniones, había cursos, esos cursos daba bastante que aprender pues. [...] De toditas las comunidades había mujeres organizándose. Ahí era la Amalia, la Dianita, la Manuela, ellas eran las más dirigentes, las que nos reuníamos como dirigentes, como presidentas pues la Leonor, de Cachilvana, la señora Belén de Condezán, todas ellas, y todas presidentas de grupos de mujeres, y todas estábamos ahí, todas ahí, de cómo dirigentes todas ahí. Como que tomaba más en cuenta, sí, era bonito en ese entonces. [...] Tomábamos decisiones, sabían venir proyectos, nos llevaban a cursos. ¿Hoy en día habrá cursos? No sé. Yo no le puedo decir porque yo no me he ido para allá, yo. Pero en ese entonces había cursos, pues cada mes. Sesiones cada ocho días me parece que había. Pero ahí sabíamos estar ya. Los martes y los miércoles ahí sabíamos estar⁴¹³.

Paulina, que llegó a ser dirigente de Pucará Grande y que perdió su cargo ante los chismes que regaron los comuneros, reconocía que antes de ejercer el cargo tenía pavor a hablar en público, ir a las oficinas de la ciudad, conversar con los técnicos de la ONG. Había ido pocos años a la escuela y escribía con dificultad, pero intentaba asistir siempre a las reuniones provista de un cuaderno y un esfero. Lo anotaba todo.

Yo a ninguna parte he salido nunca. Ni para hablar con cualquiera... yo tenía miedo. No podía hablar. Yendo a las oficinas aprendí a hablar, a hacer los pedidos. Yo no sabía casi escribir, me olvidaba, de eso yo no me escribía, yo misma no comprendía ni qué es... Por eso la primera vez compré cuaderno. Todo yo anotaba. Cómo significa esa palabra, qué decían unos, otros. Para no olvidar. Pero un día me robaron los compañeros el cuaderno. Me compré otro cuaderno. Ese sí, desde que me fui a Cayambe tengo. Para recordar. Y siempre ando con cuaderno y con esfero. Agarrada a mi cuaderno para que no roben⁴¹⁴.

Manuela, a diferencia de Gloria, quería por encima de todo ser dirigente, quería, como en los sueños que tenía desde pequeña, salir de su comunidad. A partir de lo que veía en la televisión, de sus primeros cursos como catequista, de los primeros proyectos, de todo lo que *escuchaba*, ella sentía que había posibilidades de cambiar, de trazar un camino diferente. Era muy joven y despuntaba como líder. Había llegado a ser secretaria de su comunidad con apenas 18 años. Hablaba “duro”⁴¹⁵, decía cosas valientes y tenía un carácter enérgico que mostraba en reuniones y

⁴¹³ Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2016).

⁴¹⁴ Entrevista a Paulina Y. en Pucará Grande (25/08/1999).

⁴¹⁵ Expresión para decir que hablaba fuerte, sin temor.

asambleas. Ese estilo gustaba tanto a hombres como a mujeres, pero también recibía críticas porque andaba sola. Pero a ella, eso no la afectaba.

Yo siempre soñaba estudiar, pero **mi mamá casi no apoyaba para estudiar**, conocer algo. La mentalidad de mi mamá, lo que le sembraron es que nosotros somos pobres y pobres hemos de morir, y las mujeres indígenas nacimos para la tierra y en la tierra hemos de morir. Y en realidad no ha sido eso, yo tenía esa corazonada, ese pensamiento, decía: ‘- No, no es que porque somos indígenas nos vamos a quedar ahí.’ Yo buscaba, buscaba, digamos un cambio. [...] **Saben que yo vengo, entonces igual de los proyectos, así, de lo que se viene escuchando, les converso, les comento, les digo: ‘- Ojalá Dios Mío’, ruego.** O sea... Para que yo... quiero seguir adelante, porque yo ya no quiero vivir aquí, trabajando en la agricultura. Lo que yo quiero no es algo mucho mejor, pero algo mejor de lo que estamos. Eso es lo que yo le he dicho a mi mami⁴¹⁶.

Manuela recibió finalmente el apoyo de su familia y de su comunidad y empezó a sentirse más segura. Asistió a algunos cursos para jóvenes dirigentes de todo el país. A partir de esos cursos, ella decidió “vestirse como indígena”, pero ella lo hizo a su manera: mezclando ropas de diferentes lugares y “estilizando”⁴¹⁷ la vestimenta, aprendiendo quichua e interesarse por la historia de los indígenas de Ecuador.

Cuando ya entré a la organización y fui dirigente, recibí algunos cursos. Nos hicieron —ver de dónde veníamos, cuáles eran nuestras raíces, qué mismo estábamos perdiendo y qué estábamos ganando en ese entonces. Ya, desde esa vez, bueno mi lucha (es) en la identidad, en la cultura⁴¹⁸.

Manuela se había ido fogueando en distintos espacios organizativos y formándose con los proyectos. Había organizado en su comunidad un grupo de mujeres, había sido nombrada secretaria de su comunidad y tesorera de la COCIQ y había participado en el levantamiento de 1999 como única mujer dirigente.

En sí, se trataba de organizar para que la mujer, el pensamiento de la mujer no se quede solo en el pensamiento. Y de hecho dimos algún cambio, fuimos las primeras personas que éramos dirigentes jóvenes. [...] Mujeres dirigentes buscando un cambio, ¿no? En realidad, yo creo que el dirigente nace, **pero también se hace**. Y... bueno, mi vocación sí era para ser muy fuerte. [...] Mi meta era llegar muy lejos, subí muy alto, hasta donde ninguna otra mujer había llegado en Puganza, a nivel parroquial mismo...”⁴¹⁹

Pero entonces Manuela se quedó embarazada y eso interrumpió su vuelo. Al principio, el joven con el que mantenía una relación amorosa no quiso saber nada de matrimonio ni hacerse responsable del futuro hijo. Ella logró acabar su mandato,

⁴¹⁶ Entrevista a Manuela A. en Quisapincha (30/04/2016).

⁴¹⁷ Así es como le llaman las jóvenes a las nuevas formas de adaptar los vestidos indígenas a estilos más urbanos y “modernos”, con prendas más ajustadas y llamativas. El diseño de moda indígena es todo un fenómeno entre los y las más jóvenes desde hace unos años.

⁴¹⁸ Entrevista a Manuela A. en Quisapincha (30/04/2016).

⁴¹⁹ Entrevista a Manuela A. en Quisapincha (30/04/2016).

pero ahí se truncó la trayectoria ascendente que había recorrido con tanto ahínco como dirigente:

Entonces de lo que yo era, que yo soñaba no pudo ser, ¿no? Digamos que se quedó ahí truncados los sueños, pero sin embargo habíamos dado imagen, habíamos dado imagen. Por un lado, **que las mujeres también sí podían llegar a un cargo**, ser alguien más. Y en ese entonces, de pronto, se cerró los pasos porque ya tuve mi hijo, entonces la mujer con un hijo es muy diferente, discriminada. Se necesitaba mucha más fuerza de voluntad en ese entonces que estar sola. Sola por lo menos, ya se sale adelante [...] **Si fuera un paño blanco, ese paño blanco se ensució. Eso es lo que quería decir la sociedad. Pero, sin embargo, sí terminé yo el período de dirigencia.** [...] Y terminamos, y a la final entonces un poco habíamos ya descubierto el mundo, ya entonces, desde esa vez, casi he sido muy pocas veces dirigente⁴²⁰.

Manuela había “descubierto el mundo”, pero por haber tenido un hijo fuera del matrimonio se sintió “como un paño sucio”. Regresó a su casa y finalmente se casó, pero el matrimonio no funcionó y acabó otra vez sola. Después de tres años de estar en Puganza, dejó la agricultura y se fue a Ambato a trabajar en una hostería, lejos de proyectos y de cargos de dirigente, fuera de la organización indígena. Años más tarde iría por todo el país, atravesaría Colombia para alcanzar Venezuela, viajaría a las Galápagos vendiendo artesanías y trabajando en hostelería. Tuvo otra pareja y otro hijo, pero también se separó. Cuando retomamos el contacto 20 años más tarde, regentaba un puesto de comidas en el Parque de la Ciudad, un espacio recreativo a la entrada de Quisapincha. Manuela había regresado a Puganza y se manejaba con sus dos hijos sola. Había logrado cierta estabilidad económica y se había ganado el respeto de su familia y de sus vecinos. Estaba pensando en volver a ser dirigente.

4.11. De la palabra a los derechos de las mujeres indígenas

A veces, no sé por qué, pero no hay mucha participación. Sí estamos presentes, pero no hay participación total de las mujeres. Estamos presente, sí estamos presente ahí, pero no participamos, opiniones pensando... Sí pensamos, pero no sacamos lo que pensamos. ¿Sí dejarán hablar? A veces creo que nosotras mismo no hacemos de... no hablamos⁴²¹.

Juliana explicaba porque, en 1999, no había mucha participación por parte de las mujeres en su comunidad. Las mujeres sí estaban presentes, pero no lograban “sacar

⁴²⁰ Entrevista a Manuela A. en Quisapincha (30/04/2016).

⁴²¹ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (03/08/99).

lo que pensaban”. Años más tarde, recordaba la falta de “palabras de participación” al inicio de su andadura como dirigente:

Yo, cuando por primera vez me fui a la organización yo era bien tímida, **no tenía palabras de participación**, parecía que tenía recelo. No me podía participar con aquellas instituciones que llegaban y preguntar de fondo de qué se va a trabajar, o cómo vamos trabajar. Para eso era bien tímida yo...”⁴²²

Para ese entonces Juliana estaba muy a menudo enferma, pero siempre que me acercaba a verla a su casa tenía ganas de conversar. En esos momentos sí “sacaba” su pensamiento. También, cuando me encontraba con las mujeres en el mercado de Quisapincha o en el de Ambato, en los campos desyerbando o sembrando, caminando en los chaquiñanes, siempre se paraban a hablar, a contarme de las vicisitudes de sus vidas o de su deseo de emigrar a España⁴²³. A veces, lavando con ellas la ropa en las acequias, las mayores que no hablaban castellano, les pedían a sus hijas o a sus nietas que nos tradujeran las palabras porque querían “sacar lo que pensaban”.

Ese “**miedo a hablar cambiado**”, es decir, equivocado, provocaba el titubeo o el silencio cuando se debía hablar en público, como reconoce María de la zona alta. Ella logró aprender a hablar en castellano en la escuela e intentaba participar en todas las asambleas y reuniones de su comunidad para poco a poco ir soltando el miedo. Tenía ganas de aprender bien castellano y hablar con fluidez para dar su opinión:

En Asamblea también me da miedo. Por eso quiero saber. **Quiero ir a reunión para estar sabiendo un poco.** [...] Hablar castellano no podemos ni nada. Aquí las **mujeres no estamos sintiendo capacitadas**, no estamos ni sabiendo nada. Algunas ni siquiera no sabemos ni firmar. Algunas no han entrado en escuela. Por eso queremos saber en castellano más. Castellano es más saber, es bien. Para hablar en castellano, en quichua, es bien. Por eso quiero saber, participar, conversar con cualquier cosita⁴²⁴.

Era un miedo que vivían desde las aulas escolares porque si se equivocaban en algo, como recordaba Herminia, “los maestros sabían dar cueritos. Me sabía dar miedo de hablar cambiado, no me participaba mucho (tenía) miedo con los profesores que a veces no querían enseñar, que a veces nos castigaban”⁴²⁵.

⁴²² Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

⁴²³ Desde mediados de los años 90 las rutas migratorias habían cambiado de rumbo, y en lugar de irse a los Estados Unidos, la opción más viable era España. La crisis de 1999 acabó de decantar el destino de la migración hacia España por las posibilidades que había de trabajo y las facilidades para viajar, en relación a lo que implicaba el viaje a los Estados Unidos.

⁴²⁴ Entrevista a Rosa Ch. en Illahua Grande (30/07/1999).

⁴²⁵ Entrevista a Herminia T. en Quisapincha (22/06/1999).

En las asambleas eran mayoritariamente los hombres quienes tomaban la palabra, aunque fueran minoría. También en los talleres y capacitaciones eran casi siempre ellos quienes hablaban, mientras que las mujeres permanecían atentas, en un segundo plano, escuchando todo lo que se decía. A veces, si las mujeres hablaban, ellos les hacían burla o no las tomaban muy en cuenta.

En la zona alta, cuando venían personas de instituciones y ONG, las mujeres no entendían muchas veces lo que se debatía porque no dominaban bien el castellano. En ese contexto, su participación era todavía más difícil, como comentaba el técnico local de la COCIQ.

Si tú te vas a la zona alta y está una ONG, está una “gringolandia”, va la gente a hablar en español y las mujeres van a estar invisibilizadas. Pero si una reunión es solamente en quichua es probable que la participación de la mujer sea mucho más factible⁴²⁶.

A los hombres, la migración vivida les había pertrechado de un manejo fluido del castellano, pero también de mayor seguridad. Les había disipado el miedo. Otro escollo para las mujeres era acceder a espacios institucionales o a oficinas de organizaciones a las que nunca antes habían accedido y exponer sus pedidos, como Diana que “a ninguna parte había salido nunca. Ni para hablar con cualquiera... yo tenía miedo. No podía hablar. Yendo a las oficinas aprendí a hablar, a hacer los pedidos”⁴²⁷.

No conocer bien la ciudad, no haber entrado solas a las oficinas a hacer gestiones, la falta de práctica con la palabra pública, el desconocimiento del castellano. Para muchas mujeres monolingües o con poco conocimiento del castellano, no conocer castellano era un aspecto que operaba de manera fundamental en la suma y entrecruzamiento con las demás desigualdades (Harvey, 1989). “*No hablando castellano, no sabemos nada*”, sentenciaba Juana.

Para justamente poner en valor lo que ellas sí sabían, en agosto de 1999 decidí visitar el Centro de Investigaciones Sobre los Movimientos Sociales, CEDIME, en Quito. Eran uno de los centros de referencia sobre investigación y trabajo con mujeres rurales y campesinas, también con indígenas. Allí conocí a la antropóloga feminista y gran conocedora del mundo quichua, María Quintero, quien me vinculó

⁴²⁶ Entrevista a Julián T. en Ambato (18/04/2016).

⁴²⁷ Entrevista a Diana T. en Quisapincha (18/05/2016).

a Teresa Simbaña. En ese tiempo, Teresa era parte del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador, CONMIE. Las invité a ambas, por mediación de CESA, y llegaron a Quisapincha para dar algunos talleres sobre violencia de género que lograron impactar fuertemente a las mujeres.



En lo alto de Illahua Tondolique, con Teresa Simbaña y una compañera de la CONMIE. Fotografía Jordi R. Renom. Archivo: CESA.



Con un grupo de los asistentes al taller con Teresa Simbaña, delante de la casa comunal de Illahua Tondolique. Fotografía Jordi R. Renom Archivo: CESA.

A los talleres que se impartieron en Illahua Tondolique, acudieron hombres y mujeres de las distintas zonas. En las sesiones, Teresa confrontaba las prácticas y situaciones que vivían las mujeres y las contrastaba con las leyes y los derechos que sobre violencia de género regían desde hacía poco en el país⁴²⁸. Era la primera vez que escuchaban hablar de derechos de las mujeres.

Según los cursos que estaba asistiendo yo en la Casa Campesina era de mucho interesante. Me gustaba. Ahí decían que no hay que tener miedo, que los hombres nomás no tienen derecho, sino las mujeres también tenemos derechos. Entonces, así como he escuchado, de eso me parece que me va haciendo perder un poco más el

⁴²⁸ La Ley Contra la Violencia a la Mujer y la Familia, gestada en la Dirección Nacional de la Mujer, fue el resultado del trabajo conjunto de abogadas, juezas, grupos de mujeres organizadas, de ONG, de la Comisión de la Mujer, el Niño y la Familia del Congreso Nacional. Contó con el apoyo de organismos internacionales. Se constituyó en la ley No 103 que fue aprobada en noviembre de 1995.

miedo. [...] Nosotras ya vamos un poco despertando. Sabiendo que hemos tenido el derecho, desde ahí hemos tratado de enfrentar a ellos también porque sino, no podíamos. Porque así era antes. No podíamos decir nada. Eran machistas: ‘- Ustedes, ¿qué van a poder hablar? Entonces ahí vamos aprendiendo’⁴²⁹.

Después de la visita de Teresa Simbaña, las mujeres llegaron en grupo a pedirme que querían conocer a otras mujeres indígenas. Me propusieron que les ayudara a conseguir fondos para ir de gira. Además, tenían ganas de salir de la parroquia para algo que no fuera vender o trabajar. Fue CESA quien financió el autobús para que varias lideresas y participantes de los grupos de Quisapincha visitaran en Chimborazo a una organización de larga y sólida trayectoria. Ese encuentro, en tanto permitió compartir afinidades, logros y dificultades entre iguales, fue muy provechoso. Más allá de los discursos centrados puramente en lo indígena, ese día las mujeres de Quisapincha entendieron que se podía modular una voz propia dentro de las comunidades, que conectaba con ese deseo también de hablar y hacerse escuchar fuera. Era lo que Teresa Simbaña les había intentado transmitir también en los talleres.

Si nos proponemos las mujeres unidas ir avanzando, poco a poco, yo creo que eso también es levantar el movimiento indígena, pero de tener nuestra propia voz, que no nos dé hablando, sino que yo puedo hablar y puedo decir y ellos deben de escuchar también, entonces es eso que nosotros queremos...⁴³⁰

Fue en el territorio de la defensa de los derechos humanos donde las mujeres de Quisapincha encontraron un punto de articulación que integraba tanto los derechos colectivos como Kisapinchas como los de ellas en tanto mujeres con demandas particulares en relación a sus compañeros (Figueroa, 2018: 267). Esta vía llegó a Quisapincha gracias a los talleres que les impartieron mujeres líderes de otras zonas y que luego, ellas replicaban en sus comunidades. Para Juliana, el saber que las mujeres también tenían el derecho a hablar, fue como un despertar.

Igual, llevábamos a los talleres a Ambato. Ahí enseñaban para poder hablar, expresar, para poder participar, para no tener miedo, esas cosas hemos caminado, aunque poco que hemos hecho... Solo para la mujer es, verá. Andábamos casi como unas 15, pero a veces sí venían más a la organización. [...] El taller hacían unas compañeras del Movimiento Indígena de Tungurahua, Ellas nos enfocaban... ellas organizaban como ser el taller, nosotros íbamos con ellas allá, a aprender algunas cosas que enseñen. Nosotras vuelta... en el KIPU sabíamos dar esa información, entonces así fue en cadena, así hemos trabajado. De Cotopaxi venía otra compañera... ella también venía, creo que es encargada de las mujeres⁴³¹. [...] Desde ahí un poco nosotras también

⁴²⁹ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

⁴³⁰ Entrevista a Teresa Simbaña, en Méndez (23/05/2003).

⁴³¹ Se refiere a la dirigente de la OMCSE, la organización que es objeto del siguiente estudio de caso.

enteramos porque las mujeres tan sí hemos tenido el derecho, porque más antes no sabíamos nada porque los hombres nomás hablaban, y las mujeres cuando hablaban, calladas. Entonces desde ahí que ellas explicaban, desde ahí nosotras también hemos participado. Y aquí en las comunidades ya hemos dejado de tener miedo. **Porque ellas explicaban que las mujeres tan sí tienen derecho, que ustedes no tienen que ser calladas, que así... un fin de cosas explicaban. Y por eso es que nosotras vamos un poco despertando.** Eran mujeres indígenas mismo que venían a explicar eso. Porque ellas también igual saben las leyes, por eso es que hemos aprendido eso⁴³².

Ese argumento es el que utilizaron entonces ante sus compañeros para hacerse escuchar ante sus compañeros.

Sabíamos hablar, decíamos: ‘- ¿Bueno, acaso es que los hombres nomás tienen derecho? Solo ustedes ahí... Nosotras también tenemos derecho’. Pero sabiendo que hemos tenido el derecho, desde ahí hemos tratado de enfrentar a ellos. Porque sino, no podíamos. Porque así era antes... no podíamos decir nada, eran machistas: ‘- Ustedes no tienen que salir ni a dónde, ¿ustedes qué van a poder hablar?’ Así decían... Entonces desde que nos fuimos en ese taller de las mujeres, que había esos cursos pues... era excelente. Entonces desde ahí vamos aprendiendo⁴³³.

Aprendieron los derechos de las mujeres indígenas, pero sobre todo aprendieron que tenían derechos. Del feminismo, no habían escuchado nada.

¿Feminismo? No eso sí, no, no, no... ¿feminismo? no, no he escuchado eso, eso no han hablado... No eso no nos han hablado nunca, solo del derecho de las mujeres que sí tenemos, eso sí. Por eso, eso sí que tenemos grabado en la mente y sabemos eso, nosotros también qué podemos, sí tenemos derecho⁴³⁴.

Juliana llegó a ser dirigente de su comunidad y ocupó diferentes cargos a lo largo de los años, muchas veces como tesorera. Llegó a ser candidata para el Gobierno Parroquial. Fue la responsable de gestionar diferentes proyectos. Ella, que apenas sabía leer ni escribir, consiguió aprender y desplegar una larga trayectoria de dirigente.

Los proyectos de desarrollo me ayudaron, en los cursos, cómo puedo yo expresar, o cómo puedo llegar, o con quién le puedo tratar, todo eso. Eso me explicaba a mí, pero ya a la larga ya me olvidó. Eso, y conocer otras partes que nunca he llegado, para mí era como decir, **abrirme la mente**, ya. Eso era... Es que, andando así, andando, caminando, yendo a las giras uno se pierde la timidez, y uno se acuerda de lo pasado si lo conversa, sí. Y de otra parte también nos conversa, y acogimos un poco así. Y a una sí nos abre la mente⁴³⁵.

⁴³² Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

⁴³³ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

⁴³⁴ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

⁴³⁵ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

4.12. ¿Dónde están las mujeres?

Martes en la mañana. Plaza de Quisapincha. Junio del 2016.

Desde primera hora las vendedoras van armando sus puestitos para la venta bajo unas carpas azules. Van con uniforme y han quedado para organizar los productos de manera colectiva. Mayoritariamente venden verduras, pero también algunas frutas y mermeladas. Son las únicas campesinas de toda la parroquia que producen sin productos químicos. Pertenecen al grupo que se ha conformado para producir y comercializar agricultura limpia bajo la tutela de CESA y en el marco del Plan de Manejo de Páramos⁴³⁶. Es de los pocos grupos que funciona actualmente en la parroquia, más allá de los articulados a las iglesias evangélicas y a la Pastoral que continúa dirigiendo el Padre Torres desde Ambato. Está formado por hombres y mujeres, aunque son las mujeres las más activas y las que salen siempre a vender. Cada último martes de mes se reúnen en la sede del KIPU con los dirigentes de la organización y las técnicas de CESA. Durante nuestra estancia nos pidieron si podíamos colaborar con ellos haciendo un vídeo promocional para la difusión de su trabajo. Eso nos sirvió para conocer y acompañar todo el proceso, tanto del trabajo en la agricultura de todas las integrantes, como del tipo de actividades y la relación que establecían con CESA y el KIPU.

También bajo el Plan de Manejo de Páramos varias mujeres se encontraban los sábados para seguir un curso de tejido con una maestra en la sede del KIPU. Allí estaban Leonor de Cachilvana Grande, Olga de Chumalica o Jimena de Illahua Chico, junto a un grupo mixto de mujeres de comunidades y del centro parroquial con el objetivo de aprender técnicas de tejido e intentar comercializar las prendas. Pero en ningún caso, se perseguía visibilizar el trabajo de las mujeres o reivindicar mayores espacios de participación en la parroquia, mejores precios a sus productos o un reconocimiento de sus aportes.

Los grupos que surgieron a lo largo de las últimas décadas han ido desapareciendo de la zona. A veces porque no hay objetivos claros que articulen a las mujeres ni

⁴³⁶ El grupo de interés recibe para su capacitación fondos del Plan de Manejo de Páramos y es el resultado del proyecto "Agricultura limpia" que potencia la producción agropecuaria de la zona sin químicos y la venta sin intermediarios. Los talleres prácticos que se llevan a cabo se organizan entre la sede del KIPU y las comunidades donde haya miembros del grupo.

líderes que hayan sabido condensar las necesidades y las demandas para trabajar colectivamente.

Parece que falta una explicación, que alguien haga entender. Yo sí quería trabajar con las mujeres, qué sé yo: en las casas hacer un huerto, trabajar con los animales que tenemos en el campo como cuyes, pero parece que falta alguien que guíe, por ahí no hemos hecho grupo de mujeres... eso parece que estamos un poco fallando nosotras también⁴³⁷.

Por eso, la mayoría de las veces las mujeres optaron por soluciones individuales. Jimena pertenecía a un grupo de Illahua Chico, pero decidió retirarse y montó un negocio en Ambato con su esposo.

Ahí tranquilamente. Yo quiero trabajar mi vida, y yo solita para trabajar mis hijos, mi esposo, ahí para poder vivir yo solo haciendo negocio quiero trabajar, yo ya no quiero seguir así con grupo. A veces, así, haciendo grupo, así trabajando, hasta hoy todavía no cogemos nada. Y yo pensé, y yo pensando así, yo ya conversé con ella (con la presidenta del grupo), yo ya no quiero seguir en grupo⁴³⁸.

Paradójicamente, y aunque Jimena optó por la vía individual, en algún momento volvió a intentar desesperadamente organizar un grupo desde la iglesia evangélica a la que pertenecía. Intento, como dice ella, para arañar la ayuda que podían ofrecerle algunos proyectos.

Nosotras conversamos, algunas mujeres, ahí hacemos con grupo de mujeres. Ahí conversamos. Ahí nos reunimos. Ahí ya solo mujeres hacemos una asociación, ahí para organizar, para trabajar, quizás para tener algún tiempo, algunos animales, quizás ayuda en algunos proyectos, así, pensando así formamos solo algunas mujeres⁴³⁹.

El grupo de mujeres cuyeristas La Merced de Condezán es el único grupo de mujeres que existe y no recibe ningún apoyo: ni del KIPU, ni del GAD, ni de CESA. El grupo inicial de mujeres se formó hacia el año 2000. La mayoría eran mujeres solas: o viudas, o madres solteras, o mujeres con esposos migrantes, pero en los últimos años se habían integrado otras mujeres con familia, como Luz, la mujer con la que yo vivía a finales del año 2015 e inicios del 2016 en Condezán. Fundaron el grupo como una iniciativa que les diera algún rédito económico para salir adelante. Empezaron con una cuyera grupal, pero no funcionó y optaron cada una por tener su propia cuyera. En el año 2016 el grupo lo integraban 15 mujeres, pero salen adelante con muchas dificultades. Habían necesitado créditos grupales para ir

⁴³⁷ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

⁴³⁸ Entrevista a Jimena P. en Illahua Chico (07/09/1999).

⁴³⁹ Entrevista a Jimena P. en Illahua Chico (07/09/1999).

reinvirtiendo y crecer. Compaginaban las cuyeras con dos y tres trabajos: eran agricultoras; cuidaban animales para consumo y venta en la plaza; muchas cosían ropa o *chompas* de piel. Sus jornadas laborales eran maratónicas, como las que había podido vivir al lado de Luz. De 15 horas como mínimo. Aún así, con todo lo que hacían, el dinero no les alcanzaba, por eso habían necesitado pedir crédito tras crédito para abastecer todo lo que la organización necesitaba, hacer pequeñas inversiones. Además, muchas veces no recibían el apoyo de sus esposos ni el de sus vecinos. Tampoco el reconocimiento de las organizaciones indígenas ni de las ONG:

Casi...como no... el KIPU no nos han invitado, ya casi estamos solas ahorita. No hemos tenido apoyo de nadie. Antes venían a decir: '- Hagan esto'. Pero ya no. Estamos solas ahorita, ya no tenemos apoyo de nadie. Ya no hay quien diga: '- Vea, que ustedes son una asociación de mujeres que sí van a dar'⁴⁴⁰.



Mujeres del grupo de la Merced reunidas en una de las cuyeras.
Fotografías: Jordi R. Renom.

Amalia también analiza cómo la organización de mujeres se fue desbaratando y como cada una de ellas fue tomando caminos individuales:

Ahorita... desunidas estamos, es la pura verdad que usted analiza y usted dice. Cada día vamos cada quien, por su lado, cada quien a su manera. Que éramos antes unidas, ahora no estamos unidas. Antes trabajábamos, hacíamos crecimiento de plantas, nosotros mismos, unidos todos, hombres y mujeres, sabíamos traer yawal, traer quishuar, esos otros montes de aquí, de nuestros propios cerros, para hacer las plantitas, para ponerlos, para mantenernos las fuentes de agua, pero ahora ya no trabajamos así. Cada quien, si le gusta, trabaja para cada quien, eso estamos. [...] No

⁴⁴⁰ Entrevista a Nérida A. en Condezán (22/06/2016).

damos importancia a la organización, hasta la organización KIPU, usted compañera sabe, está muy menos que éramos. Eso veo yo... el cambio, totalmente, sí está arruinado⁴⁴¹.

Amalia recuerda cuando imaginaban que los proyectos y la organización serían fuente de tantas cosas para las mujeres. Al volver la vista atrás recuerda:

En el año de 1999 ahí no ve que formamos grupos de mujeres... por ejemplo para hacer unos tejidos. [...] Ese rato era COCIQ. Se creó, por ejemplo, para tener restaurante, como para turistas, tener en cada comunidad mujeres que sepamos hacer shigras, tejer shigras, hacer bufandas, hacer chambras, así... Y tener, por ejemplo, un local. [...] Pero ahora no se ve, no ve, ¿no ve? nadita no está de lo que pensábamos. Así pensábamos y así íbamos, éste... desarrollando, pero ahora ya no es así⁴⁴².



Amalia en sus tareas diarias. El alimentar, mudar y ordeñar las vacas que tiene le ocupa una buena parte de su tiempo. Fotografía: Jordi R Renom.

Gloria se casó finalmente con el antiguo secretario de la COCIQ. y tuvo varios hijos con su nuevo marido. Cuando la reencontré después de casi dos décadas, me confesó que se sentía muy frustrada. Ella solo trabajaba y trabajaba, cuidaba de sus hijos, mientras su marido estaba ausente y no aportaba nada a la casa. Cuando volvía la vista atrás valoraba todo lo que había quedado en el camino:

He tenido bonitos recuerdos de ese entonces, de lo que yo era. A veces de no aprovechar lo que en ese entonces me dieron oportunidades. Hubo oportunidad de estudiar, no supe aprovechar. Tuve oportunidad de trabajar, tampoco. Y yo también me volví a casar, y ya me volví a tener otros hijos, y ya no... ya no volví a las organizaciones, ni a las comunidades, yo no, para nada. Yo ya me senté en la casa, a trabajar, a trabajar. Me casé, y el Martín no me apoyó pues en seguir adelante en eso. Pero nada de lo que pensábamos, lo que estaba ya hecho, que hizo como un, como un plan o algo así, también, hemos pasado trabajando así y nada de eso no está hecho. Nada, nada no hemos hecho. [...] En ninguno no participo, no, no me he ido yo. No sé, no no creo, como me he dedicado a la venta, eso, no me ha dado tiempo, es que ese día mismo me toca ir a vender, ese día me llaman. No, no me he ido, desde que me casé ya

⁴⁴¹ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

⁴⁴² Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

me alejé de todo, ya ni me acuerdo de los grupos de mujeres, me he alejado totalmente⁴⁴³.

Diana era la única mujer dirigente que se mantenía después de dos décadas en activo. Su historia había sido anómala. De joven había sido apoyada por su padre. Luego, se enamoró de Alberto, el dirigente de su comunidad, que desde niño había estado involucrado en la dirigencia y había llegado a ocupar un cargo en ECUARUNARI. Él era mayor que ella y estaba casado. Cuando la comunidad descubrió que mantenían una relación, fueron castigados y expulsados de la comunidad. Al cabo de dos años regresaron a vivir al centro parroquial y montaron un negocio de comida. Alberto había llegado a ser un dirigente respetado, pero a su regreso fue Diana quien tomó el relevo, en tanto las nuevas normativas impuestas, como la ley de cuotas, abría mayores posibilidades para que Diana pudiera tener ⁴⁴⁴. Pero ella hacía un balance muy crítico de la trayectoria de sus compañeras.

Bueno, yo he visto las debilidades de las mujeres que ellas han dedicado al trabajo, y no a organizar, no a capacitar, nada de eso, sino ellas han dedicado al trabajo personal y cuidado de los niños, quehaceres domésticos en la casa. No, no, no han interesado. [...] Pero más han salido a la migración, ya a dedicar al trabajo, al trabajo de cada quién, sí han salido a Ambato, a vender, a hacer negocio, pero ya al trabajo personal, negocio personal. [...] Por falta de capacitación y por falta de participación misma de las mujeres casi no dedican y solamente en las comunidades en trabajo comunitario están, solamente por multas están ahí. Pero dentro de organización o dentro de capacitación no hay nada de multas, nada de eso, mejor se dedican ya al cuidado familiar. **Ahí tienen las debilidades las mujeres**⁴⁴⁵.

4.13. Hijas

Cuando Amalia hace recuento de su experiencia pasada, recuerda lo difícil que fue compaginar la casa, el trabajo comunitario, los proyectos y la dirigencia.

Mi vida era en la época en que yo estuve en la organización, era un poco difícil, para poder entender con el esposo, en la casa. No ve que siempre uno para irnos como, para decir, sale, sale, sale es muy diferente. Pero para los hombres no es así. Una como ama de casa quedamos con los hijos, quedamos con animales, pero para una para dar, vuelta, dar ese tiempo, una ser dirigente, hasta comprender, sí es un poco duro⁴⁴⁶.

⁴⁴³ Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2016).

⁴⁴⁴En 2000 el Congreso Nacional reformó la ley de Elecciones aumentando al 30% el porcentaje mínimo de representación de mujeres. Sin embargo, la incorporación más relevante fue la decisión de aumentar gradualmente a partir de ese momento y un 5% más en cada elección hasta alcanzar la paridad. Las últimas reformas al Código de la Democracia establecen que de manera progresiva hasta las elecciones generales de 2025, los partidos y movimientos políticos tienen que incluir al menos al 50% de mujeres como cabezas de sus listas de candidatos y al menos el 25% de cada una de las listas esté integrada por jóvenes

⁴⁴⁵ Entrevista a Diana T. en Quisapincha (18/05/2016).

⁴⁴⁶ Entrevista a Juliana Ch. en Pucará Grande (29/12/2016).

Ante tantas tareas, Amalia no tuvo más remedio que delegar en sus hijas todo lo que ella no podía hacer. Eso no permitió que ellas pudieran acudir al colegio, mientras que sus hijos sí lo hicieron. Amalia se arrepentía de ese alto precio que tuvieron que pagar:

Imagine, yo por andar así, hecha la dirigente, a mis hijas no he hecho estudiar a todos. Solo he hecho estudiar a mis 3 varones, y las 4 hembras no son de colegio, no son estudiadas. Solo lo que saben es por esfuerzo de ellas, saben costura. Y eso también me llevó... un poco de desorganización. [...] Y sí, yo misma me sentía un poco mal. Aunque no valga el estudio tan grande, por lo menos siquiera, que diga: '– Sí, mi mamá hizo estudiar, el colegio me dio, yo por no poner de parte no he estudiado más.' Así, por lo menos... Pero mis 4 hijas, no hice estudiar. Solo hice estudiar 3 varones nomás⁴⁴⁷.

También para Delia era frustrante que su hija no hubiera podido estudiar. Al final, la repetición de sus vidas en la de sus hijas, ligadas al trabajo y a la casa, pesaban para ellas como una losa. Tantos sueños habían trazado para su futuro, que volver al punto de salida era descorazonador:

Antes quería que (mi hija) sea policía. Pero hoy en día no he pensado nada, me gustaría que por lo menos aprenda a trabajar, por lo menos para mantenerse. Eso nomás, de hay no he apoyado en nada. Para qué tan voy a decir: '– En esto estoy apoyando o esto me gustaría que sea'. No, todo eso requiere de dinero, y como no tengo eso, dinero, yo me siento frustrada, ¿no le digo? Porque no le pude apoyar, así como yo hubiera querido que estudie ella, si hubiera tenido dinero, mi marido trabajando, apoyando, tal vez mi hija estaría en tercer, cuarto semestre de la universidad. Aunque sea pagando, no entró en la universidad. Y ahí está andando, ahí, ayudándome a mí, como yo he ayudado a mi mamá, igual estoy haciendo a mi hija. Por esto me siento mal, no puedo apoyarle como yo quisiera. Y ella también se siente mal⁴⁴⁸.

Las hijas, después de dos décadas, también se acordaban de que sus madres habían pasado mucho tiempo fuera de la casa, en reuniones y talleres. Eso les había implicado más tareas y la responsabilidad de cuidar de sus hermanos, pero Esther, la hija de Juliana, rescata que eso les había implicado espabilarse y ser más autónomas en la casa y en la escuela. Pero ya habían tenido a mujeres fuertes como referentes.

Pero ahora ya más o menos (mi madre) conoce, puede compartir las ideas con otras personas. Yo no creo que fue una pérdida en vano, porque igual ella se realizó como mujer y tampoco podemos solo pensar en nosotros como hijos. Y ella tuvo esa gana de salir, de conocer, y yo creo que no, no fue malo, la verdad. Yo creo que sí fue

⁴⁴⁷ Entrevista a Amalia O. en Cachilvana Grande (07/04/2016).

⁴⁴⁸ Entrevista a Gloria P. en Quisapincha (28/04/2016).

provechoso, porque ahora igual es una persona que la gente la conoce. Por mi mamá nos conocen a nosotros⁴⁴⁹.

También habían aprendido con el tiempo a valorar lo que habían hecho sus madres, a dimensionar ese esfuerzo en tanto mujeres para hablar sin miedo en público, para dar su opinión confrontado a veces a los hombres. Esther, por ejemplo, que estuvo mientras entrevistaba a su madre, se quedó asombrada cuando se enteró que su madre, sin saber leer ni calcular, había pasado varios cargos, entre otros, el de tesorera. Por eso, ella se declaraba heredera de su madre, seguidora del camino que las predecesoras habían abierto.

Yo peleé mucho en una reunión, ahí un señor me dijo: '- Ya, igualita a la mamá' y le dije: '- ¿Y qué pasa? El hecho de que yo diga lo que piense no quiere decir que les esté faltando al respeto'. Pero: '- Ya sale, ya sale la hija de la señora Juliana', así saben decir cuando se va a la reunión a participar, entonces es como que 'ya sale, ya sale'. Están esperando, están en expectativa de qué va a decir, qué irá a decir⁴⁵⁰.

Leonor había dejado las dirigencias y los proyectos para cuidar a sus hijos, pero Magaly, la hija mayor que yo había conocido con apenas 5 años, ahora pensaba que su madre había cometido un error. Si su madre no hubiera abandonado esa trayectoria, ahora ambas tendrían un buen puesto de trabajo:

La mayor parte de personas que han seguido de largo, de largo, de largo... tienen sus puestos en lo que es la Concejalía de Ambato, sí, han entrado. Creo que mi mami si hubiese estado hasta ahorita, creo que yo igual... hubiese estado de largo estudiando, y por ahí ayudándole igual a ella también⁴⁵¹.

En general, el interés en la organización y los proyectos era entre las hijas muy bajo. Y aunque valoraban las trayectorias tomadas por sus madres, y a pesar de no haber tenido el apoyo que ellas hubieran deseado, sus intereses caminaban hacia otra dirección.

Aquí en proyectos, no (he participado) la verdad que no. Han venido pero la verdad es que no me han llamado la atención mucho... pero sí han venido proyectos y la mayor parte de las personas que viven aquí, en la comunidad, sí han optado en coger esos proyectos porque son beneficios para ellos⁴⁵².

Las aspiraciones de las hijas eran ahora totalmente distintas. El primer deseo de las y los jóvenes era el de migrar, una tendencia que había crecido imparablemente por las dificultades para sobrevivir tanto con la agricultura como con la artesanía de piel.

⁴⁴⁹ Entrevista a Esther Q. en Pucará Grande (04/96/2016).

⁴⁵⁰ Entrevista a Esther Q. en Pucará Grande (04/96/2016).

⁴⁵¹ Entrevista a Magaly T. en Cachilvana Grande (08/01/2016).

⁴⁵² Entrevista a Magaly T. en Cachilvana Chico (08/01/2016).

Pero las jóvenes que se quedaban tenían otros proyectos de vida diferentes a los de su madre.

Magaly, por ejemplo, quería ser militar, como otros jóvenes de la zona. Mientras esperaba presentarse de nuevo a las pruebas de acceso tras un primer intento fallido, había logrado trabajar como modelo de ropa indígena, una aspiración cada vez más creciente entre las jóvenes indígenas. Ella lo había conseguido después de ser nombrada Ñusta, reina de belleza indígena, de la Cooperativa de Quisapincha⁴⁵³.

Me llamaron para modelar la ropa de Cotopaxi. Ahí me pagan de la agencia de modelaje. A mí lo que me gusta es eso. Entonces me llamaron allá en Cotopaxi, después tuve entrevistas en la radio, en la ciudad de Latacunga mismo, en la Radio Élite. Me invitaron también los adultos mayores, 'Nueva Vida', donde están alojados los mayorcitos. También me invitaron los señores de la FAE de Latacunga, del ejército. Ahí me preguntaron qué gestiones debemos hacer, todo eso. Y sí, me han llamado de algunas agencias. Me llamaron después a que les modele la ropa de ellos, pero siempre la ropa indígena. Entonces estaba por Latacunga, Cotopaxi, Salcedo..."⁴⁵⁴

Pero la aspiración de las jóvenes indígenas de Quisapincha era, sobre todo, trabajar en las pujantes cooperativas de préstamo indígenas de la provincia, que apostaban por contratar a jóvenes mujeres formadas en contabilidad o economía. En el caso de ser seleccionadas, eran obligadas a vestir "*como indígena*" y hablar quichua. Las imágenes de jóvenes indígenas exitosas - símbolos de una moderna "cultura indígena"- eran utilizadas para promocionar a lo largo y ancho de Tungurahua las cooperativas. En la propaganda que utilizaban las cooperativas era la imagen de jóvenes indígenas modernas la que más éxito tenía. Se apelaba, de nuevo, a las viejas ideas sobre las mujeres como representantes de la cultura, acentuando ahora el papel de las mujeres como eficientes gestoras y contadoras. Como en los viejos proyectos de desarrollo de Mujeres en el Desarrollo, las mujeres eran ahora el centro de atención por ser las más eficaces en cobrar y en pagar.

⁴⁵³ Curiosamente el hermano de Diana, de Illahua Chico, dirigía la agencia de modelos, May Sumak, y organizaba el concurso de Sumak Warmi para jóvenes indígenas de todo el país.

⁴⁵⁴ Entrevista a Magaly T. en Cachilvana Chico (08/01/2016).



Propaganda utilizada para promover créditos a las mujeres indígenas por la cooperativa de ahorro y crédito Financredit.

En Quisapincha existen cooperativas indígenas locales desde finales de los 90. La primera cooperativa nació al calor de la cooperación, con CESA, y fue creciendo junto a otras que han ido proliferando desde inicios del siglo XXI en las comunidades y en el centro parroquial⁴⁵⁵. Para Esther eso ha supuesto todo un cambio entre los y las jóvenes de su comunidad que ven con otros ojos lo que antes le criticaban a ella: vestir “como indígena”, con *anaco* y *balleta*.

Pero ya después vino esto de las cooperativas, la gente ya necesitaba trabajar y como que en las cooperativas se pusieron fuertes: ‘- Tienes que rescatar tu cultura y puedes trabajar’. Ahorita con las cooperativas. Las chicas que hablaban mal de mí, mejor se visten más que yo, las veo normalmente vestidas. [...] Por eso están rescatando su cultura. Pero ahora, como que ya no es tan denigrado. Ahora hay contadoras, ingenieras comerciales. Y ellas no pueden trabajar en una empresa de mestizos porque no las contratan, tienen que entrar en empresas de personas indígenas. Y como en las empresas hay esa política de que tienes que utilizar tu ropa, entonces ellas utilizan porque en realidad lo necesitan⁴⁵⁶.



Magaly, la hija de Leonor, posando a cámara con uno de los vestidos presentados para el concurso de Ñusta, en Quisapincha. Fotografa: Jordi R Renom.

⁴⁵⁵ La Cooperativa SAC nació en Ambato. Actualmente cuenta con casi 112.000 socios.

⁴⁵⁶ Entrevista a Diana T. en Quisapincha (18/05/2016).

4.14. Epílogo

Magaly creía que su madre, Leonor, habría alcanzado algún puesto de relevancia en alguna institución pública si no hubiera dejado el camino de los proyectos y la dirigencia. Pero Leonor, que había sido la primera promotora de Visión Mundial en su comunidad cuando llegó en la década de los 80, no pensaba lo mismo. 30 años más tarde formaba parte de la Junta de la Cooperativa SAC, una de las más importantes de Tungurahua y del país. Para mi sorpresa, Leonor me contó que la cooperativa estaba dirigida por el pastor evangélico Jorge Machaquiza, ex-director de Visión Mundial que, con el tiempo, se había convertido en su compadre. Aunque Leonor no cobraba una remuneración importante por su trabajo, sí tenía un cargo de vocal en la cooperativa y una tarea encomendada de la que no le gustaba hablar mucho. Solo al final de mi estancia en Quisapincha, Leonor me reveló que a veces le tocaba ir a las comunidades a buscar morosos que no pagaban sus créditos y ella les intentaba entonces convencer de la necesidad de cancelar la deuda. A pesar de que se definía como “muy católica” **había transitado de la mano del pastor evangélico de los proyectos de desarrollo a las cooperativas de ahorro y crédito** que se habían convertido en todo un fenómeno económico que había transformado el escenario de la sierra, especialmente en Tungurahua.

Dina, en cambio, sí había continuado con los proyectos de desarrollo. De todas las jóvenes que en 1999 despuntaban en la COCIQ, era la única que había logrado trazar una carrera de dirigente. Apoyada por su marido, que cuidaba de sus hijas y que llevaba el negocio familiar, Diana intentaba salir adelante en el Gobierno Autónomo Descentralizado, el GAD, de la Parroquia. Como parte de la lista de Pachakuteq, llegó a ocupar el cargo de vocal en la Junta Parroquial, la única mujer de la zona alta que había ocupado un cargo de este rango en la historia de la parroquia.



Fotografía de Diana, visitando en calidad de vocal del GAD las paradas del mercado para cobrar la tasa. 27/12/2015. Fotografía: Maite Marín.

Sin embargo, en un evento que organizó el gobierno parroquial y en el que estaban participando todos los cargos electos, ella fue delegada en servir a los adultos mayores. Ella era la “más india” de toda la dirigencia, donde había otros cargos ocupados por hombres o por mujeres de las zonas medias y bajas. Diana, finalmente, me delegó a mí para que sirviera el café y el pan a todos los asistentes, en tanto no había nadie más en quien ella pudiera delegar. Ese acto dejó al descubierto cómo habían cambiado algunas cosas, pero otras, como la violencia simbólica recibida por las mujeres indígenas de la zona alta, se mantenían intactas. En las relaciones entre mestizos e indígenas estos últimos habían copado todos los espacios de poder en la parroquia, pero ante la única mujer indígena de la zona alta, los hombres del gobierno parroquial hacían sentir su poder.

Diana se había vinculado a la Asociación De Mujeres de Juntas Parroquiales y Rurales del Ecuador (AMJUPRE). La asociación organizaba talleres periódicamente para fortalecer a las mujeres que ocupaban cargos en estos espacios de poder. Diana asistía para compartir, debatir y contrastar con mujeres como ella de todo el país las dificultades que había de enfrentar en su cargo, en tanto era la única mujer indígena de la zona alta en un gobierno dominado por hombres indígenas⁴⁵⁷.

Pero Diana, que tenía una mirada tan crítica hacia las mujeres que no habían seguido una trayectoria vinculada a la organización y al desarrollo, que cuestionaba los proyectos individuales de la migración, vivió en el año 2020 la salida de su hija mayor con su marido y su bebé hacia los Estados Unidos. Diana apareció

⁴⁵⁷En febrero del 2023, Diana Caiza, oriunda de Chibuleo y perteneciente al movimiento Pachakutik, logró la alcaldía de Ambato. Fue la primera mujer indígena en ocupar ese lugar. En esas mismas elecciones fue reelegido como prefecto Manuel Caizabanda, del mismo partido.

entrevistada en el Diario del Universo a finales del año 2022⁴⁵⁸ para contar del duelo migratorio que todavía seguía viviendo. Su hija, ante la imposibilidad de ingresar en la universidad y ante la falta de trabajo⁴⁵⁹ en la parroquia no tuvo más remedio que emprender el camino del exilio económico.

Una hija de Amalia también había emprendido el camino de la emigración, mientras sus otras hijas y la hija de Delia seguían trabajando en la comunidad, combinando mil estrategias para salir adelante. Manuela estaba empeñada en regresar a la dirigencia, mientras hacía todo lo posible por hacer estudiar a sus dos hijos.

Con todas ellas, a las que he ido visitando a lo largo de los años, nos reímos cuando nos acordamos que en el año 1999, el grupo de jóvenes dirigentes, Delia, Manuela, Diana, Gloria, habían sido apodadas “las porquerías” por el grupo de dirigentes de la COCIQ. Era un apodo que había surgido entre risas y bromas pero que no dejaba de contener mucha carga simbólica. Después de unos meses, yo también pasé a ser incluida dentro del grupo de “las porquerías”.

Lejos de haber trazado una historia colectiva para confrontar las dificultades las mujeres en Quisapincha buscaron estrategias individuales para salir adelante. El caso excepcional de Diana mostraba cómo había utilizado estratégicamente los recursos de los proyectos de desarrollo y los espacios abiertos en la dirigencia para las mujeres. Para ello, había contado con el apoyo de la familia, pero especialmente de los hombres, y que contemplaba el cuidado de los hijos y de la casa, y la realización de todas las tareas domésticas. Desde muy joven había asistido a todos los talleres y capacitaciones en las comunidades y en la COCIQ, y continuaba haciéndolo buscando otros espacios, como la AJUMPRE. Su trayectoria era anómala, y justamente esa anomalía decía mucho de las dificultades que el resto de la mayoría tenía que enfrentar para poder salir adelante. La organización y la asistencia a proyectos de desarrollo no “cabían” en sus tiempos. La otra anomalía era el grupo de mujeres de Condezán, que intentaba sobrevivir contra viento y marea. A pesar de ser el único grupo de mujeres que apostaba por, colectivamente, buscar una salida

⁴⁵⁸Noticia aparecida en el diario Universo el 22/10/2022. <https://www.eluniverso.com/noticias/ecuador/familiares-de-quienes-emigran-a-estados-unidos-sufren-duelo-parcial-que-de-no-ser-superado-puede-derivar-en-cuadros-de-depresion-nota/>

⁴⁵⁹ El vocal de la junta parroquial de Quisapincha indicaba en la misma entrevista que las deudas adquiridas por los jóvenes migrantes oscila entre los 10.000 dólares y los 15.000 y que de los 18.000 habitantes que hay en la parroquia, más de 3.000 personas menores de 40 años se habrían ido junto con sus cónyuges e hijos. (Entrevista en El Universal: 22/10/2022).

económica y que habían mostrado sus capacidades en el manejo de créditos, en la búsqueda de asistencia técnica y de estrategias de comercialización, ninguna institución las apoyaba.

5. La OMIKSE: Nosotras no somos feministas

5.1. Introducción

En el siguiente capítulo analizo los impactos de más de dos décadas de proyectos de desarrollo en la trayectoria de las mujeres de la Organización de Mujeres Indígenas Sembrando Esperanza (OMIKSE)⁴⁶⁰, ubicada en la parroquia de Toacazo, en la provincia de Cotopaxi. Por su largo recorrido -inició en 1984- por el volumen de mujeres que ha logrado movilizar desde su creación -más de 1 000 en su momento más álgido- y por el carisma de una de sus lideresas históricas, se ha convertido en un referente para las organizaciones femeninas de Ecuador⁴⁶¹.

Este colectivo de mujeres que ha utilizado los recursos del desarrollo y la cooperación para expandirse y crecer⁴⁶² es radicalmente diferente al de las mujeres de Quisapincha, de trayectorias individuales y “por fuera” del desarrollo⁴⁶³.

Su gestación se produjo al calor de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (UNOCANC), una organización de segundo grado que convoca a comunidades indígenas, cooperativas y asociaciones agrícolas⁴⁶⁴ -alrededor de unos 3 700 individuos- de una amplia área que cae mayoritariamente bajo el dominio territorial de la parroquia de Toacazo⁴⁶⁵, en el corazón de los Andes centrales del Ecuador.

La UNOCANC ha tenido un papel decisivo en su aportación al movimiento indígena de Cotopaxi y de Ecuador, tanto con la participación de sus bases en los distintos levantamientos que se han sucedido en el país desde 1990 como con la provisión de dirigentes y líderes al Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) y la

⁴⁶⁰ El 23/11/2022 la OMIKSE presentó su agenda estratégica para los futuros años en el Canal de Televisión del Movimiento Indígena TV MICC Canal 47 de Cotopaxi: https://www.youtube.com/watch?v=r_B6e7OySSc

⁴⁶¹ Un ejemplo de la relevancia de la organización fue el diálogo al que fue invitada la dirigente de la OMIKSE con la pensadora feminista italiana Silvia Federici. Fue el 10 de mayo del 2016 en FLACSO, durante las Jornadas “Mujeres, Saberes y Territorios” organizadas durante la visita de Federici a Quito. El diálogo se denominó “Construir vida en común. Mujeres, cuerpos y territorios en el capitalismo contemporáneo”.

⁴⁶² Por la misma razón, cuando han existido problemas con el financiamiento de proyectos la organización ha tenido dificultades para seguir adelante.

⁴⁶³ La líder de la OMIKSE elaboró un vídeo presentando la organización como trabajo final de su maestría de Comunicación Intercultural. El vídeo se publicó en junio del 2014: https://www.youtube.com/watch?v=vEFAoJl_H2E

⁴⁶⁴ La UNOCANC forma parte a su vez de las organizaciones ECUARUNARI y CONAIE.

⁴⁶⁵ La población de Toacazo cuenta con 38 comunidades y barrios. El 70 % se considera población indígena frente al 30 % de población mestiza. En el 2010 su población era de 7 971 personas y la proyección para el 2020 era de 9.269 habitantes según el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). No todas las comunidades que comprenden la parroquia de Toacazo se consideran indígenas ni son filiales de la UNOCANC. Además, hay comunidades y cooperativas como Las Parcelas o Cerro Azul que pertenecen a la vecina parroquia de Sigchos.

CONAIE⁴⁶⁶.

Las mujeres pertenecientes a la UNOCANC, en lugar de crear una secretaría de la mujer o una comisión de género para abrirse un espacio en su interior, como era la dinámica más usual durante la década de los 80, formaron en 1984 la Organización de Mujeres de la UNOCANC (OMU). En el año 2006, después de superar las reticencias de algunos dirigentes masculinos, la organización consiguió legalizarse y adquirir el estatus jurídico, pasándose a denominar Organización de Mujeres Indígenas y Campesinas Sembrando Esperanza, OMICSE. Desde su creación hasta la actualidad han sido siempre las mujeres las que han tenido el control del grupo, aunque nunca han dejado de estar bajo el ala “simbólica” de la UNOCANC.

Mientras que las mujeres de Quisapincha no han tenido acercamientos al movimiento feminista salvo en ocasiones esporádicas, las mujeres de la OMICSE se han mostrado cercanas a Luna Creciente⁴⁶⁷, una asociación feminista que apoya a grupos de mujeres de sectores populares. Sin embargo, tanto las dirigentes en sus discursos públicos, como las mujeres de base en las entrevistas, han mostrado reticencias y desacuerdos con algunos de los principios del movimiento. Como se mostrará en las siguientes páginas, la OMICSE intenta construir una manera propia de enfrentar las desigualdades y violencias de género al interior de sus comunidades, intentando conjugar una mayor participación de las mujeres en la UNOCANC y el control del maltrato, con una fuerte fidelidad al movimiento indígena provincial y nacional. Este proceso no está exento de contradicciones, muchas veces iluminadoras, de las estrategias que deben desplegar las mujeres indígenas entre espacios domésticos y públicos, entre ámbitos de poder comunitarios y de poder supralocal.

Estos tres temas -su nacimiento desde el interior de una OSG como la UNOCANC que transitó de las demandas de tierra a la reivindicación étnica, la utilización de los recursos de desarrollo para su despliegue y un posicionamiento crítico

⁴⁶⁶ Desde el año 2000 tres de sus dirigentes masculinos han llegado a la presidencia de la CONAIE; dos dirigentes femeninas han ocupado la viceprefectura de Cotopaxi y la presidencia del Movimiento Indígena de Cotopaxi, (MICC). Durante los últimos períodos el GAD Parroquial de Toacazo ha estado gobernado por miembros de la UNOCANC. En las últimas elecciones de febrero del 2023 volvieron a ganar. Todos ellos pertenecen al partido político Pachakutik.

⁴⁶⁷ El Movimiento Nacional de Mujeres de Sectores Populares Luna Creciente nació a finales del 2001 para fortalecer espacios específicos de mujeres comprometidas con la lucha histórica de las mujeres organizadas en sectores populares del Ecuador.

y propio ante el feminismo - son los núcleos que recorrerán el siguiente análisis.

Su estudio de caso nos permitirá abordar otros temas que se encabalgan a los tres ejes anteriores: **la apropiación de los proyectos de desarrollo, la diferenciación entre mujeres indígenas y el difícil equilibrio entre las trayectorias individuales y el peso de lo colectivo.**

A diferencia del caso de Quisapincha, donde he contrapuesto los relatos de los agentes “portadores” del desarrollo a los de las mujeres, en este caso me **centro directamente en los testimonios de las mujeres de la OMICSE en su relación con los proyectos de desarrollo.** Además, la riqueza que ofrece su estudio de caso como la extrema complejidad de la UNOCANC, desbordan los límites de esta tesis y justifican esa decisión.

Parto para ello del material recogido durante las estancias de campo del 2004 (de julio a septiembre) y del 2016 (de mayo a julio), y de diversas visitas de unos días (en febrero del 2010, en enero y febrero del 2015). Fruto de esas estancias realicé en total 27 entrevistas a mujeres, 22 entrevistas a grupos de mujeres, 6 entrevistas a personas que estuvieron o están vinculadas a la OMICSE desde el desarrollo y la cooperación, 3 entrevistas a dirigentes de la UNOCANC y 5 entrevistas a personas de la parroquia. Durante el tiempo que pasé con la OMICSE pude asistir a todas las asambleas, reuniones, mediaciones, visitas que organizaron sin ningún tipo de traba⁴⁶⁸.

Apenas 60 km separan Quisapincha de Toacazo, pero en cambio son enormes las diferencias entre las maneras en que las mujeres de uno y otro lugar se han relacionado y/o apropiado de los proyectos de desarrollo.

5.2. Toacazo: un laboratorio para investigadores y agentes de desarrollo

A diferencia de Quisapincha, Toacazo ha sido objeto de un buen número de investigaciones -y mi tesis no es excepción- por la presencia en la zona de un nutrido

⁴⁶⁸ Como no podía ser de otra manera, también asistimos a bodas, a bautizos, al día de la “Madre Símbola” y vivimos las fiestas Patronales de San Antonio de Toacazo.

grupo de ONG desde los años 60, pero también por la riqueza de situaciones que presenta en relación a la transformación del espacio rural ecuatoriano durante el siglo XX.

José Sánchez-Parga y José Bedoya (1986), Tobar y Moncayo (1987), Amparo Eguiguren (1993, 1995), Franklin Ramírez (1995), Silvia Starkoff (1995) Miguel Viera (2009), Pablo Palenzuela (2011) o María José Vilalta (2021), entre muchos otros, se han adentrado en la zona desde la década de los 80 para estudiarla desde distintas disciplinas, como la antropología, la historia, la sociología o la economía. Pero ha sido el antropólogo Víctor Bretón (2012, 2022) el que ha sostenido el trabajo de mayor aliento en Toacazo. Sus artículos y libros han levantado un magnífico fresco de la historia económica, política y social de este enclave de la sierra de los Andes y de los avatares de sus gentes.

Víctor Bretón llegó a Toacazo en el 2003 para investigar sobre terreno los resultados del programa de desarrollo financiado por el Banco Mundial, PRODEPINE, y halló en esta zona “un laboratorio magnífico en el cual escudriñar los complejos procesos de cambio social que habían acontecido en las décadas precedentes” (Bretón, 2012: 17). Allí, y en diferentes períodos de la primera década del siglo XX, realizó un exhaustivo trabajo de campo y de archivo para analizar

[...]cómo se había transformado el universo social desde los años de las luchas por la tierra, con la crisis y liquidación definitiva del régimen de hacienda, la llegada de las ONG y sus prometedores proyectos de desarrollo, la consolidación del movimiento indígena y, finalmente, con el ascenso de una parte de las élites campesinas locales a las más altas instancias del juego político nacional (Bretón, 2022: 21).

En el año 2012, publicó finalmente una extensa y rica monografía, *Toacazo. En los andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. En su estudio engarzaba la etnografía a la excavación meticulosa en el pasado, mezclando el discurso académico con narrativas orales y testimonios extraídos de archivos. El objetivo era doble: desgranar el complejo y heterodoxo universo hacendatario de la zona a la par que mostrar la relación entre el mundo del desarrollo y la emergencia de demandas étnicas que opacaron las históricas luchas por la tierra.

En Toacazo, la extinción del régimen de hacienda se encabalgó a una gran efervescencia organizativa que tuvo como consecuencia que en apenas unos años,

los hijos de los antiguos huasipungueros alcanzaran relevantes espacios de poder en todos los ámbitos: locales, provinciales y estatales (Bretón, 2022: 209).

No se puede entonces entender la OMIKSE sin tener presente la transformación de las tierras altas de Toacazo en el breve período de dos décadas. Aunque intentaré centrarme en su trayectoria, es imposible deslindar esta de la de la UNOCANC. Como las muñecas rusas, la OMIKSE nace de esa matriz organizativa, a su imagen y semejanza, pero con cabeza y cuerpo propios.

La UNOCANC, como organización de segundo grado reconocida legalmente en 1984, tuvo su origen en la lucha por la tierra, pero rápidamente transitó hacia demandas y discursos identitarios en **consonancia con lo que estaba viviendo el movimiento indígena en el escenario nacional**. Ese tránsito acaeció, entre otras cosas, con el incremento de proyectos de desarrollo que llegaron a las Organizaciones de Segundo Grado indígenas de la sierra. Como señalaba Bretón:

La UNOCANC es hija del proyectismo. Aunque enraizada en las luchas por la tierra, la afluencia de proyectos y agencias de desarrollo la cohesionó a partir de los años ochenta. Asimismo, los cambios en la intensidad de la presencia de esas agencias determinaron sus ciclos, expansivos o críticos, en función de la disponibilidad de recursos de la cooperación (Bretón, 2022: 243).

A partir de la fuerza y del carisma de sus dirigentes y de la capacidad que tuvieron para la movilización de sus bases, se convirtió en una de las grandes fuerzas vertebradoras del movimiento indígena en Cotopaxi y en el país. Si a finales de los 80 era definida como “la vanguardia campesina de la provincia” (Tobar y Moncayo 1987: 131), la participación destacada de sus socios y socias en las masivas movilizaciones que convocó la CONAIE durante los 90 moldearon la imagen de una federación homogénea y cohesionada que, a pesar de las distintas crisis y del cansancio organizativo (Tuaza, 2009), ha vuelto a emerger en los últimos levantamientos del 2019 y del 2022.

La incidencia de la intervención de las agencias de desarrollo privadas en ese contexto aceleró los procesos de diferenciación campesina ya iniciados durante la época de la posreforma agraria, y fue sentando las bases para que **se fraguara una sólida élite de indígenas articulada alrededor de relaciones familiares y de alianzas que gravitan alrededor de los espacios de poder ocupados** (Bretón,

2022: 242)⁴⁶⁹.

De esa organización, la UNOCANC, pero también como respuesta a sus carencias, nació la OMICSE⁴⁷⁰. De sus mismos claroscuros se alimenta.

5.3. Trabajo de campo

Una mañana de finales de enero de 2016, acompañé a dos técnicas de la Agencia Española de Cooperación al Desarrollo (AECID) a una reunión con la OMICSE. Esta se va a celebrar en el centro poblado de Planchaloma⁴⁷¹, a los pies de los imponentes volcanes Iliniza. Hemos salido muy temprano de Quito y viajamos en el coche oficial conducido por el chófer de la agencia. Cuando llegamos, nos esperan las dirigentes de la Central⁴⁷² y representantes de algunos de los 20 grupos de mujeres de la OMICSE. También nos reciben el presidente y otros miembros de la UNOCANC.

Las dos técnicas van a conocer el colectivo al que la AECID acaba de conceder un proyecto de producción de "pollas ponedoras". Así es como denominan al proyecto tanto las técnicas de la AECID como las mujeres de la OMICSE en la reunión, aunque su nombre oficial es "Proyecto de fortalecimiento socio organizativo y productivo de las familias de la Organización de Mujeres Indígenas y Campesinas Sembrando Esperanza"⁴⁷³. Según explica Luisa, una de las técnicas españolas y responsable de género de la AECID, es el único proyecto aprobado durante ese año para mujeres. Y fue, cuenta, gracias a que se incluyó dentro del Programa Indígena.

La reunión también ha de servir para encajar los códigos entre la agencia española y las beneficiarias. La formulación del proyecto ahora debe ser "aterrizada" por la organización, porque el lenguaje denso y técnico de los documentos necesita de

⁴⁶⁹ El presidente de la CONAIE desde el 2021, Leónidas Iza Salazar, es miembro de la UNOCANC y primo de Leónidas Iza Quinatoa, fundador de la UNOCANC y también presidente de la CONAIE durante el período de 2001-2004.

⁴⁷⁰ De esa élite de líderes que actuó como vanguardia de la UNOCANC nace también la OMICSE.

⁴⁷¹ Planchaloma es un centro poblado que se encuentra a 4,5 km de la parroquia de Toacazo. El pueblo de Toacazo fue históricamente el espacio del poder mestizo: cura, teniente político y hacendados controlaban el poder de la parroquia y de las comunidades. Para "liberarse" de las relaciones de dominio y para evitar posibles confrontaciones, se optó por crear un espacio de poder propio, más cerca de las comunidades, en lo que acabó convirtiéndose en el centro poblado de Planchaloma.

⁴⁷² A la directiva de la OMICSE se la denomina "la Central". Es el núcleo duro organizativo formado por: presidenta, vicepresidenta, secretaria, tesorera y vocales, así como por las directivas de cada uno de los grupos. A las asambleas mensuales, una delegación de cada grupo tiene la obligación de asistir para transferir posteriormente la información y los acuerdos tomados al resto de mujeres.

⁴⁷³ En el siguiente enlace aparece una nota informativa de la AECID sobre el programa llevado a cabo. Sorprende que no haya mayor información del programa:

https://www.aecid.es/ES/Paginas/Sala%20de%20Prensa/Historias/12_20_ecuchocho.aspx

traducción y adaptación para la vida cotidiana en los Andes. En palabras de Luisa:

El objetivo de esto es que nos presenten un poco cuál es la historia de la OMICSE. (Y formular) el plan estratégico, la Misión, la Visión, describir un poco el proyecto que nos han aprobado de Madrid, que no podemos movernos de ahí. Y un poco ya, centrarte a formular. Es decir, análisis de contexto y una matriz⁴⁷⁴.

Luisa es la encargada de supervisar y monitorizar el proyecto y por eso necesita conocer la OMICSE antes de que entre a funcionar todo el engranaje. Cuando la entrevisté en Quito una semana atrás, en la sede de la AECID, me invitó para que asistiera de observadora a la reunión preparatoria que está a punto de llevarse a cabo esta mañana⁴⁷⁵.

En dos semanas empezaré trabajo de campo en la zona. Quiero recoger trayectorias de vida de mujeres indígenas que permitan ver cómo influyeron en ellas los proyectos de desarrollo que se vienen realizando en las comunidades indígenas desde hace varias décadas. Como en el caso de Quisapincha, donde había realizado un primer trabajo de campo en 1999 y regresaba en 2016, en Toacazo ya me había introducido en el 2004, en el marco de una investigación para analizar los impactos de los proyectos de género financiados por la Cooperación Española. Durante tres meses había recorrido intensamente toda la zona, en esa ocasión junto a mi compañero encargado de los registros fotográficos. De los tres proyectos financiados por la AECID que en el 2004 habíamos elegido como estudios de caso, el de mayor envergadura y alcance era el de la OMICSE. Para entonces todavía se denominaba Organización de Mujeres de la UNOCANC, OMU, y el principal financiamiento que recibía era el de la AECID a través de la ONG española OXFAM Intermón⁴⁷⁶. Nuestro objetivo era observar los impactos del proyecto más ambicioso que hasta entonces había llevado adelante la organización y que se había ejecutado en dos fases. La primera, bajo el nombre de “Empresa de producción y comercialización de cuyes⁴⁷⁷ mejorados con 3 grupos de mujeres de la UNOCANC”,

⁴⁷⁴ Notas del diario de campo, 28 de enero del 2016.

⁴⁷⁵ Para realizar la investigación recibí una beca de la AECID, así que era lógico que yo pudiera acceder a sus acciones. Sorprendentemente, la AECID debía desplegar durante febrero talleres de formación con mujeres de todo y Luisa no dejó que yo participara. Alegó que las mujeres “podían sentirse intimidadas” ante mi presencia. Las mujeres de la OMICSE insistieron en que fuera con ellas, pero nuevamente Luisa se negó. Al final, la OMICSE decidió no participar.

⁴⁷⁶ OXFAM Intermón es una ONG española afiliada a la confederación Oxfam creada en 1995. Actualmente engloba a 17 organizaciones que trabajan en 90 países. Intermón nació en 1956 fundada por el jesuita Lluís Magrinyà. Los objetivos de OXFAM Intermón son promover el desarrollo, la acción humanitaria, el comercio justo y la sensibilización, con el objetivo de erradicar la injusticia y la pobreza.

⁴⁷⁷ Los cuyes son cobayas que tradicionalmente eran criadas en las mismas chozas donde se habitaba. Al tecnificar la crianza, con cuyeras externas, se mejoraba tanto la producción como las condiciones de vida de las personas.

se había aprobado en 1997 y había alcanzado a 95 mujeres de tres grupos. La segunda fase del proyecto, tras el éxito de la primera, se aprobó en el año 2001 bajo el nombre de “Implementación de cuyeras y pastizales mejorados con las mujeres organizadas de la UNOCANC” y alcanzó a ofrecer cuyeras a 549 mujeres.

Para cuando llegamos a instalarnos en agosto del 2004, la OMICSE empezaba a cerrar el proyecto de cuyeras, a la vez que iniciaba un ambicioso proyecto de alfabetización de adultos, “Yo, sí puedo”⁴⁷⁸. En ese año, la organización había alcanzado a tener 1 000 socias, la cifra más alta de toda su historia, y vivía uno de sus momentos más dulces después de haber superado varias crisis desde su creación.

De entrada, en el 2004 la idea era alojarnos en diferentes comunidades para observar desde “dentro” el funcionamiento de las organizaciones, pero debido a un accidente yo no podía caminar. Por ese motivo, nos instalamos en el departamento familiar de la presidenta de la organización, Delia, en la ciudad de Latacunga. Ese cambio de planes, de entrada, nos pareció que limitaría los objetivos de nuestra investigación. Pero la posibilidad de acompañar durante dos meses el día a día de la dirigente resultó una oportunidad. Con ella y con el grupo de promotoras del proyecto de cuyeras nos desplazábamos casi diariamente a las comunidades con la camioneta de su esposo. Asistimos, además, a las reuniones, asambleas, mediaciones en conflictos, y a algunos compromisos sociales a los que asistía Delia. En las noches, instalados en un rincón del departamento familiar, asistíamos entre bambalinas a la intensa y agotadora vida de la dirigente. Salidas hacia Quito de madrugada, hospedajes intempestivos para algún miembro de la comunidad, etc.

Durante nuestra estancia recorrimos todas las comunidades de la zona, aún las que no tenían grupo de mujeres, y realizamos encuentros con cada uno de los 20 grupos que componían entonces la organización, después de calendarizar las visitas con todas las presidentas en una primera asamblea. Con cada grupo pasábamos un día entero. Visitábamos la comunidad, las cuyeras de algunas de las participantes y posteriormente manteníamos una larga entrevista a partir de tres preguntas

⁴⁷⁸El proyecto se denominaba “Yo sí puedo” y lo había diseñado Cuba para toda América Latina en el año 2001. En Toacazo fue ejecutado por un grupo de instructoras cubanas. Se distribuyeron en varias parroquias y la responsable de Toacazo, coordinaba con la OMICSE su trabajo. Durante los primeros días coincidimos con ella en las comunidades y asistimos al despliegue inicial del proyecto.

generales que lanzábamos en abierto: cuál era la historia de la comunidad, cómo se había creado la organización de mujeres y cómo valoraban el impacto del proyecto. Era a partir de esas grandes preguntas, que las mujeres (y algunos hombres) conversaban largo y tendido.

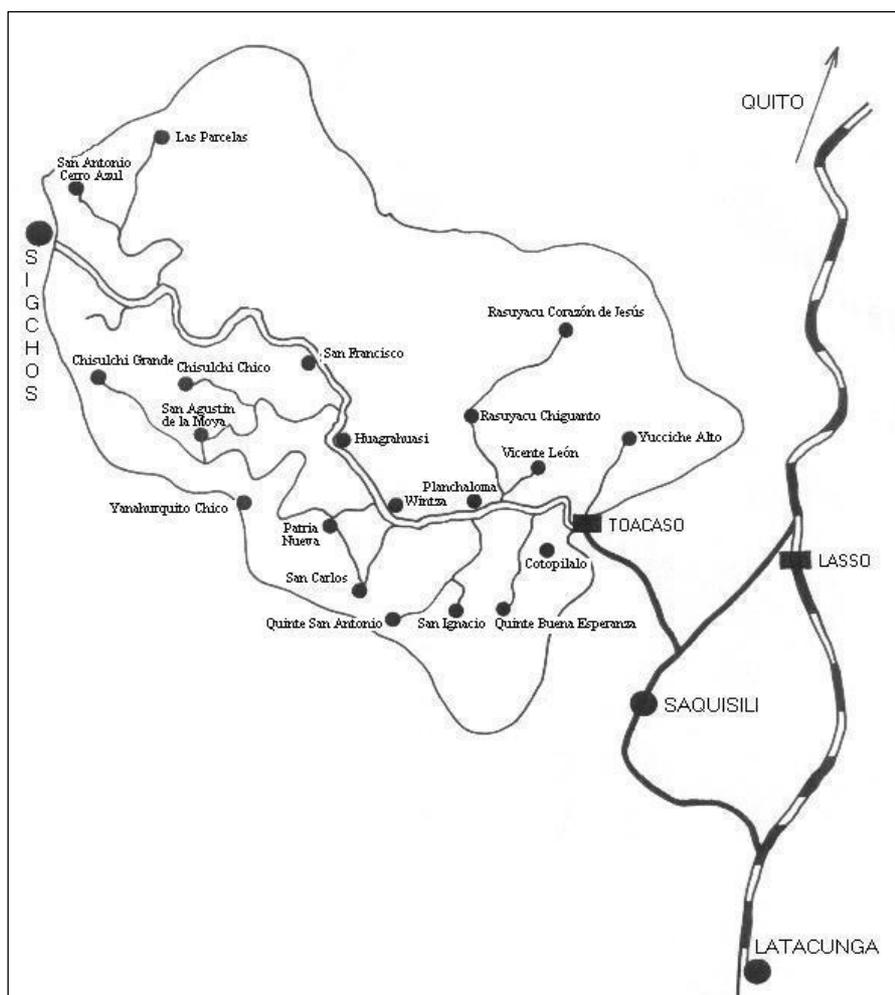
En ese momento había muchísimas ganas de saber cómo era España por la gran migración que se había producido de ecuatorianos hacia nuestro país, así que después de que nos contaran la historia y los pormenores de su organización y del proyecto, abríamos un turno de preguntas⁴⁷⁹. Ellas querían saber cómo era la vida cotidiana en España, en qué se ocupaban los ecuatorianos que emigraban, qué productos se cultivaban en el campo. Pero también había muchas ganas de saber cómo eran las relaciones entre los hombres y las mujeres. Algunas preguntas tenían que ver con nosotros. ¿Cómo era nuestra vida de pareja? ¿Cómo nos “cuidábamos” para no tener hijos? En esos encuentros con las mujeres, aparecían muy a menudo los esposos que estaban en las comunidades o que regresaban de sus trabajos.

Después de esa primera estancia pudimos bosquejar un estado de la organización que sirvió para que la OMICSE y OXFAM Intermón obtuvieran una “fotografía” de lo que pensaban las mujeres sobre el proyecto, sobre la ONG y sobre la propia organización central. Los resultados fueron devueltos en talleres a las dos organizaciones.



Visita a la OMICSE con mi hija. 19/02/2010. Fotografía: Jordi R. Renom.

⁴⁷⁹ Claudia Pedone analizó durante la primera década del siglo XX el movimiento migratorio de los ecuatorianos hacia España y del funcionamiento de las redes (2005)



Mapa de los 20 grupos de mujeres que conformaban la OMICSE en el 2004. Se puede apreciar el gran territorio que abarcaba de Toacazo y de Sigchos. A esta última pertenecían las comunidades de Las Parcelas y Cerro Azul.

5.4. La reunión con la AECID: proyectos en tiempos de crisis

11 años más tarde viajó en el coche oficial de la Agencia Española de Cooperación, junto a dos técnicas cooperantes y muchas cosas han cambiado. Para empezar, la reunión tiene lugar en la flamante sede de la organización, un moderno edificio de dos pisos que las mujeres han levantado en la plaza de Planchaloma. En la fachada, además del nuevo nombre de la organización, aparece el siguiente epígrafe: “Centro de Intercambio de Sabidurías”.

Este edificio no existía en el 2004 y es una muestra física y bien visible de los logros de la organización. La oficina de la OMICSE se encuentra al lado del Colegio Chaquiñán, del centro de salud y de la oficina de la UNOCANC. Pero si la UNOCANC

en el 2004 era un hervidero de gente que entraba y salía, ahora luce destartalada y vacía, y su aspecto decadente contrasta con el edificio nuevo y enorme de la OMIKSE.



Sede de la OMIKSE, en la plaza central de Planchaloma. 15/06/2016.
Fotografía. Jordi R. Renom.

Tampoco ya es presidenta de la OMIKSE Delia Q., la líder más carismática de la organización y una de sus fundadoras, pero esta mañana es ella quien hace los honores y da la bienvenida a las técnicas españolas. Evoca las luchas que llevaron a cabo las mujeres para organizarse por vez primera; las oportunidades que les brindaron las diferentes ONG para crecer; la voluntad y el empeño que mantienen como organización para cumplir con las financieras exponiéndose voluntariamente a auditorías.

La presencia de Delia en la reunión, que durante los últimos años se mantiene un poco al margen de la OMIKSE, avala la importancia de este momento. Al final de su intervención pide “de favor” a las técnicas de la cooperación que las apoyen y agradece la llegada del proyecto tras años de sequía.

La sequía viene dándose desde que Rafael Correa alcanzó la presidencia del país. Desde el inicio de su mandato, en el 2007, su gobierno se mostró muy crítico con la CONAIE⁴⁸⁰, el movimiento feminista y los grupos ambientalistas⁴⁸¹. Correa se lanzó

⁴⁸⁰ Tal y como señala Pablo Ospina, el conflicto entre la CONAIE y el gobierno de Rafael Correa atravesó todas las fracturas ideológicas, sociales y organizativas del movimiento indígena. Así, un reconocido líder indígena del combativo pueblo de Sarayaku formó parte de su gabinete y apoyó la polémica entrada para la extracción de petróleo al parque natural de Yasuní (Ospina, 2021).

⁴⁸¹ “Siempre dijimos que el mayor peligro para nuestro proyecto político, una vez derrotada sucesivamente en las urnas la derecha política, era el izquierdismo, ecologismo e indianismo infantil. ¡Qué lástima que no nos equivocamos en aquello!”. Intervención del presidente de la República, Rafael Correa en la entrega de informe a la nación en el inicio del tercer año de la Revolución Ciudadana. Quito, 19 de enero de 2009. [INTERVENCIÓN DEL PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA ...presidencia.gob.ec,https://www.presidencia.gob.ec/2013/10/20...](https://www.presidencia.gob.ec/2013/10/20...)

a recuperar los espacios ocupados por la sociedad civil con la idea de crear un Estado Nación centralizado y todopoderoso. Despojó a la CONAIE del control de la histórica educación intercultural bilingüe y les arrebató los fondos a las instituciones estatales controladas por movimientos sociales como el Consejo de la Mujer y el Consejo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas. También exigió a todas las ONG que se registraran y sometieran a la tutela estatal (De la Torre, 2010: 162). Además, Correa acusó a la cooperación internacional de injerencia y se interrumpieron parte de los fondos que desde los años 80 habían beneficiado especialmente a organizaciones indígenas como la UNOCANC⁴⁸².

En el 2016, un gran número de ONG ha abandonado Ecuador y organizaciones como la OMIKSE se debaten para salir adelante. La ausencia de fondos ha coincidido con el cansancio organizativo que está haciendo mella en las organizaciones indígenas (Tuaza, 2009). Un ejemplo evidente de ese cansancio lo constituye la propia UNOCANC.

Las mujeres, esta mañana, en sus discursos ante las cooperantes españolas muestran su disconformidad ante su gobierno. Señalan el ataque frontal que están recibiendo como movimiento indígena y las dificultades que enfrentan⁴⁸³. Se quejan del desmantelamiento de la cooperación que los ha llevado a estar en la cuerda floja. La presidenta de la OMIKSE, Mireya, alega en voz alta: “- Es que el nuevo gobierno mata a las ONG particulares. Rafael Correa dice que él va a dar todo, que ya está el Estado... que él va a apoyar en todas las necesidades, pero...”⁴⁸⁴

En este contexto, el proyecto de la AECID no deja de ser una isla y una paradoja. Para la organización de mujeres es uno de los pocos proyectos al que accederán tras un tiempo sin financiamiento. Mireya J., en una entrevista meses más tarde, me explicará cómo eso les está afectando y debilitado como colectivo.

No hemos tenido otros proyectos, eso sí es una debilidad quizás, porque con algo hemos de estimular a la gente que esté dentro de la organización... por eso estamos

⁴⁸² Solo en el año 2012 su gobierno expulsó a 26 agencias de cooperación. Entre ellas la agencia USAID. También se implantaron estrictos controles económicos.

<https://www.primicias.ec/noticias/politica/cooperacion-internacional-disparo-finalizar-gobierno-correa/>

⁴⁸³ Carmen Martínez Novo ha señalado cómo el gobierno de Rafael Correa se encargó de dividir las organizaciones sociales, entre ellas las indígenas, utilizando un repertorio de acciones de herencia colonial, como la ventriloquía y el racismo público. Martínez Novo señala, además, el papel y la falta de autocrítica de algunos intelectuales que bajo la denominada inflexión decolonial asesoraron a Correa en proyectos políticos que, justamente, reprodujeron el expolio y la dominación racial bajo moldes de dominación colonial (Martínez Novo, 2018).

⁴⁸⁴ Intervención de Mireya J. en la reunión con la AECID Planchaloma (28/01/2016).

lucha, lucha, para ver si podemos alcanzar algún proyecto más, algo alcanzar⁴⁸⁵.

Por otro lado, el proyecto que la AECID les ha aprobado - de animales para la producción agropecuaria- replica la fórmula que retorna al modelo de pequeñas actividades productivas que ensayaron para expandirse. Es una vuelta atrás para mujeres que habían iniciado su andadura con ese tipo de proyectos, pero que poco a poco los habían abandonado para trascender a ámbitos de incidencia política y participación de mayor calado.

La responsable de género de la AECID reconoce que es lo único que han podido “arañar” para mujeres indígenas, debido a los recortes de la cooperación española y a las resistencias y obstáculos con los que se han encontrado de parte del gobierno ecuatoriano. La técnica, que trabaja en la agencia española desde el año 1998, opina que “la transversalización del género” que se ha impuesto en Ecuador ha significado un gran retroceso en las luchas feministas. Porque “si no hay específicamente una planificación, acciones específicas y dinero, el trabajo de género se diluye, nadie transversaliza”⁴⁸⁶.

Por eso, los proyectos centrados en fortalecer políticamente las organizaciones femeninas que se venían financiando en Ecuador han ido desapareciendo y solo se otorgan pequeños y puntuales financiamientos a las mujeres. La técnica, con larga experiencia de trabajo en varios países, es explícita cuando afirma que “las resistencias a trabajar el tema de género no me las había encontrado en gobiernos que considero mucho menos progresistas. Las resistencias a trabajar en género (en Ecuador) son salvajes”⁴⁸⁷.

En el transcurso de la reunión se despliegan discursos de lado y lado. La técnica pregunta a bocajarro a las mujeres y a los hombres que han llegado a la reunión cómo son las relaciones de unos y otras con la propiedad, la tecnología y el trabajo. Llama la atención que conozca tan poco de la situación de las mujeres a las que va a financiar la agencia española⁴⁸⁸. Las asistentes describen con detalle cómo organizan las tareas entre ellas y sus compañeros, cómo se distribuyen las

⁴⁸⁵ Entrevista con Mireya J. en Planchaloma (15/06/2016).

⁴⁸⁶ Entrevista con Luisa R. en Quito (26/01/2016).

⁴⁸⁷ Entrevista con Luisa R. en Quito (26/01/2016).

⁴⁸⁸ La AECID ya había financiado a la OMICSE anteriormente, pero con la intermediación de OXFAM Intermón. La técnica no estaba entonces en la agencia.

herencias, cómo toman las decisiones. Pero la técnica las interpela de forma brusca, cuestionando la supuesta igualdad que ellas defienden.

Yo las escucho y digo: ‘ ¡Ay, el mundo ideal entre hombres y mujeres acá! Pero ¿cuántas horas dedican a las tareas unos y otras? ¿Cuántas horas les dedican aquí a las tareas domésticas los hombres a la casa? ¿Ustedes lavan los trastes? ¿A qué hora se levanta usted? ¿Qué hace después de ordeñar la vaca? Porque... aquí yo estoy viendo diferencias. Cuando termina la cena ¿qué hace su marido y qué hace usted? ¿Él ve tele y la esposa plancha?’⁴⁸⁹.

Las preguntas que lanza con tono inquisitivo, muestran un desconocimiento no solo de las relaciones de las mujeres en las comunidades de Toacazo, sino de las mujeres indígenas en general. Las mujeres con las que está dialogando esta mañana no planchan a las noches mientras los hombres ven la televisión después de la “cena”. Su pregunta evidencia una mirada tecnócrata, con poco conocimiento de las realidades y necesidades de las comunidades (Tuaza, 2014: 132-133).



Dirigente de uno de los grupos de mujeres participando durante la reunión con la AECID. 28/01/2016. Fotografía: Maite Marín.

Las mujeres, lejos de amedrentarse, se defienden de lo que interpretan como un cuestionamiento a sus maneras de hacer y de pensar. Argumentan que ellas no quieren enfrentarse directamente a sus compañeros. "Nosotras como mujeres decimos que nuestros enemigos no son nuestros maridos, no, no, no. Nosotros siempre estamos pensando que **hombres y mujeres tenemos que hacer una conducción**"⁴⁹⁰, alega la presidenta de la organización.

Durante la reunión van elaborando unas y otras sus opiniones, desplegando sus argumentos. Si para las técnicas españolas el objetivo de otorgar el proyecto es que las mujeres indígenas logren mejorar sus condiciones de vida, para las mujeres de

⁴⁸⁹ Intervención de Luisa G. en la reunión de la AECID con la OMICSE en Planchaloma (28/01/2016).

⁴⁹⁰ Intervención de Mireya J. en la reunión de la AECID con la OMICSE en Planchaloma (28/01/2016).

la OMICSE los objetivos son mucho más pragmáticos. El proyecto es un “pretexto para nosotras volver a tomar fuerza como mujeres, porque sino, así sueltas, ¿a dónde vamos a llegar? Vamos a volver, chuta, vamos a volver a 20, 30 años atrás”⁴⁹¹.

En el 2016 los proyectos vuelven a aparecer como la excusa para que la organización arranque de nuevo el vuelo, para que las mujeres puedan trascender los espacios solitarios de cada comunidad a los que han vuelto sin proyectos y generar, otra vez, la necesidad de unirse en asambleas y reuniones. Si no hay proyectos, las mujeres no acuden a la organización y “sueeltas”, como insisten, será volver al tiempo de antes de la organización.

En el viaje de regreso hacia la capital, las dos técnicas comentan en tono condescendiente la falta de alcance político del proyecto que van a financiar. La responsable de género reconoce que al apoyar a la OMICSE se ha priorizado apostar por un valor seguro. La organización, me explica Luisa, les ha sido recomendada por OXFAM Intermón, Paz y Desarrollo y ONU Mujeres. Y tiene buenas referencias de amigos cooperantes que han trabajado con ellas⁴⁹². Y es que la OMICSE siempre ha sido ejemplo de buena y eficiente gestión. Consciente de que eso le abriría las puertas a nuevos proyectos y agencias de cooperación, la organización se ha esforzado por llevar una buena contabilidad, pasar auditorías externas y mostrar en los congresos anuales que llevan a cabo el estado de cuentas.

La reunión ha mostrado, sin embargo, la distancia entre los objetivos del aparato de desarrollo y el de las mujeres indígenas. Debido a su confrontación con la CONAIE, la interrupción de fondos de la cooperación y el retroceso en las políticas feministas⁴⁹³, el gobierno de Correa es un escollo difícil de superar para la OMICSE, que intenta defender lo conseguido tras años de proyectos y organización.

⁴⁹¹ Entrevista con Mireya J. en Planchaloma (15/06/2016).

⁴⁹² Diario de campo (28/01/2016).

⁴⁹³ El Informe Sombra al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) Ecuador 2014 analizaba el retroceso de las políticas del gobierno de Correa para las mujeres.



Asamblea de la OMICSE para trasladar los acuerdos establecidos con la AECID y a la que asistieron representantes de todos los grupos de mujeres. 01/02/2016. Fotografía: Maite Marín.

Pero es necesario volver la vista atrás para entender el largo trayecto que la organización ha recorrido durante más de tres décadas de proyectos. Sus altos y bajos. Las críticas recibidas. El éxito que alcanzaron con los proyectos de cuyeras. Los problemas y roces con la UNOCANC. Las brechas entre las mujeres de las distintas zonas que los proyectos no han cerrado. Su posicionamiento crítico hacia el feminismo.

Para abordar la trayectoria de la OMICSE cruzaremos los testimonios de algunas de sus integrantes recogidos durante 6 meses de trabajo de campo en el 2014 y el 2016. En 2016 llegué acompañada de mi familia. Al ser 4 personas, no pudimos alojarnos en casa de la dirigente, ni en las comunidades existía una casa libre y en condiciones para instalarnos. La organización puso a nuestra disposición el edificio de la sede, en el poblado de Planchaloma, pero no era un lugar que estuviera acondicionado para vivir con niños. Por cuestiones de comodidad, decidimos instalarnos en “La Casa de Simón”, una hostería de Toacazo regentada por Mariela y Fernando, una pareja que, en tiempos pasados, había estado vinculada políticamente a la organización indígena⁴⁹⁴. Justamente la política les había distanciado, en tanto Fernando era asambleísta por Cotopaxi de Alianza País, el partido de Rafael Correa y “enemigo” de la CONAIE y de Pachakutik. Si nuestro alojamiento inicialmente

⁴⁹⁴ Mariela había estudiado antropología en la Universidad Católica de Quito. Vinculada al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) colaboró durante los años 70 como alfabetizadora en las comunidades del norte del cantón Latacunga. Eran 37 alfabetizadores, de los cuales 25 eran militantes del partido revolucionario. Ella alfabetizó durante tres años a un grupo de 60 alumnos de las comunidades de Toacazo. Llegaba los viernes desde Quito y regresaba el domingo. En ese grupo de alfabetizadores conoció a Fernando, oriundo de Toacazo, con el que se casó. Los alfabetizadores hacían labores de concienciación política siguiendo los postulados de la educación popular de Paulo Friere. Fueron clandestinos durante los últimos años de la dictadura. En 1979, con la democracia y el impulso de Jaime Roldós Aguilera a la alfabetización, salieron a la luz pública pero con la llegada de las ONG fueron perdiendo relevancia hasta desaparecer. Entrevista a Mariela A. en Toacazo (07/08/2016).

resultó un hándicap por las reticencias de la UNOCANC y la OMICSE hacia los propietarios del hotel, al final el malestar se fue diluyendo con el paso de los días. En varias ocasiones “La Casa de Simón” acogió reuniones y eventos a los que llegaron algunos cargos de instituciones provinciales y locales, entre ellos varios miembros de la UNOCANC. También era un espacio conocido por las mujeres de los distintos grupos, ya que en años anteriores habían acudido allí para realizar talleres y capacitaciones. Además, al estar ubicado en el centro parroquial, resultaba un lugar de fácil acceso. Algunas de las entrevistas para la investigación, incluso la de Delia, las acabamos realizando en la Casa de Simón⁴⁹⁵.

5.5. Contexto y zonas

La sede de la organización de mujeres se encuentra en el centro poblado de Planchaloma, unos kilómetros más arriba del pueblo de Toacazo y a unos 35 km al norte de Latacunga, la capital de la provincia⁴⁹⁶ de Cotopaxi, una de las de mayor población indígena del país⁴⁹⁷.



Entrada a Toacazo, con los Iliniza de fondo. 31/05/2016. Fotografía: Jordi R. Renom.

⁴⁹⁵ Esos acercamientos y distanciamientos en las relaciones forman parte del juego político en los ámbitos de poder locales en los Andes. Aunque la apuesta política de Fernando y Mariela había provocado resentimiento con los indígenas de la UNOCANC, había momentos en que estos se aplacaban. No era fácil olvidar viejas relaciones de solidaridad, los compadrazgos y un pasado de lucha compartida.

⁴⁹⁶ Ecuador se divide administrativamente y de mayor a menor rango en provincias, cantones, parroquias y comunidades o comunas.

⁴⁹⁷ En el último censo realizado en el 2001, de los 349 540 habitantes de Cotopaxi tan solo el 24,1 % se autodefinió como indígena. Si consideramos que Ecuador es un país profundamente racista y que la clasificación étnica se basa en la autoclasificación se puede presuponer una tendencia al “blanqueamiento” de las personas entrevistadas. Para un análisis del censo y de sus implicaciones, ver Martínez Novo, 2017.

Para entender cómo y por qué se originaron la UNOCANC y la OMIKSE, es preciso adentrarse en esos dos espacios (Planchaloma y Toacazo) que configuran una relación histórica de dominio delimitada por una frontera étnica⁴⁹⁸.

Las comunidades y barrios mestizos aledaños de Toacazo extienden sus tierras en valles fértiles, donde las pocas pendientes y la accesibilidad a agua de regadío posibilitan buenas condiciones para la agricultura, todavía la principal fuente de recursos. Con su aire decadente, sus casas antiguas de teja, sus pocos y desaliñados comercios de abarrotes, el pueblo de Toacazo es la sombra de lo que antaño fue: un centro dinámico y floreciente, dominado por los mestizos y encabezados por la tríada típica de poder de los pueblos serranos: el cura, el teniente político y los hacendados. Incluso el próspero mercado que tenía lugar cada domingo se ha ido extinguiendo, en beneficio de los vecinos mercados de Saquisilí y Latacunga. Pintadas en las paredes del pueblo, frases ofensivas contra los indios muestran el malestar de algunos parroquianos mestizos por los cargos que sus vecinos de Planchaloma ostentan desde hace años en la Junta Parroquial. A pesar de la incursión de los indígenas en el escenario de la política nacional, en los espacios locales cuesta digerir esa nueva situación, como en Quisapincha.



Vista del volcán Cotopaxi desde la parroquia de Toacazo. 20/05/2016. Fotografía: Jordi R. Renom.

⁴⁹⁸ Tomo la noción de Frederick Barth y reelaborada para Ecuador por Andrés Guerrero: frontera étnica “sería ante todo un límite cultural que deslinda una identidad establecida, marca una distinción de sí mismo, fija un grupo social que se auto reconoce y diferencia de los demás. [...] La frontera étnica sería una suerte de artilugio simbólico de dominación que, en las relaciones de poder cotidianas, produce y reproduce a la vez al indio y al blanco mestizo. La frontera en el contexto andino pertenecería a un orden simbólico preciso, históricamente construido con la formación del Estado nacional republicano, derivado de un estado poscolonial” (Guerrero, 1998, 114-115).

Cuando se deja atrás Toacazo, la carretera⁴⁹⁹ empieza a subir y el paisaje va cambiando progresivamente. Los valles fértiles dan paso a tierras áridas y en pendiente. Algunos campesinos indígenas, con azadón en mano, otros cargando a la espalda forraje, saludan al paso. De vez en cuando, entre jirones de nubes, se intuyen las faldas de los dos nevados que dominan la zona: los Ilinizas.

Algunas lomas impresionan por una erosión que se acentúa en julio y agosto, meses de fuertes vientos y sequía. Las tierras, excesivamente retaceadas, dan cuenta de la extrema presión demográfica. Por contraste, la casa de la vieja hacienda Razuyacu se levanta restaurada y acicalada con toques de modernidad, en una planicie fértil y verde, a la orilla de la carretera. Un cartel anuncia la posibilidad para turistas adinerados de relax y ocio en las antiguas dependencias de la hacienda.

Tras varias curvas llegamos a Planchaloma, un pequeño centro poblado que se levanta al pie de la carretera. En los años 70, a instancias de CESA⁵⁰⁰, se eligió este lugar de paso para establecer los distintos servicios y entidades que se fueron creando con el tiempo. Es el “centro neurálgico” de las comunidades. Las oficinas de la UNOCANC, el centro de salud, el colegio bilingüe a distancia, la guardería y la muy concurrida sede de la OMICSE se levantan alrededor de una gran explanada donde se suelen celebrar los actos relevantes de las dos organizaciones. En esas ocasiones se pueden apreciar la fuerza de una organización común, pero también las diferencias que existen entre los distintos y distintas socias de las diferentes zonas.

La OMICSE abarca una zona muy extensa que comprende comunidades situadas en diferentes pisos ecológicos con características socioeconómicas muy disímiles. Hay, sin embargo, problemáticas compartidas por todas las mujeres que justifican una organización común. Los datos hablan por sí solos: el 93 % de la población rural de Toacazo⁵⁰¹ vive en situaciones de pobreza, frente al 75 % de Cotopaxi y el 60,1 % para la población total del Ecuador⁵⁰².

⁴⁹⁹ Es la carretera que une Latacunga con Sigchos y que pasa por Saquisilí, Cuicuno, Toacazo y Planchaloma.

⁵⁰⁰ CESA llegó a Toacazo en 1971 al transferirle la curia la hacienda Cotopilaló. La idea era materializar en los predios de la antigua hacienda una Reforma Agraria de carácter integral a pequeña escala con la voluntad de demostrar la viabilidad de una vía campesina de desarrollo capitalista. La intervención se prolongó hasta 1992 y estuvo plagada de contradicciones. Combinó el apoyo a la OSG y a las cooperativas establecidas con la capacitación, la implantación del paquete tecnológico de la revolución verde, la inversión en infraestructuras y el crédito, bajo un plan organizado en fases y financiado principalmente por agencias europeas (Bretón, 2014: 342).

⁵⁰¹ Y los índices son peores para Planchaloma en relación al centro de Toacazo.

⁵⁰² Datos utilizados por el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la parroquia de Toacaso actualizado en el 2020 y publicados en el Atlas de las Desigualdades Socio-Económicas del Ecuador en el 2013.

Esa pobreza, que según todas las estadísticas afecta más a las mujeres⁵⁰³, tiene que ver con la falta de sostenibilidad de las actividades agropecuarias y agrarias; una constante que se repite en todas las comunidades rurales del país. A las políticas de ajuste estructural que se aplicaron desde los años 80 en toda América Latina y que tuvieron una incidencia radical en el aumento de la pobreza en el campo, se les suman la falta crónica de incentivos y programas de apoyo gubernamentales a los propietarios de pequeñas y medianas parcelas. Además, la progresiva erosión por las condiciones climáticas, pero también por una explotación intensiva de la tierra y los usos indiscriminados de fertilizantes y abonos desde los años 70 alentados por la Revolución Verde que impulsó CESA, ha provocado una disminución alarmante de la producción.

La dolarización empeoró la situación a finales del siglo XX, cuando los productos de países vecinos, como Perú o Colombia, llegaron a bajos precios hasta los mercados de Saquisilí o Latacunga. Las crisis encabalgadas desde entonces han provocado que los precios de la papa, la cebada o la zanahoria, así como la leche que se recoge y vende a diario a los intermediarios de las grandes empresas lácteas, hayan sufrido a lo largo de los últimos años un fuerte deterioro.

La migración es la estrategia que desde los años 70 vienen utilizando los indígenas de toda la sierra. Aunque en Toacazo los índices de migración eran hace unos años un poco más bajos que en el resto de la sierra, ésta ha ido en aumento. Los hombres que salían trabajar a las plantaciones de banano, la cosecha del arroz o los ingenios azucareros en la costa hace unas décadas, ahora lo hacen como albañiles, cargadores en los mercados, policías, militares o jardineros en las ciudades vecinas de Latacunga o Ambato, lo que les permite a menudo ir y volver en el día. Las mujeres, aunque en menor proporción, también migran, aunque en los discursos minimizan o incluso niegan esas migraciones⁵⁰⁴. Ellas se emplean como jornaleras agrícolas en

⁵⁰³ Esa es una de las consecuencias más abrumadoras a nivel mundial de la desigualdad en las relaciones de género y que durante los últimos años se ha agudizado, especialmente después de la pandemia. Según la CEPAL, para el 2020 la incidencia de la pobreza en América Latina afecta a más del 45% de la población infantil y adolescente y la tasa de pobreza de las mujeres de 20 a 59 años es más alta que la de los hombres en todos los países. De igual forma, la pobreza es considerablemente más alta en la población indígena o afrodescendiente.

⁵⁰⁴ A lo largo de estos años he podido constatar que existe siempre el ideal de que las mujeres deben quedarse en la comunidad para preservar el territorio (la propia “idea de comunidad”) y la cultura. Aunque las prácticas van por otro lado, y las mujeres migran constantemente, perdura la idea de que las mujeres migran menos o no migran.

plantaciones de brócoli, en las floricultoras o como trabajadoras domésticas en Latacunga o Quito.

A los problemas comunes que comparten todas las mujeres de la OMICSE, se le suman los que cada zona tiene por sus distintas peculiaridades geográficas y climáticas, y los variados procesos económicos y sociales que han marcado su desarrollo. La zona que abarca la OMICSE, y que se solapa casi al mapa de acción de la UNOCANC, se puede dividir en cuatro zonas. Esas diferencias combinan criterios geográficos -la altura de las comunidades que marca diferencias climáticas y de cultivos- con aspectos socioeconómicos y políticos.

5.5.1. Zona baja

Es la zona que empieza más arriba de Toacazo, a 3 170 msnm, y se prolonga hasta los 3 350 msnm. La componen las comunidades que se arraciman en torno a Planchaloma y es donde se concentran el mayor número de grupos de mujeres. Antiguamente, en casi todas las comunidades existía al menos un grupo, y son los de esta zona los que fundaron o se incorporaron desde el inicio a la OMICSE. Actualmente tienen grupo Planchaloma (La Merced), Razuyacu Corazón, Razuyacu Chiguento, Quinte Buena Esperanza, Quinte San Antonio, San Ignacio, Cotopilaló, Vicente León y Río Blanco. Yusigche Alto, que formaba parte de la OMICSE, hace unos años se desvinculó.



Razuyacu Chiguento. 27/05/2016. Fotografía: Jordi R. Renom.

Fue en esta zona baja donde, tras la reforma agraria, CESA ensayó modelos de modernización agropecuaria. San Ignacio, Vicente León, Cotopilaló y La Merced son comunidades o cooperativas formadas por antiguos huasipungueros que accedieron con créditos a tierras extensas y productivas y se beneficiaron de los primeros programas de desarrollo rural hasta los años 80 con buenos resultados económicos. Fue en esta zona donde emergió el impulso organizador, y donde nacieron y crecieron la UNOCANC y la OMIKSE.

La situación de extrema precariedad de las comunidades de Quinte San Antonio y Quinte Buena Esperanza, que se encuentran frente a San Ignacio, contrasta violentamente con las comunidades y cooperativas anteriormente descritas. Sus tierras son de baja calidad, se encuentran en fuertes pendientes y carecen de agua. Además, no tienen acceso a tierras de páramo. Estas comunidades, que se mantuvieron al margen en la redistribución de tierras, se han sostenido exclusivamente por los trabajos que han conseguido fuera de la comunidad -en Ambato o Latacunga- de sus socios y socias.

De todos los grupos, destaca por su singularidad, el grupo de Río Blanco que articula mujeres mestizas e indígenas de Pilacumbi, del centro de Toacazo y de Río Blanco. El hecho de que formen parte de una organización de mujeres indígenas lo justifican ante la ausencia de una organización equivalente en Toacazo. Su pertenencia a la OMIKSE da cuenta de la flexibilidad de la organización en relación a las cuestiones identitarias para llegar a un mayor número de socias. La presidenta actual de la OMIKSE pertenece a este grupo y es originaria de Pilacumbi.



Reunión con el grupo de mujeres de Pilacumbí. 14/06/2016.
Fotografía: Jordi R. Renom.

5.5.2. Zona media

A esta zona pertenecían los grupos de Winza, Patria Nueva, San Carlos, Yanahurquito Chico, pero durante los últimos años se han dado de baja Winza y San Carlos, por enfrentamientos entre socios y familiares de lo que fue el núcleo duro fundador de la UNOCANC.

Entre los 3 250 y 3 500 msnm, grandes planicies, arenosas a trechos, y a trechos cultivadas o inundadas de pajonales, se extienden hasta los pies de los cerros que circundan este paisaje sobrecogedor. En las tierras de la antigua hacienda de Santa Mónica, ahora en manos de los cooperativistas de Patria Nueva, pequeñas dunas cuentan del impacto de los vientos que azotan estas tierras de altura.

Los grupos de mujeres de San Carlos, Winza y de la cooperativa Patria Nueva estaban conformadas por las hijas o esposas de los socios de la Cooperativa Cotopilaló. Además de obtener parcelas en la zona baja gracias a CESA, los socios de la cooperativa accedieron a lotes en esta zona media. Con el paso del tiempo, los socios cedieron parte de estas tierras a sus descendientes, algunos de los cuales fueron a vivir allí con sus familias. Por eso, entre estas comunidades de la zona media y de la zona baja hay una relación fluida, aunque durante los últimos años se han azuzado los conflictos entre ellos por adscripciones a partidos distintos al de Pachakutik.

Una historia radicalmente distinta es la del grupo de mujeres de Yanahurquito Chico, que se incorporó a mediados de la década de los 90 a la organización de mujeres pese a la opinión contraria de buena parte de la comunidad. Antaño, la comunidad pertenecía a la UNOCANC e, incluso, fue de las primeras en tener grupo de mujeres. Con el tiempo, las relaciones con la organización de segundo grado se fueron deteriorando hasta producirse una ruptura total.

Para estos comuneros, la OSG habría encubierto el manejo privilegiado de fondos y contactos de los dirigentes de la zona baja⁵⁰⁵. Gracias a los proyectos de desarrollo habrían tenido acceso a capital y educación y, progresivamente, se habrían ido diferenciando social y económicamente de los habitantes que

⁵⁰⁵ Estas críticas son compartidas por otras comunidades, especialmente las que tienen más dificultades. En varias reuniones, las mujeres expresaron la sensación de que eran las dirigentes las que se beneficiaban de mayores oportunidades.

habitaban las zonas más alejadas y marginales, como ellos, los socios de Yanahurquito Chico⁵⁰⁶.



Las tierras de Yanahurquito Chico. 18/06/2016. Fotografías: Jordi R. Renom.

5.5.3. Zona alta

A esta zona pertenecen los grupos de Chisulchi Chico, Chisulchi Grande, San Francisco, Huagrahuasi. Alejadas de Planchaloma, estas comunidades se elevan entre los 3 600 y los 4 000 msnm. Chisulchi Chico, Chisulchi Grande y Moya San Agustín están apartadas de la carretera principal que une Toacazo con Sigchos. Caminos polvorientos y pedregosos conducen a ellas y no hay ningún transporte regular que las conecte con Planchaloma. La escasez de agua provoca una bajísima productividad de los predios. Además, la ausencia de transporte público y de vías de comunicación en buen estado dificulta aún más la mercantilización de sus productos. La migración temporal, como en Quinte San Antonio y Quinte Buena Esperanza, es desde hace tiempo la respuesta adoptada para la supervivencia

⁵⁰⁶ Esas relaciones conflictivas hundían sus raíces en la larga historia y tenía diversas aristas, aunque el proceso de diferenciación generado por la llegada de recursos canalizados por CESA había abierto una brecha que con el manejo posteriormente de los proyectos desde la UNOCANC no había hecho más que ampliarse.

familiar. Es esta zona la de mayores necesidades y, sin embargo, la que recibe menos atención y ayudas.



Reunión con el grupo de mujeres de Chisulchi Grande. 06/06/2016. Los hombres participan activamente en el grupo. Fotografía: Jordi R. Renom.

Los grupos de mujeres de estas comunidades fueron creados tardíamente, con el objetivo de incorporarse a la segunda fase del proyecto de cuyeras de OXFAM Intermón que empezó a ejecutarse en el 2001.

Las otras dos comunidades de esta zona alta, San Francisco y Huagrahuasi, a pesar de estar en terrenos de altura tienen vertientes de agua y están asentadas al borde de la carretera que lleva a Sigchos. En estas comunidades, la tierra es mucho más generosa. Hay pastos y agua, y la carretera permite llevar con facilidad los productos al mercado semanal de Saquisilí. San Francisco se ha dedicado durante los últimos años a la producción lechera, abandonando progresivamente el trabajo agrícola. En 2007, 47 socios fundaron la Asociación de San Francisco de Toacaso para crear un centro de acopio de leche cruda y evitar los abusos de los “piqueros”, que eran los encargados o intermediarios que recogían la leche para entregar a grandes empresas pagando precios muy bajos y sin ninguna garantía de calidad⁵⁰⁷.

Moya San Agustín, después de unos años de pertenecer a la organización la abandonó. La mayoría de sus habitantes viven fuera de la comunidad de lunes a

⁵⁰⁷ La Fundación HEIFER en 2015 ayudó a la asociación con el 40% del coste de la infraestructura del centro de acopio y algunos equipos de quesería para la elaboración de quesos.

viernes y solo retornan el sábado para visitar a sus parientes y mantener en activo mínimamente sus tierras.



Tierras de San Francisco. La producción lechera se ha convertido en la fuente principal de trabajo de sus habitantes. 30/05/2016. Fotografía: Jordi R. Renom.

5.5.4. Subtrópico

Después de dejar atrás la zona alta y de alcanzar la gran hacienda de El Pongo⁵⁰⁸, que se extiende durante cientos y cientos de hectáreas, empieza el descenso por la vertiente occidental de los Andes, hacia la costa. Es en esos contrafuertes andinos, cuando el paisaje andino de pajonales y plantas enjutas se transforma en otro donde prima el verde, las plantas exuberantes y una humedad caliente. Los antiguos bosques húmedos, de árboles, arbustos, bejucos y enredaderas que poblaban estas latitudes están siendo diezmados a gran velocidad desde hace décadas. Ante la falta de otras formas de ganarse la vida, sus habitantes talan árboles y venden la madera, aunque la ganancia es cada vez menor, y la deforestación mayor, poniendo en riesgo el ecosistema de la zona.

A esta zona pertenecen las mujeres agrupadas de San Antonio de Cerro Azul y Las Parcelas. En estas cooperativas viven colonos de Toacazo o de otras partes de la sierra que llegaron a estas tierras calientes en busca de oportunidades ante la presión demográfica que les expulsaba de sus barrios y comunidades de origen. La

⁵⁰⁸ Esta hacienda fue comprada hace unos años por la familia Herdoiza, propietaria de Panavial, la concesionaria de la carretera Panamericana, el eje principal de comunicaciones terrestres de la sierra. Progresivamente han ido comprando lotes a los campesinos, configurándose de nuevo como gran propiedad agraria.

mayoría viven junto a sus familias en pequeñas y precarias casas de madera, muy alejadas unas de otras. Aunque la imagen que se tiene al llegar de ser una zona exuberante, mucho más productiva y rica que las zonas áridas dejadas atrás, es solo un espejismo. Pronto se percibe que la vida es aquí tan o más dura que en las otras zonas porque a la falta de recursos y de servicios mínimos de salud y educación, se le suma el gran aislamiento que les rodea y la falta de transportes que los conecten a los centros urbanos.

Por esta situación precaria, y pese a no compartir las reivindicaciones étnicas, las mujeres de estas comunidades han sido aceptadas en el seno del grupo sin mayor problema. Ellas, desligadas de sus comunidades mestizas de origen, tampoco ven ninguna contradicción en formar parte de la organización indígena. A la hora de definirse y de identificarse estas mujeres lo tienen claro: son pobres.

5.6. Del tiempo de las haciendas a la primera organización indígena

La creación de la OMICSE está ligada a la densa historia organizativa de la zona. Como señala Bretón al analizar el recorrido de la UNOCANC, hay que tener en cuenta la larga duración para comprender los procesos de cambio consolidados durante las últimas décadas del siglo pasado (Bretón, 2012).

Desde el siglo XIX y hasta la década de los 60, la mayoría de familias indígenas de Toacazo habían vivido encapsuladas en las diferentes haciendas de la zona como huasipungueros, arrimados⁵⁰⁹, yanaperos⁵¹⁰, etc. El huasipungo consistía en que el dueño de la hacienda cedía al cabeza de familia⁵¹¹ el derecho de usufructo de un pedazo de tierra, de agua y pastos dentro de los límites del fundo, a cambio de la realización de diferentes labores agrícolas o ganaderas, y de tareas domésticas al interior de la casa-hacienda. Como relataba Magdalena, hija de huasipunguero y una de las fundadoras de la OMICSE, la dureza de las condiciones laborales había hecho que sus padres fueran a demandar al patrón caminando a pie hasta Quito.

⁵⁰⁹ Los arrimados (o apegados) eran normalmente parientes o amigos del huasipunguero que trabajan ocasionalmente en las tierras de la hacienda a cambio del acceso a un lote para su usufructo (Bretón, 2012:41).

⁵¹⁰ Los yanaperos eran campesinos que vivían en comunidades externas a la hacienda y que podían acceder a algunos beneficios de esta a cambio de trabajar sin salario tierras del terrateniente algunos días de la semana (Bretón, 2012:41).

⁵¹¹ Debido a que las familias se iban reproduciendo, los descendientes se convertían normalmente en arrimados.

Todo eso era el sufrimiento de la tierra. Sufrimos de más duro por la tierra. No ve que nosotros vivíamos aquí y teníamos que trabajar donde el patrón, cuatro días ante el patrón. Todavía de lunes a viernes... En ese tiempo parece que pagaba un sucre, o dos sures parece que pagaban. Huasipungueros éramos. Este huasipungo era de mi suegro, este era de mi papá. Por huasipungo era que sufría mi papá. Era de más que pegaban, de más. En ese tiempo nosotros también éramos de edades ya. Hasta eso hemos sufrido. Mis padres sufrían de más. En ese tiempo dice que no había carro, dice que iban a pie al Quito, a hacer las demandas a los patrones para liberar, para que no traten así⁵¹².

En la parroquia de Toacazo esas relaciones de trabajo precario empezaron a desmantelarse lentamente con la Primera Reforma Agraria de 1964 y, a más velocidad, con la Segunda Reforma Agraria de 1974. Durante esos años algunas haciendas, o parte de ellas, empezaron a transferirse a los indígenas por distintas vías. Algunos lotes fueron entregados a los huasipungueros; otros fueron vendidos; otros ocupados y, por último, otros quedaron exonerados del reparto bajo haciendas que ensayaron una reconversión. Los procesos diferenciados de subdivisión y reparto de las haciendas que habían reinado en las tierras altas de Toacazo propiciaron diferencias notables en cómo se conformaron las futuras organizaciones de la UNOCANC (Starkoff: 1995).

Una de las mayores haciendas de la zona, la Cotopilaló-Razuyacu, que había pertenecido a los jesuitas, fue dividida en dos predios. La Cotopilaló fue entregada a la Curia de Ambato y traspasada a CESA que cedió, mediante créditos, las tierras a huasipungueros de la zona y les ayudó a organizarse en diferentes cooperativas. Lucrecia se acuerda de la incerteza que vivieron ante la Reforma Agraria. Ella y su marido tuvieron suerte y lograron acceder a las tierras pertenecientes a la Cotopilaló gracias a la decisión del Obispo de Ambato:

Nosotros tuvimos pena que como éramos partidarios, no hemos de poder quedar en esta hacienda. Pero Diosito, padrecito del cielo, nos hizo... entregó Obispo Vicente Cisneros, tierra de él es esta parte que nos dio a la gente, haciendo cooperativas. Tomó cargo señores de CESA, señores de CESA tomaron cargo. Entonces ellos hicieron cooperativa, hizo cooperativa, nosotros también quedamos⁵¹³.

Un proceso totalmente diferente al que siguió la otra parte de la hacienda, Razuyacu, dependiente en cambio de la Curia de Latacunga mucho más conservadora. En este caso la hacienda logró sobrevivir, a pesar de algunas invasiones y tomas de terrenos por parte de varios campesinos tras duros y largos conflictos. Magdalena de

⁵¹² Entrevista con Magdalena A. en Razuyacu Corazón (25/06/2016).

⁵¹³ Entrevista a Lucrecia S. en San Ignacio (25/06/2016).

Razuyacu Corazón vivió esos enfrentamientos, que acabaron con su padre y otros hombres heridos y encarcelados en Latacunga.

Hasta hoy la señora Amelia es dueña de lo que queda. Ella es la dueña pues... Bueno, ahora ya dio para los hijos, pero todo es de ella. (Por las tierras que tenemos) algo pagamos, a lo barato, no pagamos todo lo que vale. Pero no es aquí, sino es acá arriba, en el páramo. Eso compramos. Bueno, nosotros pagamos por la mitad. Pero solo de las tierras de páramo, las tierras de arriba. Páramos comunales, pero del finado Víctor, pero nosotros como no éramos organizados... (Tenemos) solo hasta una zanja que hay ahí arriba⁵¹⁴.



Magdalena de Razuyachu Corazón, junto a su marido. 26/05/2016.
Fotografía: Jordi R. Renom.

La Moya, San Francisco, La Providencia, San Bartolo, San Carlos, Yanahurco Grande, Yanahurco Chico, Quillusillín, El Pongo, Chisulchi, Chizaló eran las otras haciendas de la zona que siguieron procesos muy diferentes según se dio la mediación entre el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) y los propietarios o arrendatarios de las haciendas. El IERAC no actuó de manera contundente con la aplicación de las leyes, por lo que hubo procesos extremadamente largos y agotadores con resultados desiguales para los campesinos.

Después de la Reforma Agraria la conflictividad se agudizó entre los indígenas y algunos sectores mestizos de Toacazo. Liderados y azuzados por el recalcitrante párroco Velástegui, los pueblerinos asistían con incredulidad y temor a las transformaciones que se estaban produciendo en las tierras altas de la parroquia.

En 1978 se creó la primera organización de segundo grado predecesora de la UNOCANC, la *Muschuc Patria* (Patria Nueva), que articulaba las cooperativas de Cotopilaló, San Carlos y Vicente León, y sirvió como ejemplo para las comunas de Yanahurco Chico, Yanahurco Grande y Manchacazo. La *Muschuc Patria* fue acusada

⁵¹⁴ Entrevista con Magdalena A. en Razuyacu Corazón (26/05/2016).

de comunista y revolucionaria por parte del Estado y de los poderes locales, con el párroco de Toacazo a la cabeza. Cuando la organización se legalizó en 1984, pasó a denominarse Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Latacunga, un nombre menos beligerante y más reivindicativo, y enfrentó las últimas luchas por las haciendas de Tiliche, Tusoaló, San Francisco y Santa Marta.

Mientras tanto, en esa década se estaba reconfigurando el espacio rural con la aparición del “proyectismo”. El Estado implementó los programas de Desarrollo Rural Integral (DRI) y se multiplicó la presencia de las ONG en la zona, con la llegada de la crisis y, con ella, los recortes y la contracción del Estado.

La UNOCANC, además de asistir a los últimos estertores de las haciendas de Toacazo, se convirtió en la canalizadora de los recursos que llegaban para incentivar el desarrollo rural⁵¹⁵. Eso le permitió desafiar de manera frontal el racismo y las relaciones de abuso que se habían vivido históricamente entre los habitantes de las zonas altas de Toacazo con los pueblerinos.

Varios factores, muchos de ellos interrelacionados, coadyuvaron a la creación y expansión de la UNOCANC. Destaco tres.

En primer lugar, la llegada de CESA⁵¹⁶ y el impulso inicial que dio a la creación de las cooperativas iniciales y a la conformación posterior de la *Muschuc Patria*⁵¹⁷. Posteriormente el apoyo que brindó a las nuevas unidades de producción mediante transferencia tecnológica convirtiéndolas en las más rentables de toda la zona. Además, los técnicos de CESA junto a los alfabetizadores del MIR que trabajaban alfabetizando y movilizándolo a los campesinos de Toacazo, apoyaban a los indígenas en el conflicto abierto con los mestizos de la parroquia.

Otro factor importante para entender el fortalecimiento de la UNOCANC fue su relación con la Iglesia vinculada a la Teología de la Liberación⁵¹⁸. Por un lado, la

⁵¹⁵ Tras la Reforma Agraria, se crearon estructuras supralocales como la UNOCANC que centralizaron y aglutinaron el tejido asociativo recién creado. Esas organizaciones se acabaron convirtiendo en interlocutoras privilegiadas de las ONG, en tanto le facilitaban el poder operar en los distintos territorios. En las zonas donde no habían existido haciendas, como en Quisapincha, también se crearon OSG con las comunidades libres y de forma más tardía.

⁵¹⁶ El objetivo de CESA en la zona era “fomentar y desarrollar los servicios de asistencia crediticia, técnica y organizativa de los sectores campesinos que han venido trabajando en las haciendas que la Iglesia mantenía y en las cuales debía ejecutar programas de redistribución de tierras” (CESA, 1974: 6).

⁵¹⁷ Los cambios al interior de CESA hicieron que progresivamente su apoyo dejara de ser más organizativo para pasar a impulsar la transferencia tecnológica y el desarrollo capitalista (Bretón, 2012: 340-341).

⁵¹⁸ Algunos de ellos llegaron a participar en charlas y talleres con Monseñor Proaño en Chimborazo.

presencia en la provincia de los padres salesianos⁵¹⁹ impulsó la alfabetización de los indígenas. Varios jóvenes de la UNOCANC se formaron con ellos en el centro que tenían en Zumbahua y ejercieron después como alfabetizadores en las comunidades de Toacazo. La creación de Radio Latacunga⁵²⁰ fue también un hecho muy remarcable para los indígenas de la UNOCANC, en tanto se formaron y ejercieron como locutores en las cabinas radiofónicas.

Como producto de esta participación en el medio radial la mayoría de los y las dirigentes y miembros de las comunidades alcanzaron alta legitimidad en sus espacios locales. Esto, con el tiempo, convirtió a muchos reporteros en líderes, dirigentes de base y, -una vez llegado el momento electoral- en cuadros políticos de Pachakutic (Aimacaña, 2022: 122).

El tercer factor fue la organización de ámbito nacional, la CONAIE, en la que los indígenas de la UNOCANC habían empezado a participar desde la creación del MICC, en 1978. Su aportación tuvo una importancia decisiva para el rumbo del movimiento indígena en Cotopaxi y en Ecuador. Después de años de intermediación política con grupos tradicionales de izquierda y miembros de la iglesia, los y las indígenas habían empezado a emerger como actores sociales y políticos autónomos. Las históricas demandas de tierras de los y las campesinos de la UNOCANC de toda la sierra dieron paso a las reivindicaciones étnicas.

5.7. Herencias y oportunidades: el nacimiento de una líder

En todos estos procesos las mujeres participaron activamente. Como recuerda Magdalena de Razuyacu Corazón, de 70 años, las mujeres como ella estuvieron en primera línea en las marchas, levantamientos y en los enfrentamientos contra los hacendados. Ellas, con sus hijos cargados a la espalda, se colocaban estratégicamente para proteger a los esposos. Magdalena asegura que ella se “casó con la lucha”.

Yo casada era en la lucha. [...] Antes, en nuestro tiempo que luchábamos, no era tan fácil llevar a las mujeres. Íbamos cargando *guaga*, pues para que no puedan llevar íbamos cargadas *guagas*. Y ya digo, mujeres mayores toditas adelante. [...] Nuestros dirigentes, atrás de nosotras tenían que ir. Y no dejábamos, así sabíamos luchar.

⁵¹⁹ Como señala Carmen Martínez, los misioneros salesianos fueron pioneros en promocionar el orgullo de la identidad étnica mediante la educación, el impulso de los aspectos organizativos y los liderazgos (Martínez Novo, 2007:191).

⁵²⁰ Radio Latacunga fue la primera radio en quichua que funcionó en la sierra. Lo hacía a través de un sistema de radio cabinas en las comunidades y con locutores indígenas. Una experiencia previa de los salesianos había sido la desarrollada con los shuars de la Amazonía, en 1968.

Nosotras no, no hemos corrido de nada, ni porque estesen pegando policía, no porque estesen botando a un lado, ni pongan gas en los ojos. No hemos hecho caso, no hemos hecho caso. Yo sí, no he hecho caso, porque a mí me estaban poniendo un fusil aquí en pecho. Y yo decía: ‘- Sí, ahora mate, mate, mate’. Y así hemos hecho sin correr de nada. Y dormíamos por ahí, dormíamos en Chasqui, dormíamos en Lasso, por ahí hemos andado cuando había paros para defender todo. Así hemos luchado⁵²¹.

Mariela A., que conocía intensamente la zona por su trabajo de alfabetizadora cuando militaba en el MIR, recuerda el papel jugado por estas mujeres, esposas de los huasipungueros, implicadas en la lucha, pero también atentas al futuro de sus hijos e hijas.

Aparecen entonces las madres de estos dirigentes. Creo que cumplen un rol importante [...] Ellas son las que de alguna manera están manejando la pelea histórica [...] Son las que refuerzan el movimiento social de ahí, esas madres, [...] las huasipungueras. El hecho histórico está ahí. Entonces son las que refuerzan, las que presionan, las que impulsan, empujan a sus hijos a prepararse, a formarse a otro nivel de formación, de conciencia, de accionar. Todo eso son estas madres. [...] porque ahí podríamos decir de muchas comunidades, no solo de Planchaloma, sino de muchas comunidades⁵²².

Las jóvenes vivían como una contradicción el que las mujeres estuvieran sosteniendo las luchas, pero que no pudieran hacer las mismas cosas que los hombres. Delia tomó conciencia de las “injusticias en las familias” desde muy temprano.

A mí me llamaba mucho las injusticias en las familias... de mi edad para atrás, las mujeres la mayoría son analfabetas, no saben leer ni escribir. Y entonces a mí me indignaba que solo los hombres iban a la escuela, y las mujeres a quedar con la mamá. Y la mamá, tenía pues que igual quedar en la casa. El papá era (para) la feria, el papá era para las asambleas, el papá era para todo. Entonces por eso me llamaba la atención y decía: ‘- ¿A ver, por qué?’⁵²³.

Tampoco entendía por qué actividades cotidianas y sencillas no le estuvieran permitidas por el hecho de ser niña. Pero esas prohibiciones resultaron más bien un revulsivo para ella.

Dentro de mí estaba siempre de que yo soy una mujer, pero puedo hacer como un hombre también. Inclusive yo sabía montar en bicicleta. Ahí mi papá hablaba: ‘- Guaricha⁵²⁴, carishina⁵²⁵, eso es de los hombres’. Pero más venganza me daba en el momento que decía que la mujer no puede hacer cosas que hace el hombre. Yo, así, ponía a hacer hasta en construcción de casas. O sea, para dar contra mi papá⁵²⁶.

⁵²¹ Entrevista con Magdalena A. en Razuyacu Corazón (26/05/2016).

⁵²² Entrevista a Mariela A. en Toacazo (07/08/2016).

⁵²³ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵²⁴ La palabra *guaricha* es un vocablo quichua para referirse a la mujer que ejerce la prostitución.

⁵²⁵ La palabra *carishina* hace referencia a la mujer que no sabe cocinar ni mantener la casa y viene del quechua kari'shina "como hombre".

⁵²⁶ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

Delia y otras jóvenes como ella estaban asistiendo a una serie de transformaciones en primera persona. La conformación de la organización y los conflictos abiertos con los pueblerinos les ayudaron a tomar conciencia de las múltiples desigualdades que les rodeaban:

Ayudé al proceso de formación de la UNOCANC a los 14 años, cuando empezamos a organizar. En ese tiempo era la lucha por la tierra y la injusticia porque existía mucha discriminación. Más que todo, del centro del pueblo a nosotros nos miraban como a unas personas muy diferentes a ellos, como si no fuéramos personas. Y también, el hacendado, el finado Víctor Tapia, trataba muy mal a la gente. Entonces nosotros decíamos: ‘- Nosotros debemos organizar’. En ese tiempo, había unos compañeros, total, creo que éramos 12 o 13 compañeros así, que debíamos organizar para ir cortando todo eso. De ahí empezó la organización⁵²⁷.

Ese tránsito por experiencias diversas le fueron dando fuerza y proveyendo de argumentos para contrarrestar la discriminación. La experiencia en las cabinas de radio, por ejemplo, fue fundamental para ella dominar la palabra. Ella fue locutora en la cabina de Planchaloma y llegó a ser secretaria secretaria del Comité de Cabinas⁵²⁸.

De ahí, cuando ya estábamos estudiando en escuelas radiofónicas, ahí fue mi formación mucho más consciente en lo que es organización. [...] Escuela radiofónica, eso también ayudó a nosotros a fortalecer mucho nuestras mentes porque nosotros estudiamos en escuelas radiofónica⁵²⁹.

También el encuentro con Leónidas Proaño fue un encuentro que le dejó una huella profunda en su toma de conciencia como indígena.

Me delegaron aquí, los del grupo de 12 compañeros que éramos, me delegaron que vaya a Riobamba, a un taller. Entonces Monseñor Leónidas Proaño dio un taller, una conferencia. Él comía con nosotros. Él pasaba en la conferencia, dando conferencias a nosotros, animando a la gente, diciendo que los indígenas son igual que cualquiera. No son menos ni son más. No debemos agachar frente a los hacendados. Entonces eso, eso yo quedé grabado para siempre, para siempre me ayudó mucho...⁵³⁰

Si todas esas experiencias le alimentaron y le convirtieron en un referente para las jóvenes de la zona, también le pusieron en el ojo de mira de los mestizos del centro parroquial y del párroco Velástegui que la acusaban de “comunista, guerrillera o evangelista”⁵³¹. También tuvo conflictos con algunos compañeros de la misma

⁵²⁷ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵²⁸ Desde Radio Latacunga se fomentó la participación de las mujeres indígenas y campesinas en los programas de radio, las Cabinas de Grabación y la Red de Reporteros. “Gracias a las capacitaciones y la voluntad de las comuneras, estas se convirtieron en locutoras, productoras de programas y operadoras de equipos” (Aimacaña: 2022: 122).

⁵²⁹ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵³⁰ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵³¹ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

cooperativa Cotopilaló cuando decidieron levantar la casa de la organización:

Entonces a nosotros sí nos indignaba de que la gente del pueblo hablaba: ‘– indios, rocotos, indios verdugos, indios...’ Inclusive llevaban a la gente en grupo para que limpien calles de Toacazo, que no era justo, ¿no? [...] De ahí empezó la organización. Hemos tenido mucho conflicto para construir la casa comunal que ahora tenemos ahí. La gente de acá mismo, gente de acá de la Cotopilaló, no estaban de acuerdo. [...] A nosotros decían “Foderumas⁵³²”, decían que somos comunistas, que somos evangelistas. El cura de la parroquia, igual hablaba muchísimo. No querían de que nosotros unamos porque decían que nosotros estamos organizando como ratones, a oscuras. Inclusive, después de un tiempo, dijeron que nosotros somos guerrilleros y que estamos formando cuadros de guerrilleros⁵³³. Y el cura, con el hacendado, pusieron de acuerdo para traer a los militares y buscar armas, aquí, en casa de mis padres. Porque mi hermano y yo estábamos los dos, pero en realidad nada no encontraron. Querían tomar presos. Y no, no encontraron absolutamente nada⁵³⁴.

A pesar de que no encontraron armas en casa de Delia, ella fue enjuiciada. Gracias al apoyo del Obispo de Latacunga consiguió un abogado y evitó la prisión. Pero Delia continuó con su trayectoria: no dejó de asistir a las capacitaciones y sesiones de la UNOCANC y todos los domingos se desempeñaba como locutora en la cabina radiofónica. Los viernes viajaba a Zumbahua para formarse el fin de semana como alfabetizadora, para luego practicar lo aprendido en la comunidad de Quinte San Antonio. Al poco tiempo, fue nombrada responsable del Jardín de niños que la UNOCANC consiguió abrir en Planchaloma a través de CESA con fondos de FODERUMA. Allí estuvo trabajando durante tres años.

Otras jóvenes de la generación de Delia, sin trayectorias tan intensas, también empezaron a tomar conciencia de la desigualdad que vivían en relación a sus hermanos y compañeros cuando se abrieron las primeras escuelas de la zona, en la antigua Hacienda Cotopilaló y en San Francisco. Pese a que era la primera vez que los hijos e hijas de los campesinos de la zona podían estudiar, algunos padres no dejaron asistir a sus hijas:

Nosotros sí hemos vivido maltratados es de la discriminación. Más antes, los hombres mismo, a nosotras, las mujeres, no nos valoraban... Nosotras desde niñas éramos maltratadas. De mi mamá, bueno, ella nos quería. Mi papacito, demasiado nos maltrataba, nos discriminaba porque sabíamos ser mujercitas, no quería dar la educación. El decía que las mujeres, para qué van a aprender a escribir. Ellas no tienen por qué saber escribir, solo los varones tienen el derecho de saber escribir. Todo eso

⁵³² Les insultaban apelando al programa que se estaba empezando a implementar en la zona, el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA).

⁵³³ Como alfabetizadora entró en contacto con otros alfabetizadores voluntarios que trabajaban en la zona, muchos de ellos activistas del MIR y por eso le acusaban de guerrillera.

⁵³⁴ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

de entrar a las escuelas, todo eso no...⁵³⁵

Mercedes conseguiría estudiar cuando sus padres se separaron. En las aulas escolares Mercedes se conectaría con otras jóvenes de la zona. Coincidió con Delia de la que se hizo muy amiga y con la que colaboraría siempre en la organización de mujeres, a pesar de las vidas tan diferentes que llevaron.

Mi mamacita solita me puso en la escuela a mí y a mis otros hermanitos, nos dio la educación. Yo soy estudiada en la Hacienda Cotopilaló, la primera escuela que formó [...] Al momento, cuando yo recién entré, el primer profesor que vino acá a la hacienda Cotopilaló era el Gualberto. Un lindo profesor. Nos enseñaba, nos decía que tenemos primero que saludar a las personas mayores, y llevar el respeto entre los niños, niñas, todos eso nos enseñaba y era bonito, bonito era la escolita Cotopilaló. Algunos alumnos éramos de 7, 8 años, otros alumnos eran de 14, 15 años. Pero estudiaron alumnos de hasta 18 años porque éramos los primeros fundadores de la escuela Cotopilaló. [...] Ahí el Señor Gualberto, él anduvo recogiendo los niños, montadito a caballo, en casa en casa andaba recogiendo a los niños con tal que no haiga así muchos niños analfabetos. Entonces gracias a ese señor Gualberto Viera, nosotros sí hemos preparado, y todos casi somos preparados ahí⁵³⁶.

Marcela, un poco más joven que Mercedes y Delia, en cambio entró sin problema a la escuela Iliniza en San Francisco, el primer recinto escolar que se abría en la zona alta. Marcela fue la mejor estudiante de la promoción. Tenía muchas inquietudes y ganas de seguir estudiando, y contaba con el respaldo de sus hermanos mayores y de sus maestros para seguir en la educación secundaria, pero sus padres no le permitieron que continuara. Esa prohibición quedó fuertemente grabada en ella y marcó su trayectoria futura:

Yo estudié en la escuela Ilinizas que había en mi propia tierra. Estudié hasta sexto grado. Yo tenía como... 40 compañeros de escuela, y yo fui la mejor estudiante de la parroquia de Toacazo. Por eso, mi profesor me dio un diploma que era la mejor estudiante. Mis papás, por la desconfianza que tenían y basados a lo antiguo decían: ‘- Las mujeres no tienen por qué irse al colegio, las mujeres no tienen por qué prepararse. Lo que llegan es hasta ahí’, decían: ‘- No, ellas son mujeres, ¿por qué van a salir de la casa? No pueden salir, tienen que quedar aquí, cuidar los animales, ayudar a la mamá, preparar los alimentos’. Y mi abuelito también vivía con nosotros y él decía: ‘-A las mujeres, ¿para qué hijita, para qué vas a mandar a preparar? Tienen que estar aquí. Ellas acaso ¿qué van a ir a aprender? Lo que van es aprender a hacer cartas para enamorados, lo que van es a conseguir enamorados. Solo a eso van las mujeres. No hay que mandar al colegio a las mujeres.’ Entonces con eso ya nos cerraban a nosotras. A mí, personalmente, sí me daba coraje. Me daban ganas de botar ahí todo, irme de la casa, desaparecerme, pero en ese entonces no conocía, no sabía... no podía hacer nada. Pues tenía que aguantar las consecuencias⁵³⁷.

⁵³⁵ Entrevista a Mercedes B. en Planchaloma (01/06/2016).

⁵³⁶ Entrevista a Mercedes B. en Planchaloma (01/06/2016).

⁵³⁷ Entrevista a Marcela S. en Planchaloma (26/06/2016).

En cambio, en las comunidades más alejadas de Planchaloma o en las que presentaban más dificultades, como Quinte San Antonio o Quinte Buena Esperanza, las mujeres de la edad de Elena, Marcela o Mercedes no tuvieron tanta suerte. Sin escuelas en sus comunidades y en situaciones mucho más precarias que sus vecinas de San Ignacio o Planchaloma, no pudieron estudiar. En la reunión que mantuvimos con el grupo de Quinte San Antonio comentaban que ellas “no eran de letra”. “- *Warmikuna*⁵³⁸, ¿para qué van aprender? ¿Solo (para) hacer cartas para enamorados?”⁵³⁹, les increpaban sus padres. Por eso, no les habían hecho estudiar. Ellas, afirmaban entonces que “solo habían nacido para trabajar como mulas, como burros”⁵⁴⁰.

5.8. Los primeros grupos de mujeres⁵⁴¹

Las jóvenes que habían participado en el proceso organizativo de la UNOCANC tenían trayectorias parecidas a la de sus pares masculinos, pero pronto se dieron cuenta que “ya estaba formada la organización, pero no había espacios donde las mujeres podían decir, siempre los hombres decidían todo, no hacían caso”.⁵⁴²

El estallido de esa confrontación sucedió durante una minga de la UNOCANC: los socios y socias estaban cosechando papas de manera colectiva, cuando las mujeres ya no toleraron más que su trabajo no fuera tomado en cuenta en las *mingas*.

Yo participaba en asambleas de la comuna, asambleas y *mingas* que había. Antes, la UNOCANC sembraba papas para darles a su gente, a sus socios. Entonces hicimos la *minga*, yo también participé. Siendo que las mujeres trabajábamos más, los hombres eran un poco vagos, sin embargo, decían: ‘- A ver un ratito, las mujeres no ganan raya⁵⁴³’. La raya es la justificación del día. Y decían: ‘- Las mujeres no ganan raya. Los hombres levanten, levanten. Las mujeres sienten en el suelo, doblando el rabo. Las sillas son para los hombres.’ Entonces... cada vez que ellos decían eso me indignaba y decía: ‘- A ver, ¿cómo vamos a hacer?’⁵⁴⁴.

Ese día las mujeres se apartaron para comer separadas de los hombres y comentar

⁵³⁸ Mujeres en quichua.

⁵³⁹ Entrevista colectiva con las mujeres de Quinte San Antonio (16/06/2016).

⁵⁴⁰ Entrevista colectiva con las mujeres de Quinte San Antonio (16/06/2016).

⁵⁴¹ En la zona habían surgido antes pequeños grupos de mujeres empujados por las hermanas Lauritas que vivían en la zona y bajo el paraguas de la Pastoral de Latacunga, pero eran grupos articulados a pequeñas propuestas productivas y no organizados entre sí.

⁵⁴² Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵⁴³ En las haciendas existían los “libros de rayas”. En ellos el patrón llevaba la contabilidad de los días trabajados por los huasipungueros y jornaleros y les descontaba los préstamos y servicios prestados. En los trabajos colectivos o asambleas comunitarias, también en acciones como levantamientos, los socios y socias de las comunidades están obligados a participar y, entonces, les cuentan la “raya”. Si no tienen la raya, deben pagar multas, ya sea en dinero o en trabajos alternativos.

⁵⁴⁴ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

entre ellas la situación. Sentían que esas violencias simbólicas y cotidianas que las rodeaban, como el hecho de ceder las sillas a los esposos para ellas sentarse en el suelo, se entrelazaban a la violencia tanto física como psicológica que vivían puertas adentro de sus casas. Además, la falta de reconocimiento de su trabajo en la comunidad, en las mingas o en la casa, no era una cuestión meramente económica, sino también de respeto. Entonces las mujeres decidieron plantarse: diseñaron una estrategia y se pusieron en acción.

Nada les hicimos caso. Hicimos una mesa aparte, solo de mujeres. Estaba mi madre, mis tías, mis cuñadas también. Hicimos ahí, y ahí analizamos todo lo que está pasando. Yo dije: ‘- A ver, lo que nosotras **estamos viviendo es una injusticia**. ¿Cómo va a ser justo si las mujeres trabajamos más y los hombres trabajan menos y, sin embargo, ellos son los que quieren ordenar?’ Entonces ahí decidimos, dijimos: ‘- Hagamos una organización de mujeres. Y a más de eso, **analicemos la situación que están viviendo las mujeres, la violencia** y todo eso’. (Porque) también había otra cosa: que todas las mujeres, muy poquitas, contadas mujeres, podían bañarse. Porque si el hombre, el marido, no permitía, si él decía: ‘- Tienes que bañar’, bañaba. Si él decía: ‘- Tiene que peinar la cabeza’, peinaba. Si ellos no autorizaban, ella no podía hacer. Entonces viendo eso decíamos: “- A ver, ¿cómo va a ser justo? Nosotros tenemos el derecho a bañar, cuidamos el agua, protegemos el páramo. Pero, sin embargo, nosotras ni siquiera utilizamos el agua, no podemos ni duchar, nada. Todas esas cosas. Ahí nace la idea de hacer también... de buscar **algún pretexto**...”⁵⁴⁵

Después de “analizar” entre ellas decidieron poner límites a la injusticia que sentían. Primero decidieron “buscar algún pretexto” para llamar la atención y sentar un precedente. Fueron a buscar al páramo a un comunero que maltrataba a su esposa, lo llevaron al río, lo bañaron y lo ortigaron. El castigo a ojos de los demás hombres era un aviso contundente de qué límites no estaban dispuestas a tolerar, pero también era una acción cargada de simbolismo al aplicar uno de los castigos tradicionales de la justicia indígena. Ellas castigaron, en nombre de las mujeres, a un representante de los hombres. Ese hecho fue un punto de inflexión que creó una narrativa fundante que a partir de entonces siempre repetirían:

Decíamos: ‘- A ver, ¿cómo llamamos la atención de la gente?’ Yo planteaba a las compañeras. ‘- Si ustedes van a aguantar, van a haber choques muy duros. Si es que ustedes van a aguantar, yo pongo al frente y hagamos una organización de mujeres.’ Entonces 15 mujeres reunimos la primera tarde. Claro, algunas ya están fallecidas, no están, pero ahí reunimos y dijimos: ‘- Organicemos.’ Me acuerdo clarito, era un 24 de abril creo que era. Entonces ahí organizamos, reunimos, y algunas decían: ‘- Ahora sí, para lo que sea vamos a mantener unidas, esas 15, si hay más, mejor’. Entonces esas 15 estábamos y cogimos a este Don Manuel, llevamos al río, bañamos con ortiga. Y nosotras sabíamos qué reacciones van a tener los hombres. Entonces, dijimos: “- A

⁵⁴⁵ Entrevista a Delia Q. en Toacazo (04/08/2016).

ver, si hacemos esto los hombres van a reaccionar”, y de hecho 3 años había conflictos entre hombres y mujeres, choques fuertes, fuertes mismo⁵⁴⁶.

"Ahí podríamos decir que van empoderándose las jovencitas mujeres líderes"⁵⁴⁷. A partir de ese acto transgresor ellas estaban convencidas que ya no habría vuelta atrás. Eso les valió tensiones y cuestionamientos con los hombres, pero también entre las mismas compañeras de la comunidad, como recuerda Lucrecia, una de las fundadoras más veteranas del grupo:

Comenzamos a formar la organización, pero ¡ay compañera! Entre nosotros mismos había unos compañeros que habían de capacitar a nosotras, para enseñar cómo es la organización, para corregir a nosotras, sabíamos estar *cainando*⁵⁴⁸ aquí. Hicimos una casita comunal, una pequeñita, ahí sabíamos *cainar*. Sabíamos reunir entre 15 mujeres, 20 mujeres, pero mismas compañeras, campesinas, venían a hablar. Decían que somos lagartijas, decían que estamos secando como *ocas*⁵⁴⁹, estamos secando como *mashuas*⁵⁵⁰, en la casa no tendrán si quiera un cuy⁵⁵¹.

Si regresaban de noche tras hacer alguna sesión, los esposos a veces les dejaban cerradas las puertas de la casa o les acusaban de que se reunían solo para murmurar en contra de ellos. Ellas estaban decididas a aguantarlo todo. El pequeño grupo se había formado en la comunidad de San Ignacio, pero rápidamente se adhirieron otras compañeras de la cooperativa Vicente León y de Planchaloma.

Las mujeres decidieron pedir un fondo a CESA para construir una pequeña casa comunal en la plaza central de Planchaloma que les permitiera reunirse en un lugar cerrado y evitar así estar expuestas a los ojos y las críticas de sus vecinos y vecinas.

En esos momentos había bastantes inconvenientes con los esposos. Había igual comentarios afuera, que las mujeres en la calle, que no tendrán qué hacer en la casa. Además de eso no tenía en ese entonces la OMICSE ninguna casa para poder reunir. Donde ahorita están las oficinas era solamente un matorral, que solamente entraban allá haciendo un vuelito, y allá conversaban. En ese entonces, justo CESA estaba apoyando y apoyó con una casita. Donde ahora es ya el edificio, era una casita pequeñita. Y lograron construir de bloques, y el techo era de tejas...⁵⁵²

Las jóvenes de ese grupo inicial que se había creado en la zona baja estaban pertrechadas, como sus compañeros de organización, de una experiencia que las había ido fogueando en el uso de la palabra y en la conciencia del valor de las

⁵⁴⁶ Entrevista a Delia Q. en Toacazo (04/08/2016).

⁵⁴⁷ Entrevista a Mariela A. en Toacazo (07/08/2016).

⁵⁴⁸ De la palabra quichua *caynana*, quiere decir pasar el día.

⁵⁴⁹ La oca constituye el segundo tubérculo más ampliamente cultivado después de la papa. Es robusto y resistente a las heladas, con tubérculos largos y cilíndricos que van desde el color blanco hasta el morado oscuro grisáceo.

⁵⁵⁰ La mashua es uno de los tubérculos andinos de más alto rendimiento y uno de los más fáciles de cultivar. Prospera en suelos marginales. Los tubérculos tienen forma de cono y suelen ser de color blanco, amarillo, rojo o morado.

⁵⁵¹ Entrevista a Lucrecia S. en San Ignacio (25/06/2016).

⁵⁵² Entrevista a Anita G. en Toacazo (15/07/2016).

acciones simbólicas que ayudaban a aglutinar y cohesionar como colectivo. También habían aprendido en la UNOCANC que para crecer era necesario hilvanar alianzas y, para eso, eran necesarios recursos. En ese tiempo la UNOCANC estaba manejando varios proyectos de desarrollo rural y las mujeres no perdieron la oportunidad de seguir su estela.

Ahí cuando hicimos... fuimos a poner una solicitud en proyecto DRI⁵⁵³. Que nos dieron unos cuycitos para mejorar la raza⁵⁵⁴. Entonces ahí dieron un macho cada uno. Hicimos unas cuyeras comunales para **sacar fondos, para andar la dirigencia**. Pero no dieron resultado las cuyeras comunales porque todas esperaban a todas, y al final, nadie hacía nada. Lo otro... ya había... **el motivo era para salir de la casa**. No había otro motivo sin los proyectos⁵⁵⁵.

El proyecto consistió en la entrega de un macho y cinco hembras de cuyes a cada una de las mujeres a cambio de que ellas hicieran la cuyera comunal. Pero no funcionó porque el trabajo colectivo era difícil de gestionar. Sin embargo, ese primer proyecto les llevó a darse cuenta de la importancia que tenían los proyectos más allá de lo económico. Las mujeres necesitaban un motivo para salir de casa, una justificación ante los esposos que les permitieran momentáneamente dejar las tareas y andar a la sesión: “Eso estaba en cabeza de nosotros. Entonces por eso era que organizamos”⁵⁵⁶.

En los primeros tiempos, el pequeño núcleo de 15 mujeres que se había conformado, fueron invitando a compañeras de las zonas más cercanas, como Vicente León o Planchaloma. Después se acercaron a las mujeres donde la UNOCANC tenía aliados fuertes, como San Francisco, San Carlos o Winza. Convocaban entonces reuniones para informarles y convencerles de que entraran a la organización. También se acercaron a mujeres que habían participado de las luchas históricas, como Magdalena de Razuyacu Corazón: mujeres combativas y comprometidas con la UNOCANC que podían ser los enlaces para convencer a otras compañeras de la comunidad.

A una sesión que teníamos que hacer les digo: ‘- Verán compañeras, siempre ha valido ser organizadas y hacer una organización. ¿No ven en San Ignacio? Ellas, las mujeres están organizadas. Ellas están haciendo unas buenas cosas, [...] haciendo la organización de mujeres’. Entonces ahí vemos que todavía no han sabido tratar bien los

⁵⁵³ El proyecto financiado con fondos del programa DRI fue gestionado por CESA.

⁵⁵⁴ Tradicionalmente la crianza de los cuyes se realizaba al interior del hogar, lo que impedía una maximización de su producción, así como riesgos para la salud de la familia. La construcción de cuyeras independientes del hogar incidía en esos dos aspectos.

⁵⁵⁵ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵⁵⁶ Entrevista a Delia Q. en Toacazo (04/08/2016).

maridos a nosotras, no dejaban salir, que solamente ellos valían para ir a una sesión y que nosotras ‘¿por qué vamos a salir?’ Las mujeres teníamos que estar en casa y eso era todo. Entonces yo ya iba entendiendo, entendiendo. Y les digo: ‘- Bueno, compañeras, así ha sido de hacer nosotras también, hagamos eso’⁵⁵⁷.

La figura de Delia era respetada por las comuneras. Recuerda Magdalena que cuando la veían tan convincente y decidida, las demás la seguían:

Es que dirigente de UNOCANC (de mujeres) era en ese tiempo la compañera Delia. Ella es la que a nosotras nos informó todo como es. Y ella daba un consejo, daba un ejemplo para todas las mujeres de cómo tenemos que luchar. Ella era la dura para informar todo. Bueno, ella sí apoya ahora también⁵⁵⁸.

Desde el inicio de la primera organización de mujeres, Delia se convirtió en un referente para todas las demás. Ella era descendiente de los viejos huasipungueros que habían luchado contra el régimen de hacienda y habían accedido, con la mediación de la Iglesia y de CESA, a tierras buenas y en cantidades generosas. Ella, junto al grupo de hermanos y amigos que habían tomado el testigo, recogieron el fruto y gracias las capacitaciones y las oportunidades que se les presentaron se convirtieron en la “vanguardia” intelectual que lideró las movilizaciones de la zona apelando, ya no a la tierra, sino a la cultura y a la identidad indígena.

5.9. Entre las críticas y la búsqueda del respeto mutuo

Rosa contaba apenas 13 años cuando ingresó a la organización. Lo hizo para acompañar a su madre y, entre ambas, vadear la oposición del padre. Ellas vivían en Vicente León, pero habían formado parte desde el inicio del primer grupo de San Ignacio. Rosa recuerda que su madre se la llevaba a ella para amortiguar las iras del padre y para que cuidara de sus hermanos pequeños. De esta forma ella también iba aprendiendo y entendiendo cómo funcionaba la organización.

Con las 15 compañeras, 16 compañeras que han fundado, mi mami andaba en la organización. Mi papá, que era un poquito malo, no quería que salga, no quería que participe en las reuniones. Por eso que yo acompañaba a mi mami, porque yo era la más grande. Las otras de atrás, mis *ñanas* y mi *ñaño*⁵⁵⁹ que eran muy pequeñitos, yo siempre acompañaba a ellos a jugar para que mi mami esté en las reuniones, participando en diferentes actividades que ella tenía que hacer. [...] Yo ingresé y me sentía orgullosa porque al ver que andaba mi mami en la organización, yo le decía: ‘- Yo también quiero ingresar y que conste mi nombre’, e ingresé en la organización. Y ya hicimos las dos, que andábamos a las reuniones, pero siempre bien pendiente, bien

⁵⁵⁷ Participación de Magdalena A. en la reunión con Razuyacu Corazón (30/07/2004).

⁵⁵⁸ Entrevista con Magdalena A. en Razuyacu Corazón (25/06/2016).

⁵⁵⁹ Hermanas y hermano en quichua.

pendiente porque mi papá no quería que salga. [...] En veces, hacían las reuniones de noche, y yo acompañaba es de noche, con miedo, llegábamos bien calladitas.⁵⁶⁰

Rosa recuerda que, además de la oposición de su padre, las mismas socias de la cooperativa de Vicente León que no pertenecían al grupo de mujeres, “las hablonas”, las criticaban cuando las veían esperar para reunirse.

Hasta en veces, entre mismas compañeras que no son afiliadas a la organización, ellas decían: ‘– Pero qué bestias estas mujeres, ¿no tendrán qué hacer?’ Sentadas a veces hacían las reuniones. Ya llegaban, esperaban. Y las compañeras dirigentas por los casos que tienen que hacer, atrasaban un poco. Y ya, las compañeras aquí cumplidas, sabían estar sentadas. Y las mismas compañeras, siendo entre mismas mujeres, criticaban, hablaban, eso sí ha habido... mucho. [...] Pero ahora ya dejan de ser... ya dejan de ser así ‘hablonas’, ya no pueden decir tan fácil, ya⁵⁶¹.

También Anita, de San Francisco, participaba como Rosa desde los 13 años acompañando a su madre, fundadora también del grupo de mujeres de su comunidad. Ella recuerda que lo que más le impactó fue la posibilidad de salir y conocer iniciativas de desarrollo que habían conseguido transformar tierras áridas en productivas, así como organizaciones femeninas indígenas que ya llevaban años organizándose y gestionando proyectos.

Bueno, el primer recuerdo que yo tengo de la organización de mujeres es lo que andaba igual de mi madre, la participación en los talleres, en las giras de observación, salir fuera de casa, fuera de la localidad. Era para mí muy emocionante ir a observar otras experiencias más avanzadas. Ahora la OMICSE está de otra manera, pero en ese tiempo estaba recién iniciando la organización y para ver lo que eran otras organizaciones de otras provincias, eso era para nosotros una maravilla. Eso es de lo que más recuerdos tengo yo, que siempre he salido a compartir experiencias con otras personas, desde joven mismo...⁵⁶²

En su comunidad llegaron a ser 60 participantes en el grupo de mujeres. Anita recuerda que la mayoría de jóvenes de su edad asistían con ella al grupo y, como les gustaba cantar, decidieron inventarse canciones dedicadas a su organización.

Todas mis compañeras, al menos de San Francisco que somos de mi edad, todas hemos participado, hemos andado. Nos gustaba también hacer canciones, inventar canciones. Íbamos a cantar a Radio Latacunga, salíamos así a las otras organizaciones y compartíamos nosotras la experiencia que nosotros podíamos tener. [...] Nosotras mismas arreglábamos la canción e íbamos a cantar en Radio Latacunga. En ese entonces recién iniciaba la emisora. [...] Ahí inventábamos frases relacionadas con la organización, cantábamos con temas de la organización⁵⁶³.

Según Anita, gracias a la organización y a los proyectos de desarrollo habían podido

⁵⁶⁰ Entrevista a Rosa G. en Planchaloma (26/05/2016).

⁵⁶¹ Entrevista a Rosa G. en Planchaloma (26/05/2016).

⁵⁶² Entrevista a Anita G. en Toacazo (15/07/2016).

⁵⁶³ Entrevista a Anita G. en Toacazo (15/07/2016).

aprender de otras experiencias de campesinas indígenas ya organizadas y ganar seguridad para hablar en las asambleas de la UNOCANC. Las mujeres intentaban revertir una larga historia colonial de “abandono” a la vez que subvertir las relaciones subordinadas respecto a sus compañeros (Radcliffe, Pequeño: 2010).

Entonces, claro, al momento, los primeros meses que nosotros ingresamos a la UNOCANC, la organización de mujeres, éramos discriminadas totalmente. No teníamos voz ni voto. Nosotras no podíamos hablar, nos daba miedo. Al saludar mismo, teníamos miedo. Los hombres al ver que hablábamos, sabían mofar de nosotras, sabían reírse. Entonces les daba chiste al hablar una mujer. Entonces al ver eso, nosotros decíamos: ‘- ¿Por qué vamos a vivir nosotras solo totalmente en las casas, discriminadas?’ Nosotras como mujeres también tenemos voz y voto, ser dirigentas, estar en algún lado... ¿Y por qué no dejamos de estar de una vez marginadas en la casa? Nosotras vivimos ahí en la casa, solo cuidando a nuestros hijos, cuidando a nuestros animales. Entonces, sí tenemos derecho de salir nosotras, también (dimos) un paso adelante como mujeres⁵⁶⁴.

5.10. Caerse y levantarse: los proyectos de cuyeras

Después del primer proyecto fracasado de cuyeras que realizaron a través de CESA con financiamiento de los programas del DRI, el grupo decidió no rendirse y llamar a otra puerta. Esta vez fue la de la agencia suiza para el desarrollo, Swissaid.

Después con Swissaid, cuando aprobó el proyecto... ya cuando llegó la plata, yo retiré... Yo estaba escuchando que están yendo a elaborar un proyecto yo escuché en la radio y yo me fui. Yo con mi cuñada nada más fuimos, de ahí ya entregamos a Patricia (la nueva presidenta). Ya cuando estaba aprobado para gastar la plata, de ahí ya retiré⁵⁶⁵.

Con el proyecto de Swissaid llegaron más mujeres a la organización, pero Delia tuvo que salir cuando fue obligada a casarse.

Después ya estando así... siguieron integrando más mujeres, más mujeres, más mujeres. Para eso yo... Ya después, mi papá, ya me hizo casar. Yo ya casé. Cuando yo casé, después yo ya dejé la organización⁵⁶⁶.

Para ella, que estaba luchando en contra de la violencia machista, ese matrimonio supuso un duro golpe. Tuvo que acatar la decisión del padre para después someterse a la autoridad del marido, pero no solo eso. Detrás de ese matrimonio pactado estaba

⁵⁶⁴ Entrevista a Mercedes B. en Planchaloma (01/06/2016).

⁵⁶⁵ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵⁶⁶ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

la figura del cura Velástegui que había convencido a su padre, muy apegado a la religión católica, de la necesidad de casar a su hija y así, cortarle las alas.

Yo era wambra, tendría unos 19 años. Porque de ahí... **como ya empezamos a organizar mujeres todo eso**, entonces el cura es que decía a mi papá: ‘- ¡Qué tonto! Qué has de dejar...’ (como) yo era también reportera de Radio Latacunga y hacíamos programas de radio, hacíamos radiorevistas contra ellos. Entonces decía: ‘- Tonto, qué has de dejar, después con tu hija no ha de haber quién case, hazle casar. Busca un hombre, hazle casar, algún wambrita ha de haber.’ Mi papá, como era bien católico, era bien cumplidito hizo casar. Entonces yo casé a los 19 años 8 meses... me casé⁵⁶⁷.

Delia se vio obligada a dejar el grupo para dedicarse a la familia y a trabajar en el campo. Mientras tanto, la OMU tuvo dos presidentas, pero fue desfalleciendo hasta casi desaparecer. De 1995 a 1997 la organización quedó en pausa. Las socias fundadoras, para intentar salvar la organización, decidieron ir a buscar a Delia prometiéndole que le ayudarían a salir adelante con el grupo, “haciendo minga⁵⁶⁸”, si ella lideraba de nuevo el grupo.

Ellas dijeron: ‘- A ver, compañera, sabemos que usted está casada, todo’. Para eso yo también tenía muchos problemas en mi casa, con mi pareja. Entonces decían: ‘- Nosotros queremos incrementar todo lo que venga. Como usted ha dicho siempre, no hay que caer. **Usted nos deja embarcando en el barco y el barco va hundiéndose**’. Así, yo dije: ‘- Verán, yo ahorita estoy embarazada...’ Estaba como de 8 meses y semanas. Yo dije: ‘- Yo ahorita estoy embarazada, no puedo hacer nada, voy a dar a luz. Si Dios me permite, después de eso puedo apoyar, y voy a seguir apoyando, no voy a quedar así’. Después hice el compromiso, después de eso, a participar. Entonces vino otra comisión. Dijo: ‘- Vea usted, queremos que sea presidenta. Nosotros vamos a ayudar. Hemos de dar mano, yendo a la minga, acepte nomás’.⁵⁶⁹

Aunque en su casa las cosas no eran fáciles, Delia decidió regresar y empezar otra vez desde abajo, fortaleciendo los tres grupos que fueron el embrión de la OMU Ella, con el grupo de San Ignacio y algunas dirigentes más, apostaron por lo que ya conocían - los proyectos de cuyes- en un momento, además, en que se había propagado una fuerte epidemia de tifus en la zona que afectaba tanto la salud de los animales como de las familias al convivir todos en el mismo espacio.

Esta vez solicitaron cuyeras individuales a OXFAM Intermón. Delia conocía muy bien a su responsable porque había trabajado en Cotopaxi en el momento de mayor efervescencia de ONG en la zona⁵⁷⁰ y, además, eran compadres. Eso favoreció a que

⁵⁶⁷ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵⁶⁸ Colaborando con ella, como en los trabajos colectivos obligatorios que deben hacerse en las comunidades.

⁵⁶⁹ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵⁷⁰ Durante la década de los 80 y los 90 un nutrido grupo de técnicos de desarrollo trabajaban en la provincia. Los propios miembros se autodenominaban “el grupo de Cotopaxi”. Según Mariela A. “Era un grupo bastante homogéneo, de análisis

la OMU redactara un proyecto ajustado a las demandas de la organización española. El proyecto se denominó “Empresa de producción y comercialización de cuyes mejorados con tres grupos de mujeres de la UNOCANC”. Las mujeres de San Ignacio fueron asesoradas por un técnico externo para elaborar el diseño de la acción, sin que intermediaran ni la UNOCANC ni OXFAM Intermón.

Una vez pensado el proyecto, se les planteó a las mujeres de la Merced y Winza que se incluyeran a la propuesta con la estrategia de abarcar una zona más amplia. Al final, el proyecto se aprobó para 28 mujeres de Winza, 45 de San Ignacio y 24 de la Merced. En total, 97 mujeres. Pero no todas las mujeres de las comunidades estaban de acuerdo en participar y eso generó muchos conflictos:

Nosotras afiliamos al (grupo de mujeres de) la UNOCANC, pero había bastantes críticas. Hasta hemos discutido, hemos traído al Padre⁵⁷¹, hemos avisado a los dirigentes de la UNOCANC, a la presidenta central: ‘- Que no quieren unir. - Bueno,’ dijeron: ‘- Ya ellas se quedan muy libres, ustedes ya van acá’. Nosotras afiliamos a la UNOCANC y gracias a Dios que ya nos vino aprobando a nosotras ya los proyectos. Sacamos el primer proyecto gracias a Intermón, que ya nos dieron el primer proyecto. Ya saqué yo las 17 o 18 cuyeras que salió, bueno ya... yo fui llevando más ánimo para las compañeras. Ellas ya... eran ya fuertes”⁵⁷².

La ONG ofrecía los materiales para la construcción de la cuyera, 10 cuyes hembras y 2 machos de raza mejorada y capacitaba a las mujeres en el manejo técnico para aumentar la producción en cantidad y calidad de los cuyes. A cambio, las mujeres debían levantar la cuyera aportando los materiales faltantes -piedra, arena, ripio⁵⁷³ y madera- añadir cuyes propios y sembrar pastos para su alimentación. El objetivo general era “incrementar los ingresos de las familias en por lo menos 1 500 000 sucres anuales”⁵⁷⁴ (Intermón, 1997). Los objetivos específicos que planteaban era frenar la migración y mejorar los métodos de crianza de cuyes y la dieta alimenticia. En el documento presentado se indicaba, además, que los grupos de mujeres “se conforman como una respuesta a la **iniciativa de participar más activamente en las actividades de la organización mayor**” (Intermón, 1997).

La construcción de cuyeras fue un acontecimiento que, además de transformar el

político permanente y de estrategia. Anticlericales, estaban contra lo rancio de la sociedad latacungueña. Quien quería entrar a Cotopaxi, tenía que pasar por el Grupo. Muchos de ellos tenían equipos de trabajo que se formaron en la misma línea y que luego fueron los directores de otras ONG aquí. Es cierto que era un grupo de poder importante...” Entrevista a Mariela A. en Toacazo (07/08/2016).

⁵⁷¹ Se refieren al Padre Julio Catota, que sustituyó a Velástegui después de su salida.

⁵⁷² Entrevista a Mercedes B. en Planchaloma (01/06/2016).

⁵⁷³ Especie de hormigón.

⁵⁷⁴ Corresponía a 377 \$.

paisaje de las comunidades con los cientos de cuyeras de bloque y calamina que se levantaron en un breve lapso de tiempo, mejoró la economía familiar. Por un lado, se disponía en el hogar de una reserva económica que era administrada por las mujeres. Cuando llegaban momentos de necesidad, ellas podían salir al mercado a vender cuyes obteniendo así una ganancia rápida. Por otro lado, en las celebraciones especiales (bodas, reuniones familiares, día de la Madre) los cuyes eran el alimento máspreciado y eso aumentaba también su prestigio y su estatus a los ojos de sus familiares si en las celebraciones brindaban cuyes en cantidad y de calidad. Pero si era clara su apuesta por aumentar las **ganancias económicas y las mejoras alimentarias**, poniendo en valor los aportes de las mujeres a la economía familiar, había también un interés claro en fomentar la participación de las mujeres en el ámbito de la UNOCANC.



Imagen de una cuyera, 12 años más tarde de su construcción cerca de Huagrahuasi. 10/06/2016. Fotografía: Jordi R. Renom.

5.11. Un “empoderamiento” incómodo

En julio del 2001, la OMICSE presentó un segundo proyecto a la AECID bajo el nombre de “Implementación de cuyeras y pastizales mejorados con las mujeres organizadas de la UNOCANC”. El nuevo representante de OXFAM Intermón para ese entonces, Abelardo, estaba entusiasmado con las mujeres. Según él, la organización de Toacazo era “la joya de OXFAM Intermón en Ecuador”⁵⁷⁵. Ante la promesa de que el proyecto iba a ampliarse, se habían formado nuevos grupos y se pretendía construir 419 cuyeras. Las fluctuaciones cambiarias que se produjeron entre el euro y el dólar ese año (favorables al dólar, la moneda ya por esa fecha en curso en Ecuador) permitió disponer de más dinero que se destinó a aumentar el número de cuyeras, 130, hasta alcanzar a 549 mujeres “beneficiarias”. Además del técnico

⁵⁷⁵ Entrevista con Abelardo V. en Quito (04/06/2004).

zootecnista con el que se había contado para la primera fase, se contrató a promotoras para el seguimiento diario del trabajo en las comunidades y a un técnico contable para toda la gestión administrativa y burocrática.

Para las mujeres había sido dura la parte de contabilidad del primer proyecto. Se habían esforzado mucho para que las cuentas salieran bien y tener continuidad.

“Entonces de ahí ya para justificar, para hacer el informe eso era lo grave. Hasta ahora mismo yo creo que el mejor reflejo es la buena administración. Más que todo, cosas bien claras, que no haya ninguna cosa, porque eso nos favoreció para nuevo proyecto, para nosotras poder tener”⁵⁷⁶.

Ahora que iban a llegar a tantas mujeres y que habría más presupuesto, más gastos e insumos que contabilizar necesitaban ayuda. El objetivo general de esa segunda fase, la “Mejora de la posición y condición de las mujeres campesinas y fortalecimiento de la organización de mujeres de la UNOCANC”, mostraba de forma menos ambigua la apuesta por una transformación de la situación de las mujeres. La OMU priorizaba sobre el papel las necesidades estratégicas a las necesidades prácticas e inmediatas. El viraje era importante, en tanto supeditaba las cuyeras a cambios de mayor calado. El responsable de Intermón destacaba que las mujeres no solo se habían afianzado en la UNOCANC, sino que habían alcanzado un rol protagónico sin perder de vista su condición de campesinas y de indígenas.

Entonces, hay un proceso de crecimiento de las actividades productivas realizadas, totalmente controladas por las mujeres, y **un proceso de empoderamiento interesante y real de las mujeres al interior de la zona**. En este momento, **el ala más fuerte, más activa, más cohesionada de toda la UNOCANC es la coordinadora de la organización de mujeres**. Y lo interesante es que se ha ido construyendo también una posición política como mujeres indígenas. En su último congreso, el tema importante fue el TLC (Tratado del Libre Comercio) y pequeñas productoras⁵⁷⁷.

Tanto el responsable de Intermón como la dirigencia de las mujeres consideraban que las cuyeras habían aumentado el “empoderamiento” de las mujeres en sus hogares, en los espacios comunitarios y en la UNOCANC. En el 2004, después de haber atravesado por momentos difíciles, la OMICSE había conseguido reflotar: sumar centenares de nuevas socias, abarcar nuevas comunidades e incluir a barrios mestizos como Yusigche, algo impensables años atrás.

⁵⁷⁶ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵⁷⁷ Entrevista con Abelardo V. en Quito (04/06/2004).

Sin embargo, el éxito de las mujeres empezó a resultar incómodo para la organización campesina. Aunque en los discursos la UNOCANC defendía el “empoderamiento” de las mujeres y lo mostraba como uno de sus logros, también lo consideraban una amenaza por la pérdida de unidad de la OSG y la “competencia interna” por los recursos de la cooperación (Bretón, 2012). De los conflictos que se vivieron entonces se acordaba muy bien Rosa, que había sido elegida promotora de las cuyeras por Vicente León.

Había muchos conflictos, decían: ‘- ¿Y por qué mujeres? Que para eso mismo estamos nosotros, que aquí UNOCANC hemos de ser de todos’. Y ya pues, empezaron a decir que la organización de mujeres va a crear su legalidad y a hacer particular. Pero tampoco era que íbamos a dejar la UNOCANC... [...] era tan difícil. En el momento cuando ya formamos como organización de mujeres legalmente, ahí peor era, diciendo que ellas quieren vencer, que por qué, que no es nuestra organización. La construcción que tenemos, que ahorita es la oficina, que decían que eso vamos a quitar, que nosotros vamos a pasar allá. Había muchos conflictos⁵⁷⁸.

Durante los meses de trabajo de campo en 2004 constaté ese temor entre los dirigentes y los socios en varias asambleas que reclamaban y hablaban “duro” a las mujeres cuando ellas les planteaban alguna duda o les pedían documentación para gestionar su legalización. El éxito que tenían de convocatoria en asambleas y eventos, la actividad frenética de giras y viajes, las formaciones y talleres en los que participaban, el volumen de proyectos, la presencia de promotoras en todas las comunidades, la visita de cooperantes extranjeros... dejaban en evidencia, por contraste, el mal momento por el que pasaba la UNOCANC. Mercedes recuerda la oposición del presidente, al que nombra eufemísticamente “un compañero”, para no ponerlo en evidencia.

Un tiempo, cuando la compañera Delia era presidenta, ahí teníamos un poco de problemas con un compañero que era de la UNOCANC. No quería que hagamos reuniones. Quería que se divida a las mujeres. Pero nosotras no hicimos caso, nosotras con más fuerza estuvimos ahí⁵⁷⁹.

Pero no solo había problemas con la dirigencia y con la OSG en tanto entidades en disputa. Para el proyecto de cuyeras se habían contratado a promotoras que recorrían a diario las comunidades con el zootecnista. Eligieron mujeres de las cuatro zonas para poder entrar con confianza a las comunidades y llegar con más cercanía a las mujeres. Para algunas fue la primera vez que ostentaban un cargo que

⁵⁷⁸ Entrevista a Rosa G. en Planchaloma (26/05/2016).

⁵⁷⁹ Entrevista a Mercedes B. en Planchaloma (01/06/2016).

les implicaba salir de manera continua fuera de la casa, formarse, hacer talleres, acudir a asambleas y giras... Por eso, en más de una ocasión, tuvieron problemas con los esposos. Olga, por ejemplo, era de La Moya de San Agustín y con su marido arrendaban un cuarto en Toacazo para salir fácilmente a trabajar durante la semana. Un día, cuando él llegaba de Latacunga de su jornada laboral y ella se alistaba para salir a una reunión, mientras fuera le esperaba el técnico con el coche de la organización, estalló la tormenta:

‘- ¿Y a dónde te vas?’ Así me habló. ‘- ¿Y a dónde te largas?’ Yo dije, con miedo, le digo: ‘- ¿Sabes qué...? Yo entré de promotora. Y estoy yendo a volver de arriba, de Planchaloma.’ Y él se quedó aquí: ‘- Pero, ¿cómo? ¿Qué es...?’ Gritaba en todito el cuarto. Pero yo saliendo me fui con el compañero (técnico). Y al regresar de tarde, creo que a la una creo que regresé, había estado bravísimo. No quería conversar. Nada, nada no quiso ni hablar, dijo: ‘- ¿Qué crees, que vos vas a poner orden en la casa? ¿Qué ya no soy tu esposo? Yo tengo que poner orden a vos.’ Puta, ¡cómo me habló!⁵⁸⁰

5.12. Apropiarse de los proyectos

Una de las cosas que más me llamó la atención durante las estancias en Toacazo fue la **capacidad que las mujeres de las comunidades mostraron para adaptar los proyectos a sus necesidades, de adecuarlos a sus necesidades sin pedir permiso ni dar demasiadas explicaciones.** Ya fueran mujeres dirigentes o de base, comuneras de las zonas más alejadas o de las más cercanas a la zona central, todas las mujeres de la OMIKSE extraían beneficios de acuerdo a sus diferentes posiciones y a sus necesidades, aunque muchas veces estos no se explicitaran o se mantuvieran ocultos. Porque una cosa eran los discursos, sobre todo hacia las ONG, y la otra era lo que ellas hacían en su día a día en sus parcelas y en sus casas. Esas diferentes apropiaciones que las mujeres hacían de los proyectos revelaban justamente sus capacidades negociadoras, su agencia tanto hacia el interior de sus comunidades como hacia la OMIKSE y las ONG. Y si no podían extraer algún beneficio, traducir el proyecto a alguna mejora en su vida cotidiana, las mujeres dejaban de asistir.

⁵⁸⁰ Entrevista con Olga D. en La Moya San Agustín (08/08/2004).

5.12.1. Cuyeras que se transforman en casas

Después de realizar entrevistas con 19 grupos de mujeres de la OMU, llegó el turno de conocer el último, ubicado en Las Parcelas, la comunidad más lejana y remota de la organización junto a la de Cerro Azul, pertenecientes ambas a la zona alta. A pesar de que la comunidad se encontraba en una zona húmeda y de clima más benévolo que el resto de comunidades, su aislamiento y la falta de servicios hacía que sus habitantes tuvieran muchas dificultades para salir adelante.

Cuando llegamos mi compañero y yo, quizás por despiste o quizás por olvido, nadie nos esperaba. Para esa visita ninguna dirigente ni promotora de “la Central” nos pudo acompañar, así que aparecimos solos y a pie, después de haber enlazado buses y camionetas hasta un cruce cercano. Cuando nos vieron desde las lomas, las mujeres del grupo vinieron rapidísimas a nuestro encuentro, sorprendidas y lamentándose por no haberse preparado para la ocasión. Había mucho nerviosismo entre ellas. Cuchicheaban, salían corriendo, volvían para regresar. Al final, después de sonsacarles y acompañarles a la visita “guiada” por las cuyeras, descubrimos que, al no esperar nuestra llegada, se enfrentaban a dos problemas.

El primero, es que no había comida con qué agasajarnos. En todas las comunidades nos habían ofrecido cuyes asados, la comida para las grandes ocasiones. Además, aunque mi compañero y yo explicábamos que no éramos fiscalizadores del proyecto de cuyeras, que solo estábamos realizando un estudio de los efectos de la cooperación española entre las mujeres participantes, no dejaban de tomarnos como “inspectores” encargados de verificar el estado y el funcionamiento de las cuyeras y querían ofrecernos la mejor imagen posible y la mejor comida.

Y ahí venía el segundo problema que enfrentaban esa mañana las mujeres de Las Parcelas. Al pensar que éramos evaluadores, tenían temor de que descubriéramos qué habían hecho con las cuyeras. Después de ofrecernos un improvisado caldo de pollo, nos llevaron a recorrer la comunidad. Cuando entramos a una cuyera, no tuvieron más remedio que confesar que, como ellos habitaban casas hechas de tablitas de madera, habían convertido las nuevas cuyeras en viviendas, y la precaria construcción de tablitas había pasado a ser cuyera. No habían tenido tiempo de

acondicionar las cuyeras para nuestra visita y por eso descubrimos un “secreto” a voces. En Las Parcelas, y en las comunidades más empobrecidas, el proyecto de cuyeras había servido para cubrir una necesidad mucho más vital y necesaria: la vivienda. La tensión se desvaneció cuando vieron que nos parecía de lo más oportuna e inteligente su decisión, así que una comunera se animó a contarnos:

Yo vivía solo en la casita de tabla de ahí, ahí cocinaba y todo... Pero ya me dieron la cuyera, y yo pasé la cocina a la cuyera. Como en ese entonces no había los cuyes... [...] Entonces cómo iba a ser que los cuyes viviendo, como dicen, como señores y nosotros en tablitas como cuyes⁵⁸¹.

Durante la visita en el 2016, las mujeres de Quinte San Antonio contaron de forma abierta, ya sin temor, que muchas de ellas habían adaptado las cuyeras como viviendas, y durante nuestros recorridos en el 2004 y en el 2016 vimos cuyeras reconvertidas en cocinas, almacenes, habitaciones... mientras que los cuyes habían pasado a ocupar las viviendas más precarias.

5.12.2. Proyectos para urdir tejido organizativo

Otra de las adaptaciones fundamentales que hicieron las dirigentes de los proyectos, y que he sugerido anteriormente, es que estos se convertían en incentivos, (o una especie de “señuelos”) para que las mujeres de las organizaciones filiales a la UNOCANC se integraran a los grupos de manera activa. Por eso, era importante que los proyectos fueran productivos. El ofrecimiento de cosas materiales, tangibles y adaptadas a las necesidades de las mujeres (animales, semillas, cuyeras) era el insumo básico, el motor principal, para que éstas se desplazaran, a veces desde zonas muy alejadas y mal comunicadas, hasta la sede central de la OMICSE. Además de la distancia, estaba la inversión de tiempo que requería asistir a las reuniones - algo para ellas tan valioso, en tanto las tareas que dejaban de hacer durante las reuniones se acumulaban en su ausencia-.

Detrás de los cuyes, de los pollos, de los chanchos... se iba poco a poco tramando una urdimbre que podría movilizar a un buen número de mujeres en momentos de necesidad política. Las mujeres, si podían “coger”⁵⁸² algo, animales, semillas, llegaban entonces a la OMICSE. Pero si no había nada que “coger”, difícilmente

⁵⁸¹ Participación de Mariana R. en la reunión con el grupo de Las Parcelas (23/08/2004).

⁵⁸² Siempre hablaban en esos términos: ellas de los proyectos “cogían” cuyes, pollos, chanchos... de los proyectos.

acudían a las convocatorias, como había pasado en las épocas de vacas flacas de la cooperación al desarrollo cuando las mujeres “habían decaído”. A partir de recibir algo, las mujeres quedaban en deuda con la organización central⁵⁸³ porque en la lógica de la reciprocidad, los dones demandan retorno. A cambio de esos incentivos, las mujeres estaban entonces obligadas a movilizarse y a unirse a la organización cuando ésta lo requiriera. Ya fuera en levantamientos, en eventos o en elecciones.

Claro que eso fue... ¿cómo diré? **Un incentivo** para las compañeras mujeres. Hay ciertas compañeras que lo que ellas a veces necesitan es el apoyo físico, digamos, que aparezca algo. Pero la mayoría de las compañeras ya entienden de que una no se está unida solamente por interés a recibir algo, o interés a cambio de qué, sino más bien es la unidad donde las compañeras se sienten tranquilizadas, se reúnen, están desestresadas de lo que pasan las semanas anteriores trabajando en la casa. Sienten cansadas y, tal vez reuniendo una vez al mes, las compañeras se sienten tranquilas, o sea que eso es... ¿cómo diré? Pues es el refuerzo que una también se ha aprendido. **No es el interés por lo que a cambio me van a dar, sino más es luchar, organizar.** Como bien dicen, la unión hace la fuerza. Hasta para poder reclamar los derechos ante el Estado, exigir algo, pero si estamos reunidas, sino, una por una, no podemos hacer absolutamente nada⁵⁸⁴.

Para Anita, el hecho de encontrarse también suponía una forma de aflojarse, de compartir los problemas, de poner en común situaciones... pero sobre todo era una forma de asegurar la fuerza, la unión, para los momentos en que se necesitara reclamar, luchar. Como en tiempos pasados, solo de manera colectiva podrían exigir... y conseguir.

5.12.3. Proyectos para salir por la puerta

Por último, los proyectos también funcionaban para ellas como “puerta de salida” de la casa. El que ellas aportaran insumos al patrimonio familiar hacía que pudieran dejar sus tareas y obligaciones sin que hubiera muchos conflictos en la casa; tanto por no hacer lo que les correspondía como por salir sin dar muchas explicaciones a los esposos.

Las posibilidades de obtener algún recurso, una cuyera o en el caso de Olga, una bonificación por ser promotora, acababa por convencer a muchos hombres que

⁵⁸³La reciprocidad es el don diferido en el tiempo. **Entre el momento en que recibimos el don y el momento en que lo devolvemos nos sentimos en deuda.** La deuda ha de entenderse como **una declaración moral y no solo económica.** ¿Por qué nos sentimos obligados a devolver un don? ¿Por qué nos sentimos en deuda? De nuevo el vínculo como base de la reciprocidad y, a su vez, el don y la reciprocidad como creadores de vínculos sociales. Graeber (2012) afirma que la deuda es la base de responsabilizarse de los demás y reproduce las palabras de Pantagruel en el Elogio de la deuda de Rabelais: “Si los seres humanos no nos debiéramos nada unos a otros, no habría sociedad” (Comas d’Argemir, 2021: 24).

⁵⁸⁴ Entrevista a Anita G. en Toacazo (15/07/2016).

finalmente cedieron y “otorgaron” el permiso. Así, las “habladas” y la violencia que vivió Olga cuando fue promotora, se transformaron porque

[...]cuando yo cobraba, o sea yo cobro bonificación (como promotora), yo traía para mis gastos de mis hijos, así, alguna cosita para ayudarlo a él mismo yo ya creo que entendió un poquito. Ya no sabía decir nada. Y... ya mejor me dejó andar así⁵⁸⁵.

Mujeres de todas las zonas dejaban constancia de eso en todas las entrevistas: sin proyectos, sin aporte económico, no habrían podido vadear el malestar de sus maridos y hubieran continuado “teniendo problemas”.

Ya cuando hubo el proyecto, de los primeros proyectos de cuyes, como que dio más fortaleza. [...] Gracias a Intermón apoyó en ese tiempo con 90 cuyeras y con eso logramos fortalecer mucho más a la organización de mujeres porque ya había un aporte para la casa. (Los hombres) ellos no valoraban mucho lo que es (los grupos). Las mujeres sí valoraban mucho el aspecto sociorganizativo, **pero para no tener problemas el aspecto económico era duro** (importante). Entonces los hombres ya empezaron a acompañar a las reuniones. Entonces el producto de cuyes ayudó muchísimo⁵⁸⁶.

El proyecto de cuyes modificó el paisaje de las comunidades. En poco tiempo, en todo el territorio de la UNOCANC empezaron a verse construcciones sólidas de bloque y cemento, y techos de calamina. Eso provocó que incluso los hombres animaran a sus esposas a organizarse para no perder el tren de los “beneficios para las mujeres”. Así fue en Las Parcelas, tal y como recordaban sus participantes:

(Mi esposo) había sabido que era formado un grupo de mujeres. Entonces, él había dicho: ‘- ¿Qué hago? ¿Hago anotar allá a mi comunidad para el grupo de señoras?’ Por si acaso él hizo anotar, diciendo que para ver si quieren o no quieren las compañeras, más o menos voy hacer anotar. [...] Desde esa vez era que había oído que quieren dar las cuyeras. Entonces, desde ese tiempo seguía... Entonces él vino acá, conversó con las señoras que estábamos. Éramos poquitas mujeres, unas 6 o 7, o 15. 15 eran. Conversamos entonces con ellas, entonces dijo: ‘- Ya pues hagamos’. A tiempo con nosotras conversó, y eso está muy bueno⁵⁸⁷.

Durante el trabajo de campo constaté incluso como algunos hombres habían empujado, y hasta obligado, a sus esposas a tomar parte en el proyecto porque las cuyeras aumentaban el patrimonio familiar. Además, no querían ser menos que las comunidades vecinas, donde las cuyeras daban un aire de “mayor modernidad”. Era común escuchar comentarios elogiosos de cómo habían crecido y mejorado las

⁵⁸⁵ Entrevista a Olga D. en La Moya San Agustín (08/08/2004)

⁵⁸⁶ Participación de Laura I. en la reunión con el grupo de la Merced en Planchaloma (07/09/2004).

⁵⁸⁷ Participación de Alina S. en la reunión con el grupo de Las Parcelas (23/08/2004).

comunidades con las cuyeras que las mujeres habían conseguido y alababan las comunidades con más edificaciones.

Los proyectos de animales menores, de crédito y productivos que las mujeres empezaron a pedir y gestionar se convirtieron en puertas que las mujeres abrían para salir de casa sin confrontarse con sus maridos ni romper moldes en sus comunidades. Salían al centro parroquial, a la ciudad de Latacunga y a Saquisilí ya no exclusivamente a vender hortalizas, a veces mal pagadas por mestizos y mestizas que “arranchaban”⁵⁸⁸ sus productos, sino para formarse y recibir capacitaciones en ONG y fundaciones. A los ojos de sus compañeros continuaban siendo las “conservadoras” de la casa, pero ellas salían sin producir rupturas.

Delia y otras dirigentes de la OMICSE insistían en señalar siempre que la violencia que ellas denunciaban y que querían “atajar” no era producto de los hombres, sino de algo que estaba por encima de ellos. **“Yo no culpo a los hombres, culpo al sistema dominante que hasta ahora no avanzamos mucho”**⁵⁸⁹. Desde la organización se insistía una y otra vez en ese asunto. Para seguir avanzando “nosotras siempre hemos dicho que lo que nosotras buscamos es el respeto mutuo entre mujeres y hombres, porque muchas veces los hombres piensan que las mujeres quieren ser más, piensan según ellos. Pero en realidad no es así”⁵⁹⁰. Ese discurso intentaba mitigar siempre los miedos de los hombres ante las amenazas de una posible fisura: tanto del proyecto político, como de su estatus individual. Así, achacaban a razones estructurales -a la colonización y al capitalismo- las desigualdades entre hombres y mujeres.

Se construía así una férrea defensa de los valores colectivos de los indígenas frente a los valores centrados en el individualismo, la competencia y la homogeneización cultural propios del capitalismo. En ese escenario de juego bipolarizado, las mujeres tenían la difícil tarea de sostener el ideal de lo comunitario, lo permanente, lo complementario.

⁵⁸⁸ Era una práctica común que los mestizos en los mercados arrebataran (“arrancharan”) los productos de las mujeres indígenas, pagando además el precio que ellos consideraban.

⁵⁸⁹ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁵⁹⁰ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

5.13. Nosotras no somos feministas

En el año 2004, cuando entrevisté a los dirigentes de la UNOCANC estos apelaban a la complementariedad entre géneros como uno de los valores centrales de su cultura, y a las mujeres como sus guardianas indispensables (Picq, 2009: 137).

En Toacazo el despliegue del Programa de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, PRODEPINE, se ejecutó entre 1998 y 2004 y les fue adjudicado por su “identidad”. Tanto en Toacazo como en Quisapincha, las intervenciones fueron claros ejemplos de la aplicación del paradigma multicultural desde el Banco Mundial que mostró “resultados inocuos en tanto medida paliativa de la pobreza como por sus efectos sobre la cooptación de líderes y por su naturaleza inductora del proyectismo” (Bretón y Palenzuela, 2016). Además de OXFAM Intermón, Swissaid, Tierra de Hombres y la Fundación Heifer habían apoyado a las mujeres de la OMICSE Para OXFAM Intermón esa apuesta por las mujeres de la zona estaba ligada estrechamente a su condición de indígenas. Mercedes, durante un periodo vicepresidenta de la OMICSE, recuerda como OXFAM Intermón empujaba a las mujeres a llevar ropa que las identificara claramente como indígenas.

Nosotras, cuando íbamos a los talleres a Intermón, los señores de ahí no querían pues ver así, vestida de mestiza, así pantalón, así bien vestida como los mestizos. ‘- No’, decían, ‘- la compañera qué es ¿mestiza o indígena?’ Sabían decir. Entonces todos teníamos que ir allá de faldas, sombrero, así, algún chalecito bien bonito... y ahí felicitaban pues los compañeros diciendo que: ‘- Todas las compañeras indígenas que bonito que visten la cultura de ustedes’⁵⁹¹.

La misma organización de mujeres había entendido que el vestuario era la prueba fehaciente de qué tan indígenas eran para los técnicos y técnicas de las ONG, y eso les facilitaba recibir más proyectos. Por tanto, hubo un cierto pacto desde las propias mujeres, y dirigido sobre todo a las dirigentes, para intentar dejar el pantalón y recuperar la falda y el sombrero. La presidenta de la organización, Mireya, reconocía la norma que se habían impuesto:

Hasta ahora mismo es obligación que las compañeras dirigentas no tienen que ser... así... vestidas de mestizas. Bueno, ya las que ya no oyen ellas sí, llevan pantalón. [...] Ahora mejor ya están aprendiendo a la ciudad, a cambiar de vestimenta, a andar solo de pantalón solito, esos buzos que ponen las mestizas mismo, claro que

⁵⁹¹ Entrevista a Mercedes B. en Planchaloma (01/06/2016).

no vamos a decir: ‘- Ya, tiene que vestir así’, pero algo siquiera tenemos que llevar de nuestros padres⁵⁹².

Curiosamente, otras compañeras de la OMICSE comentaban siempre cómo Mireya se vestía de manera diferente dependiendo del lugar donde se encontraba. Mireya era originaria de Pilacumbi, un barrio que ya no se consideraba indígena, por lo que para llegar a ser presidenta de la OMICSE las compañeras le habían enseñado a “vestir” como indígena.

Mireya sí viste como indígena de repente... sí viste de sombrero, pone su falda plisada, cobija su pañuelón. Bueno, sí a veces, sí anda como mestiza mismo, cuando tiene que ir al estudio más, porque está preparándose ella. Ahorita además parece que está dando clases a los niñitos, entonces ella se viste como mestiza. De ahí, ella sí viste como indígena. Y hemos enseñado a vestir eso a ella, porque ella no era de eso. Ella es de Toacazo, Pilacumbi es... Y ella viste así, pero ella viste de tres culturas ella. Viste: uno el vestimento que ella lleva de mestiza; el otro viste asimismo de faldita estrecha; el otro viste de faldita plisada, falditas plisaditas bien bonitas, anchas, anchas⁵⁹³.

Los temas identitarios se habían convertido en prioritarios para la organización de mujeres, que recalcaba constantemente el valor de lo propio. Ahí residía una de las aristas del desencuentro con las feministas urbanas y mestizas.

Rosa, de Vicente León, había asistido a talleres de Luna Creciente. Confesaba que no le había gustado lo que les habían explicado: que las mujeres debían defenderse e imponerse. Esa manera de pensar, esas “diferencias culturales”, eran para ella la razón por la que el feminismo no podía tener acogida entre ellas, y menos entre las más “antiguas”. Según ella, las mujeres de la OMICSE tenían su propia forma de “entendimiento”.

Sí, sí vinieron (las feministas). Bueno, casi que aquí las compañeras no quisieron acoger mucho. Eso era tan difícil, aquí. Bueno, los talleres yo sí he ido a unos tres o cuatro talleres de Luna Creciente. [...] Contaban diciendo, si es que el marido pega, tú también y enseñaban muchas cosas, que una como hay que defender. Eso a mí no me gustó. Hasta yo misma, yo sí, hasta vine a hacer práctica cuando mi esposo decía cualquier cosa, así un poquito (me ponía) dura. Igual me ponía, pero llegado a la realidad no era así. Dije. ‘- No, y nunca más me he de ir’, y no me fui. A mí no me gustó, no me cayó para nada. [...] Ya las más mayorcitas, ellas sentían molestas, dijeron: ‘- Que vienen a enseñar malas cosas, que no queremos así, que nosotros ya tenemos, cómo decir, un entendimiento de aquí, de nuestra cultura, de cultura que nosotros entendemos’. Pues no era fácil de coger de otro lado. [...] No compartíamos para nada. Yo creo que ahorita... bueno, casi que no estamos, por decir, casi el 100 % de las leyes que tenemos el derecho... Antes, hasta por ejemplo un vocal de una comunidad ya era imposible (ser), pero gracias a Dios ahorita ya se puede ser dirigente de la

⁵⁹² Entrevista con Mireya J. en Planchaloma (15/06/2016).

⁵⁹³ Entrevista a Mercedes B. en Planchaloma (01/06/2016).

comunidad⁵⁹⁴.

Rosa, además de constatar la presencia cada vez mayor de las mujeres en las dirigencias locales, defendía los mecanismos de cada comunidad para solucionar los problemas entre hombres y mujeres. Para Rosa, ese acta de arreglo producido al interior de la comunidad evitaba las demandas por la vía ordinaria.

Ya en nuestra comunidad, igual nosotros tenemos un reglamento ya interno de la comunidad, y con eso, de nuestra comunidad han tenido sanciones. Si cualquier cosa pasa con las sanciones, yo creo que con eso no burlan (los hombres). [...]De ahí, igual, no es permitible que hagan fácil, porque ya cuando se hace algún arreglo de algún problema en la comunidad, simplemente ya se va con una sanción y con eso no pueden decir fácil: ‘- Pues yo no estoy de acuerdo, y con este arreglo me voy a demandar’. Esto no puedo. No es permitido, mismo. Ahora preguntan, diciendo: ‘- A ver, arreglaron ahí, o no’. Si no, estamos haciendo doble sanción. Simplemente piden un acta de arreglo y con eso no creo que vaya a más...⁵⁹⁵

Rosa reprobaba a sus hermanas cuando intentaban ponerse a la altura de sus maridos cuando estos tomaban y la violencia se disparaba.

Ahorita están vuelta en contra, intentando tratar mal a los maridos. Yo por eso les digo así, a mis hermanas, así, de repente, cuando se ponen a tomar. Digo: ‘- Tengan paciencia’. Digo, medio que una también que quiere ponerse igual, pero llegados los casos así, no es⁵⁹⁶.

Delia, en la misma línea, incidía en señalar la pareja y la comunidad como partes de un todo integral e integrado que debía preservarse a pesar de los conflictos internos.

Bueno, formamos parte de Luna Creciente, es una organización que sí habla el tema “feminismo”. Pero a esta palabra “feminismo” hay que entenderla de qué aspecto habla porque muchas de las veces el tema es del maltrato a los hombres, que a los hombres tienen que hacer esto, que los hombres tienen que hacer esto otro. Entonces ahí, **nosotras no estamos de acuerdo**, por más indígenas que somos y que por más que nos hayan maltratado nuestros maridos, son nuestras parejas, no podemos llegar al plano de violencia⁵⁹⁷.

Constantemente las mujeres negociaban desde lo colectivo y desde lo individual, desde las luchas étnicas y desde los derechos de las mujeres, pero a menudo existían contradicciones. Delia había iniciado su biografía explicando cómo había contestado desde niña las imposiciones de su padre y cómo el grupo de mujeres nació para impugnar la violencia que sentían tanto en la UNOCANC como en los hogares, pero

⁵⁹⁴ Entrevista a Rosa G. en Planchaloma (26/05/2016).

⁵⁹⁵ Entrevista a Rosa G. en Planchaloma (26/05/2016).

⁵⁹⁶ Entrevista a Rosa G. en Planchaloma (26/05/2016).

⁵⁹⁷ Entrevista con Mireya J. en Planchaloma (15/06/2016).

en otras ocasiones había claudicado. Así, distinguía entre una posición en contra de la desigualdad (lo que compartían con las feministas), pero otra muy diferente según ella “romper” la unidad, en este caso la familia.

Nosotras no somos feministas... aunque alguna cosa sí compartimos con las compañeras feministas... por ejemplo las luchas por las desigualdades. Pero lo nuestro es mucho más profundo, entonces nosotras respetamos, pero algunas veces no compartimos muchas cosas. Por ejemplo, porque los maridos pegan hay que mandar a la cárcel. Y para los pueblos indígenas no hay la cárcel. [...] No podemos permitir que algún miembro de nuestra comunidad vaya a la cárcel. Creo que en nuestra sangre los indígenas tenemos el tema solidario, cargamos más sentimiento, no es así nomás⁵⁹⁸

Las dirigentes de la organización percibían al feminismo como una suerte de injerencia externa que pretendía enseñar a las mujeres indígenas cómo posicionarse ante la violencia vivida en las comunidades que, por un lado, reconocían y rechazaban, pero por otro intentaban solucionar hacia adentro o minimizaban a favor de una supuesta “solidaridad” entre hombres y mujeres. En los distintos talleres y cursos a los que habían asistido las mujeres las mujeres habían aprendido a que podían hacer oír sus voces, les habían informado de sus "derechos".

(..) las mujeres también hoy en día **tenemos derecho para alguna cosita**. Porque antes, **mi madre contaba diciendo que las mujeres no teníamos ningún derecho a salir a conversar, así, para andar no teníamos ninguna confianza porque los hombres decían que las mujeres no valemos nada**. Pero hoy en día, nosotras mismas sí valoramos. Nosotras también tenemos fuerza, sí, igual que los hombres⁵⁹⁹

Si en sus discursos mostraban un fuerte distanciamiento hacia el feminismo, por otro lado, las mujeres mostraban una gran autoconfianza, y una y otra vez argumentaban que ahora sabían que tenían derechos. De la misma manera, sus discursos se plegaban hacia un fuerte esencialismo, pero en sus prácticas contemplaban relaciones entre hombres y mujeres más que dinámicas, y situaciones que permanentemente se saltaban las normas.

Defendían la necesidad de arreglar los conflictos desde “dentro” y eso, muchas veces, parecía que quisiera opacar y mitigar la violencia al interior de los hogares, pero ellas insistían que era una razón de autodeterminación.

Sabemos que en todas las comunidades tenemos problemas, pero no necesitamos que otras personas de fuera nos den arreglando. Nosotros somos capaces de arreglar.

⁵⁹⁸ Entrevista a Delia Q. en Toacazo (04/08/2016).

⁵⁹⁹ Intervención comunera en reunión del grupo de mujeres La Merced, en Planchaloma (07/09/2004).

Entonces por eso hemos dicho nosotros: ‘- Sí hemos ganado derechos, pero en algunos de estos artículos no estamos de acuerdo’⁶⁰⁰.

En las entrevistas las mujeres señalaban que el tiempo de ir con "ojos verdes" por las golpizas de sus maridos se había acabado. Que la violencia sufrida antaño había disminuido y que, en todo caso, la mantenían a raya en los espacios familiares, con la justicia comunitaria, incluso a través de la mediación de la OMICSE en casos más complicados.

Al trazar sus relatos de vida aparecían otro tipo de estrategias que las mujeres trazaban frente a la violencia. Mercedes de Planchaloma, por ejemplo, había decidido no casarse, y explícitamente reconocía que lo había hecho para no ver mermada su libertad. Mercedes había tenido ocho hijos, con dos hombres diferentes, pero decidió salir sola adelante. Su primer esposo la había engañado prometiéndole matrimonio, pero al ver que era un mujeriego decidió dejarle. Su segunda pareja era un hombre separado y le ayudaba en los gastos, y aunque él quería casarse, ella prefirió quedarse sola. “Hacer de mamá y papá”, como decía siempre. Con ocho hijos y sola había llegado a la vicepresidencia de la OMICSE y durante cuatro períodos ocupó el cargo de presidenta del grupo de mujeres de su comunidad.

También Marcela, de San Francisco, había optado por no casarse. Era madre de dos hijos, pero había decidido quedarse soltera, “aunque no era fácil. Criticaban, hablaban, pero en eso yo no me he dejado. Y he dicho: ‘-Aquí, yo les respeto a ustedes, y por lo tanto tienen que respetarme a mí’”.⁶⁰¹ Para Marcela la posibilidad de que un futuro esposo no la dejara cumplir con su deseo de formarse y capacitarse, de ser autónoma y controlar sus propios gastos, le hacía desestimar la opción.

A mí sí me ha dado mucha conciencia de no casarme con nadie. He dicho: ‘- No pues, si es que me caso primero no me va a dejar salir, ir a las reuniones, estar en la organización, ¿será un marido que tal vez no le guste la organización?’. Entonces eso, primerito, me ha de cortar. Segundo, por la situación de manejo como ser, económico. Yo he dicho: ‘- Yo mi dinero cojo’, y digo: ‘- A ver, esto para esto, esto para esto’. O sea, solita elijo. Y sé en qué voy a gastar. Yo estoy acostumbrada ya a ser papá y mamá en la casa. Yo estoy acostumbrada a esto, y si es que consiguiera una pareja tal vez me quiera suspender algo de eso. Y yo he pensado, **hemos de tener inconvenientes antes que felicidad**⁶⁰².

⁶⁰⁰ Entrevista con Mireya J. en Planchaloma (15/06/2016).

⁶⁰¹ Entrevista a Marcela S. en Toacazo (26/06/2016).

⁶⁰² Entrevista a Marcela S. en Toacazo (26/06/2016).

El testimonio de Mercedes, de Marcela y de otras mujeres que optaron por no casarse revelaban otras formas de enfrentar las relaciones de desigualdad en sus hogares y comunidades, aunque ser madres solteras implicara un trabajo extra para mantener el respeto y "defenderse" ante sus hijos y la opinión de la comunidad. Sin embargo, mientras Mercedes había logrado llegar a la vicepresidencia de la OMICSE, cuando preguntaba por qué Marcela no podía ser candidata a la presidencia por sus grandes capacidades se me sugería siempre que era madre soltera y eso contravenía lo que se esperaba de una lideresa.

Porque para ser la máxima dirigente de la organización, además de ser responsable, debía ejercer como espejo para el resto de compañeras. Es decir, ser ejemplar en todos los aspectos de la vida familiar y comunitaria. La misma Delia había vivido grandes contradicciones en su vida privada. Casada a la fuerza, después había sufrido épocas de maltrato, pero ella había optado por no separarse y vivir puertas adentro la violencia y no exponerse hacia afuera por temor a ser cuestionada. "A mí me ha hecho durísimo la parte moral. ¿Con qué cara voy a decir una palabra si es que yo no he podido enfrentar en mi casa, en mi familia, en mi pareja? No pues"⁶⁰³.

Para Delia era muy diferente ser una dirigente casada como ella, a ser dirigente soltera. Esa articulación que ella debía hacer entre su vida personal y una fuerte exposición pública- llegó a ser presidenta del Movimiento Indígena de Cotopaxi- no era fácil. Había muchos escollos que eran difíciles de resolver. Cuando le pregunté qué pensaba sobre mujeres dirigentes de proyección internacional como Blanca Chancoso o Nina Pacari fue muy clara en su respuesta:

Yo creo que ellas.... al estar solteras (hace) que una se mueva más distinto que estar casada... Entonces no ven la realidad de las familias...Claro que hay diferencia. Una mujer libre puede hacer cualquier cosa, pero no hay ninguna dificultad. Puede haber dificultad económica, pero no así conflictos que frenen mucho. Pero el hecho de tener hijos y no haber quién apoya es un problema y no, no (se) avanza. En cambio, los casos de Nina Pacari, de Blanca Chancoso... han sido líderes que han llegado a preparar porque ellas han quedado solteras. Entonces yo veo esa diferencia. Ellas no quieren tocar ese tema porque **no saben cual es la desigualdad de lo que los dirigentes dicen en contra de las mujeres**⁶⁰⁴.

En los casos de las dirigencias, según la OMICSE, la individualidad perdía peso ante lo colectivo y las mujeres debían acatar el respeto, vestirse como indígenas y cumplir

⁶⁰³ Entrevista a Delia Q. en Planchaloma (07/09/2004).

⁶⁰⁴ Entrevista a Delia Q. en Toacazo (04/08/2016).

con los preceptos que marcaba la norma. Por ello, las mujeres que no cumplían con todo eso difícilmente alcanzarían la dirigencia.

En varias ocasiones las mujeres al nombrar la organización se referían a ella como Mama OMICSE. Esta forma de nombrar traza esa relación tan intensa entre lo individual y lo comunitario. La organización como una figura materna que reproduce, cuida, vigila a las socias. Esa extensión maternal alcanzaba la figura de la presidenta, también denominada a veces “Mama Delia”, que debía entonces acatar los códigos culturales en tanto mujer modelo, en tanto “madre”. MAMA OMICSE debía caminar siempre con PAPA UNOCANC, como pareja que debía permanecer unida a pesar de todo. Quizás desde ahí pueda entenderse por qué las madres solteras no eran buenas candidatas para presidir la organización.

Las comunidades nos han dicho Papá UNOCANC y mamá OMICSE, y cuando tenemos que estar solucionando los problemas estamos los dos. Muchas de las veces hemos caminado los dos... pero, sin embargo, nosotros hemos dicho claramente, también con el respeto. Porque más allá de todo, a quien ven, **el espejo para el resto de mujeres se supone que está bajo mi responsabilidad, y de la misma manera el respeto y el espejo que van a ver de la UNOCANC está bajo la responsabilidad del presidente**⁶⁰⁵.

5.14. Brechas entre mujeres

La OMICSE, a lo largo de casi cuatro décadas de historia, se había apoyado en los proyectos de desarrollo para crecer y fortalecerse. La OMICSE había logrado mediar entre los conflictos de violencia intrafamiliar al interior de las comunidades y su aporte se había revelado como fundamental para el movimiento indígena. Durante todos esos años, y a pesar las crisis del movimiento indígena y de la propia UNOCANC, las mujeres de base, como las socias del grupo de Quinte San Antonio, eran conscientes de formar parte de ese tejido más amplio que alimentaba una potente estructura:

[...] nosotras como estamos unidas y organizadas ya podemos hacer una marcha, y también, ahí hacemos un levantamiento indígena de todo Cotopaxi. Ya como somos de grupos, ya somos unidas, organizadas, ya podemos. Y así en una Asamblea de grupo decimos: “- Tal día vamos a ir a la marcha y tenemos que salir”. En eso, también sí nos ayuda bastante, si no hubiera habido esta organización no hubiéramos salido a participar también⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ Entrevista con Mireya J. en Planchaloma (15/06/2016).

⁶⁰⁶ Entrevista colectiva con las mujeres de Quinte San Antonio (16/06/2016).

Algunas de las dirigentes de la OMICSE habían ido ocupando progresivamente posiciones de poder en los ámbitos parroquiales y provinciales de Cotopaxi. Delia llegó a la presidencia del Movimiento Indígena de Cotopaxi; Anita logró ocupar la Secretaría del Gobierno Parroquial de Toacazo; y en febrero del 2023, la que había sido presidenta de la OMICSE durante los períodos de 2010 a 2019 alcanzó el cargo de Concejala Rural de Latacunga. Mireya declaraba en una entrevista lanzada desde su canal de Tik Tok⁶⁰⁷ que era la UNOCANC quien la había presentado como su candidata, mostrando una vez más la organicidad de ambas OSG⁶⁰⁸.

Las mujeres de los grupos de base eran muy conscientes de la clara distancia que existía entre las dirigentes y ellas: tanto por sus orígenes, sus experiencias de vida y sus trayectorias. En la mayoría de reuniones las mujeres de las organizaciones señalaban el acceso que los y las dirigentes habían tenido a recursos y privilegios.

A veces, la gente se ha renegado un poquito porque de a de veras hay personas que están más metidas en la política y con sus puestos. Entonces hay personas que nosotros hemos luchado, casi desde jovencitos, y hasta ahora somos así. Nadie ha habido quien apoye, si quiera ayudar, si quiera dar alguna beca para nuestros hijos. Lo que es vuelta para otros sí tienen becas. Y con esas becas, estudian y son grandes estudiados, son bien preparados, pero con becas ajenas.

Era el acceso que habían tenido los hijos e hijas para estudiar y formarse lo que más pesaba en las mujeres. Aunque hubieran accedido a cargos, como Mercedes, eso tampoco les había asegurado oportunidades. Eso había ido alimentando la sensación de que existía una gran brecha entre ellas.

Lo que es nosotros hemos estudiado a nuestros hijos, es con nuestra plata, con nuestro sudor, trabajando duro. Eso por ahí, a veces sí nos da un poco de sentimiento con la organización, con los dirigentes de la CONAIE también. A veces han entrado nuestra gente, **pero nunca han visto de a de veras, nunca han valorado a la gente pobre, pobre, pobre, sino por ahí se han dado las vueltas y por ahí para ellos han tenido becas, han sacado cuántas becas, y todos casi han llevado con becas, y son buenos estudiados en otros lados, y son estudiados con becas.**

Aunque la OMICSE había proveído de varios recursos a las mujeres de las comunidades para el estudio de sus hijos, a veces sentían que no compensaba con el

⁶⁰⁷ https://www.tiktok.com/@marthajava_concejalarural

⁶⁰⁸ Obligados por el sistema de cuotas (un 30 % de los cargos debían ser ocupados por mujeres) y por la necesidad de

esfuerzo que les suponía salir a los paros. Ellas ponían el cuerpo, pero los beneficios se repartían de manera desigual.

Claro, que en la escuelita [...] nos dio una pequeña ayudita, una pequeña ayuda que hasta ahora siguen dando, de 60 dolarcitos, si quiera para los útiles, [...] Entonces, por eso a veces sí han enojado, han salido de OMICSE también han salido algunas, de la UNOCANC también han salido algunos y están en otros lado también ellos por lo que de a de veras a veces sí tienen derecho de reclamar porque nosotros también hemos salido, y las compañeras, los compañeros han salido, en cualquier cosa hemos estado nosotros. Además, cuando era salir de las marchas era durísimo ir desde Lasso hasta dónde, de Machachi a dónde. Y en Quito, así mismo hemos llegado, cuantas bombas hemos sufrido, hemos tragado ese humo. Uf, lo que nosotros hemos andado en la UNOCANC tan sí es duro, pero a **veces no han reconocido como es de reconocer a todos, no.**

En el 2016, las mujeres de San Francisco reconocían sin embargo las grandes transformaciones que habían vivido en relación a su pasado, cuando habían comenzado a caminar como grupo, o si se comparaban con las mujeres que no estaban organizadas.

Existen comunidades que no dejan participar a las mujeres, no dejan valer las opiniones de las mujeres, todavía hay esos casos actualmente. Pero nosotras, en San Francisco, las mujeres hemos ganado mucho, no con violencias, no con malas actuaciones, sino conversando, participando, hemos estado atrás de ellos. Y como que nosotras también hemos ido metiendo fuerza para poder participar. Algunas mujeres somos socias legales de la comunidad. Entonces ahí nosotras tenemos voz y voto para participar, para discutir, decir cualquier cosa. Entonces ellos no nos pueden excluir, no nos pueden poner a un lado, porque somos socias y tenemos el espacio para participar⁶⁰⁹.

Poco a poco las mujeres habían dejado de hablar escondidas tras las chalinas y las bufandas, de “embufandarse”, como ellas definían muy gráficamente el acto de ocultarse. Habían creado espacios propios y autónomos para hablar, también habían entrado a ser las socias titulares y a ocupar distintos cargos en las dirigencias comunales, parroquiales y provinciales. Las mujeres de San Francisco ciertamente estaban en todos los espacios mixtos y participaban en la toma de decisiones. En las asambleas y reuniones de comunidad hablaban, exigían, opinaban. Y sorprendentemente, en las reuniones del grupo mujeres a veces llegaban los hombres como representantes de sus mujeres.

En la comunidad participamos hombres y mujeres en la reunión. Respetan la opinión de las mujeres en la sesión de los hombres, así como nosotros igual respetamos la participación de los hombres en nuestra reunión porque casi... en la mayoría de las

⁶⁰⁹ Entrevista a Elena S. en Toacazo (23/05/2016).

reuniones de la organización de mujeres llegan los esposos... por algunas situaciones algunos llegan ellos a representar, pero algunos llegan los dos. Vienen ellos también, a veces dicen: ‘- Vamos a ver cómo hacen la sesión las mujeres’⁶¹⁰.



⁶¹⁰ Entrevista a Elena S. en Toacazo (23/05/2016).

6. Conclusiones

El objetivo principal de la presente tesis ha sido evaluar los impactos que los proyectos de desarrollo han tenido en las vidas de mujeres quichuas del Ecuador a partir de un trabajo exploratorio sobre la relación de las mujeres indígenas con el aparato de desarrollo y del análisis de dos estudios de caso.

Antes de iniciar la tesis, ya había estado en las zonas a las que pretendía regresar: en Toacazo en el año 2004 y en Quisapincha en 1999. Las dos parroquias se encontraban en los Andes Centrales, separadas apenas por 60 km, pero con grandes diferencias entre ellas. Con la tesis el objetivo era regresar para comparar **los cambios que habían ocurrido en el arco de tiempo de más de una década** y extraer algunas **reflexiones a partir de sus historias divergentes**.

Desde finales de los años 90, me había sorprendido la presencia en Ecuador de una gran cantidad de programas de desarrollo destinados a poblaciones indígenas. Ni en México ni en Perú había observado tal despliegue de recursos. Pero, además, ante la situación de precariedad en la que se vivía en las comunidades, cabía preguntarse en qué medida los proyectos estaban ayudando a paliarla. En las dos zonas de estudio, desde la década de los 90 habían llegado proyectos específicamente para mujeres. Pero en Toacazo, existía una organización robusta de 20 grupos de mujeres que manejaba un fuerte discurso étnico y tenía una gran capacidad de movilización, mientras que en Quisapincha, en 1999 se habían conformado una comisión de la mujer y diferentes grupos femeninos que habían ido diluyéndose después de unos años.

Uno de los motivos que me habían llevado a elegir el tema tenía que ver con los imaginarios y los discursos que las mujeres habían levantado sobre el desarrollo en esos dos lugares. “Los proyectos” siempre aparecían en las **conversaciones que mantenía con las mujeres indígenas**. De hecho, a menudo se me tomaba como un agente de desarrollo y entonces, “¿qué iba a traer? ¿qué iba a dar?”, eran las preguntas que me “disparaban” a bocajarro y que ponían de relieve esa brecha entre mi situación y la de ellas, la profunda desigualdad que nos atravesaba y que

conectaba con la larga **historia de despojo** reactualizada bajo otros dispositivos y otros lenguajes.

La presencia masiva de ONG permeaba las expectativas de las mujeres y dibujaba un hermoso trampantojo. En ausencia de un Estado que garantizara las mínimas condiciones de vida, los proyectos aparecían como un maná que iba a llegar para formar microempresas, proyectos de turismo sostenible, parcelas productivas. También, desde los años 90, para las mujeres indígenas se prometían proyectos productivos y cajas solidarias para que desplegaran su experticia y eficiencia, talleres para reducir las desigualdades y la violencia de género, y formaciones para empoderarlas.

6.1. El viaje de la tesis

Para intentar encontrar respuestas a esas cuestiones busqué de partida engarzar una mirada macro -para ubicar el recorrido y el contexto en el que se desplegó el desarrollo enfocado a las mujeres indígenas en Ecuador- a una mirada micro que permitiera desgranar cómo se dio el despliegue de las acciones en lugares y tiempos concretos, escuchar de viva voz lo que tenían que contar las mujeres de sus experiencias.

Sorprendentemente, aunque existe mucha literatura sobre los efectos del desarrollo, son muy pocas las etnografías, los estudios a pie de comunidad y de larga duración, que se han acercado a las personas “beneficiarias” para ver qué estrategias han utilizado y escuchar sus opiniones sobre el desembarco del desarrollo. Menos, si cabe, son las que se han acercado a valorar las experiencias desde las mujeres. Eso sorprende, al menos, después de tantas y tan intensas intervenciones.

En ese largo recorrido que ha sido la tesis he realizado paradas en distintas estaciones. Algunas no estaban previstas, otras han sido más relevantes y largas de lo esperado. Describo a continuación el trayecto recorrido hilvanando algunos de los múltiples hilos que constituyen la trama de esta investigación.

6.2. Primer hilo

Para iniciar el recorrido tracé una breve genealogía de cómo y por qué habían llegado los proyectos de desarrollo a las zonas rurales indígenas en Ecuador. El Estado, ausente en las comunidades indígenas desde la proclamación de la República, había delegado a los ámbitos de los poderes locales la intermediación entre los asuntos públicos del Estado y los asuntos privados. Tanto en las comunidades de hacienda como en las comunidades libres, los indígenas eran administrados por la tríada del poder local -hacendados, tenientes políticos y curas- y “hablados” por intermediarios diversos, desde “tinterillos” a activistas de izquierda. Ese es el contexto en el que aparece por vez primera el desarrollo rural en las comunidades indígenas.

El presidente que “oficializó” la llegada del desarrollo a territorio indígena fue Galo Plaza, un hacendado ecuatoriano de la zona norte de la Sierra formado en los Estados Unidos. 1949 fue el año en que Harry Truman lanzó por primera vez a rodar el concepto de desarrollo como instrumento de expansión económica de los EEUU tras la II Guerra Mundial. Un año antes, en 1948, Galo Plaza fue nombrado presidente de Ecuador.

No es entonces casual que, en su propuesta por **modernizar y articular las economías campesinas rurales a los mercados internacionales**, Plaza impulsara programas de desarrollo rural. El más ambicioso de todos fue la Misión Andina del Ecuador (MAE), una de las piezas que integraba el Programa Indigenista creado por la Organización Internacional del Trabajo. Esta gran estrategia regional bebía del **indigenismo más clásico** y debía ejecutarse en 4 países andinos con el objetivo de **“integrar” a las poblaciones**. Las mujeres, a pesar de que no fueron contempladas ni en las propuestas iniciales ni en las evaluaciones, fueron agentes sumamente importantes en su ejecución y en su recepción. Fueron mujeres- monjas y trabajadora sociales- las que en nombre de la Misión entraron a las comunidades, y mediaron entre el dispositivo de desarrollo y las mujeres indígenas, con la idea de transformarlas en modernas y eficientes amas de casa. Si “domesticaban” a las mujeres, conseguirían que estas reprodujeran en sus familias y comunidades los nuevos *habitus*. Sin embargo, las mujeres indígenas no fueron agentes pasivos:

algunas se negaron explícitamente a participar; otras aprovecharon los recursos o los readaptaron según les convino; otras, simplemente los ignoraron.

6.3. Segundo hilo

Ese era el otro hilo a estirar. Cómo las mujeres indígenas habían dado respuesta a los intentos por ser redimidas y controladas a lo largo de la historia.

A partir de estudios históricos producidos durante los últimos años, encontré que las mujeres habían tenido desde la colonia papeles de fuerte resistencia más allá de la clase social o del estamento al que pertenecían. Las cacicas habían sido grandes **negociadoras entre** el mundo mestizo y el mundo indígena. Pero también había mujeres comerciantes que circulaban entre mercados citadinos y comunidades, mujeres que huían, engañaban o ignoraban los dispositivos de control de poblaciones, o mujeres liderando motines y revueltas ante los cobradores de impuestos y alcabalas.

Siguiendo esta estela, desde principios del siglo XX, campesinas indígenas se habían rebelado ante los abusos de las haciendas. Se organizaron, reclamaron, lideraron revueltas, fueron a pie hasta Quito... para demandar tierras, educación, justicia ante instancias gubernamentales. De entre todas ellas destacan dos lideresas: Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña. Dolores fue co-fundadora tanto del Partido Comunista de Ecuador como de su filial, la Federación Ecuatoriana de Indios. También, de manera pionera, abrió escuelas en comunidades indígenas para que los niños aprendieran a leer y escribir en quichua y en castellano. Una de las estrategias que estas lideresas utilizaron para impugnar la exclusión y el maltrato fue trabar alianzas con otras mujeres y hombres mestizos, de partidos políticos y sindicatos.

Con la Reforma Agraria (1964-1973) se produce el inicio del fin del universo hacendatario, basado en relaciones de dominación y explotación articulados a una sofisticada economía moral. Con la desaparición del huasipungo y la hacienda, la transformación de los escenarios rurales fue radical. Algunas tierras se repartieron a los huasipungueros, otras fueron vendidas u ocupadas, pero un gran porcentaje de ellas, las mejores y más fértiles, se mantuvo en manos de sus propietarios. Al quedar

liberada la mano de obra “cautiva” de las haciendas, se inició el gran éxodo migratorio de jóvenes campesinos hacia las zafras de azúcar, las piladoras de arroz, las plantaciones diversas en la costa y los trabajos en las ciudades, mientras las mujeres, en un primer momento, se quedaron en las comunidades rurales.

El Estado delegó en las primeras ONG de desarrollo rural la intermediación para el reparto de algunas tierras y la modernización de las nuevas unidades agrícolas. Como solo los hombres habían sido huasipungueros, las mujeres no fueron tenidas en cuenta por los proyectos enfocados a la mejora de la productividad de las tierras. Esas ONG pertenecían a la rama aperturista y renovadora de la Iglesia católica surgida tras el Concilio Vaticano II y la reunión de Obispos de Medellín y que apostaba por un trabajo comprometido con la transformación de las poblaciones más empobrecidas y marginales del país, especialmente con los indígenas.

La Iglesia había sido, paradójicamente, gran propietaria de haciendas serranas y eran los párrocos de los pueblos quienes ejercían -junto a los hacendados y cierta clase pueblerina- el dominio sobre las poblaciones indígenas a través de las fiestas, los compadrazgos y la imposición de obligaciones y servicios.

Monseñor Proaño, “el Obispo de los pobres”, era la figura más representativa de la Teología de la Liberación en Ecuador. Desde la Diócesis de Riobamba inició un trabajo pastoral enfocado a los indígenas, donde las mujeres tuvieron un papel importante. Con la alfabetización, la creación de radiocabinas en las comunidades y los grupos de catequesis, entre otras iniciativas impulsadas desde esa Iglesia cuestionadora, se abrieron espacios que permitieron a los indígenas autovalorizarse y tomar conciencia política. Algunas mujeres llegaron a ser catequistas, alfabetizadoras, reporteras o locutoras de radio. Algunas Hermanas lograron abrir pequeños grupos donde además de incipientes proyectos de desarrollo, las mujeres indígenas empezaron a hablar de temas propios.

También el protestantismo hizo su aparición a partir de los años 70 de la mano de agentes pastorales que visitaban las comunidades y de los propios comuneros. Muchos jóvenes migrantes habían vivido procesos de conversión en la costa o en las ciudades, en tanto las nuevas formas religiosas valorizaban su cultura y les ofrecían

un refugio en los mundos hostiles de la ciudad. Los nuevos conversos, a su regreso a sus comunas, llevaron nuevas ideas de progreso económico y de modernidad. Las mujeres empezaron a tener un rol protagónico en los coros y en las asambleas religiosas. La llegada de Visión Mundial instauró por primera vez en la zona un modelo basado en la donación y la “minga colectiva”, pero también otorgó agencia a los comuneros nombrando a promotores y promotoras que atendían los problemas de salud y educación.

Todos esos procesos encabalgados a lo largo de unas pocas décadas -la vinculación a partidos de izquierda durante la época de las haciendas, la formación como alfabetizadores y como reporteros de radio, la participación como promotores de Visión Mundial, la gestión de los primeros proyectos de desarrollo rural tras la Reforma Agraria- alimentaron el surgimiento de una vanguardia intelectual que, con el paso de los años y la transformación del escenario social, pasaría a transitar de las reivindicaciones campesinas a las demandas de reconocimiento.

Durante todos esos años, las mujeres no salieron a emigrar como los hombres, ni tuvieron las mismas experiencias de acceso a educación, a liderazgos en las OSG, a los primeros proyectos de desarrollo, aunque algunas encontraron resquicios para ir fogueándose como lideresas y cuestionar las desigualdades al interior de las comunidades.

6.4. Tercer hilo

La creación de OSG fue clave para la configuración de plataformas indígenas de ámbitos provinciales y nacionales. Esa tupida red organizacional que recorría el territorio permitió que los indígenas organizaran levantamientos que impugnaron la larga historia de discriminación, a la vez que articularon el malestar social de amplios sectores del país tras dos décadas de ajuste estructural.

Ese tejido asociativo que cristalizó en cooperativas, asociaciones, comunidades... fue un formidable agente de mediación para las ONG de desarrollo que inundaron las comunidades indígenas de la sierra de proyectos a partir de los años 80. La

denominada “década perdida” fue fruto de la crisis económica que asoló el país, pero para el mundo de las ONG fue una “década ganada”.

Las mujeres indígenas buscaron, desde el inicio, la manera de posicionarse en un movimiento que había transitado hacia demandas de reconocimiento identitario y que, por tanto, necesitaba mantener una imagen homogénea que ancló en ciertos esencialismos culturalistas. Al principio, las dificultades y obstáculos fueron fuertes. Nina Simbaña y Blanca Chancoso, dirigentes de peso en el movimiento indígena nacional y con gran proyección internacional, abrieron caminos nuevos, pero no hicieron un plegamiento explícito desde y para las mujeres, en tanto eran conscientes que eso podría debilitar la unidad colectiva.

Las mujeres buscaron otras estrategias para ir poco a poco abriendo espacios en las organizaciones indígenas, como las secretarías de la mujer, que fueron instancias dependientes de las organizaciones mixtas, pero con poca capacidad de incidencia. La Escuela para Dirigentes Dolores Cacungo fue una iniciativa que, desde el propio movimiento indígena de ECUARUNARI, formó a cuadros de mujeres para ser lideresas. Durante los años 90 hubo un intento de organización exclusiva de mujeres indígenas, el Consejo Nacional de **Mujeres** Indígenas del **Ecuador (CONMIE)**, que fracasó por los desencuentros entre mujeres y hombres, pero también entre las propias mujeres.

Al final, la opción de las mujeres indígenas fue avanzar paso a paso desde dentro - en comunidades y organizaciones mixtas- para ganar espacios de participación sin producir rupturas con los hombres. “Caminando juntos”, como repetían las mujeres.

Frente a este escenario, las políticas multiculturales se hicieron presentes en el país durante la década de los 90. No es casual que aparecieran cuando el movimiento indígena se rebelaba contra las medidas de ajuste dictadas por el FMI. Fruto de esas políticas, fue el desembarco de proyectos destinados a potenciar el desarrollo “con identidad”. En Ecuador, el mismo Banco Mundial desplegó un programa exclusivo para poblaciones indígenas neutralizando, con una lluvia de recursos a repartir entre las distintas OSG, su potencial “peligro” desestabilizador.

En esos mismos años, las mujeres indígenas que habían sido ignoradas en los proyectos de desarrollo rural hasta bien entrados los años 80, se convirtieron en “sujetos estrellas” para la cooperación. Ellas estuvieron en el cruce de intereses del aparato de desarrollo que, por un lado, priorizaba a los indígenas desde los programas de desarrollo con identidad y, por otro, a las mujeres desde los reclamos del feminismo liberal que en los años 90 exigía su participación en el desarrollo, ignorando su aportación histórica para el mantenimiento y la reproducción de la vida, también la de las comunidades indígenas.

Así, cuando las mujeres de la OMICSE iban a visitar las oficinas de OXFAM Intermón en Quito, su director les instaba a que se vistieran “como indígenas”, a que recuperaran su identidad, como si esta hubiera estado guardada en el fondo de un armario y ahora pudiera sacarse para ser exhibida de forma explícita. Las mujeres indígenas, convertidas en “las más indias”, eran encapsuladas en su “cultura”. Para algunas ONG y miembros de las OSG ellas eran el resguardo de la identidad, un último bastión que debía preservarse ante la disolución del mundo rural frente a los embates del neoliberalismo. En cambio, desde el feminismo las mujeres indígenas se sentían cuestionadas por no impugnar la violencia de sus compañeros, incluso por enmascararla bajo la defensa de utópicas relaciones de complementariedad.

Pero... ¿cómo habían actuado las mujeres en los lugares concretos? ¿Cómo se habían producido en Quisapincha y en Toacazo esas negociaciones?

6.5. Quisapincha:

En Quisapincha los indígenas vivieron en comunidades libres⁶¹¹ desde la colonia, aunque eso no les libró de estar sometidos a fuertes relaciones de dominio bajo los curas y tenientes políticos. Frente a esa discriminación, especialmente en las comunidades de la zona alta, se construyeron férreas resistencias: nadie de fuera podía entrar sin su consentimiento. Incluso cuando salieron los primeros migrantes y regresaban “cambiados”, estos eran fuertemente cuestionados si querían

⁶¹¹ Salvo algunos comuneros que habían trabajado como peones o huasicamas en haciendas de las zonas media y baja que con la Reforma Agraria habían sido parceladas y vendidas.

introducir mejoras. Esa “cerrazón” hacia cualquier idea de cambio había sido la estrategia seguida para defenderse del dominio de los mestizos del centro poblado y de cualquier agente del Estado o institución.

Poco a poco, la migración, el surgimiento del movimiento indígena de Tungurahua, la llegada de las primeras ONG, la apertura de la carretera que conectó las comunidades de altura al centro parroquial, provocaron grandes cambios en Quisapincha. Entre los más importantes, la toma de conciencia de esa “marginalidad”, pero también la de pertenencia a un colectivo que trascendía los límites de Quisapincha.

A inicios de los 90 se legalizó finalmente la Organización de Segundo grado, la COCIQ. Las grandes diferencias entre los y las indígenas de las tres zonas (media, baja y alta) continuaban, pero el paraguas de la OSG sirvió para cobijar a todos los indígenas de la zona bajo la identidad compartida de los “Kisapincha”. Esa identidad fue reforzada por la llegada de proyectos de desarrollo. Un ejemplo de eso fue la elaboración del Plan de Desarrollo Local. Los técnicos eran indígenas de la zona baja, ya universitarios, mientras que la organización de las comunidades era liderada por los históricos dirigentes de las zonas medias y altas.

La legalización de la OSG fue relativamente tardía en Quisapincha y coincidió con la llegada de PRODEPINE y de proyectos para la creación de grupos y cajas solidarias de mujeres. Eso implicó que las comunidades de la zona alta, en tanto “más indígenas” que las demás, capitalizaran las intervenciones en detrimento de la zona baja. Esa situación provocó también entre los mestizos del centro parroquial la sensación de abandono. Ahora eran los indígenas de altura los atendidos por el desarrollo, mientras que a ellos se les daba la espalda. Además, eran los indígenas quienes ocupaban todos los cargos del poder local (tenencia política y gobierno parroquial) trastocando todas las concepciones y fronteras, creando la sensación de “un mundo al revés”.

Inicialmente se formó una comisión de la mujer y varios grupos femeninos. Azuzadas por los hombres para organizarse por los recursos que obtendrían, las jóvenes pensaron que con esas experiencias organizativas iban a abrirse grandes

cambios para ellas. Para empezar, los proyectos les ofrecieron la posibilidad de acceder a formación y capacitación. También la oportunidad de salir a otras zonas del país, perder el miedo a hablar para participar poco a poco en las asambleas comunales, incluso ocupar alguna dirigencia. Pero las diferencias entre las mujeres de las tres zonas, la ausencia de fuertes liderazgos femeninos y el impulso de los hombres en la organización de los grupos de mujeres para la cooptación de sus recursos impidieron que se creara un colectivo de mujeres con objetivos comunes.

Quisapincha, junto a otras comunidades del noroeste de Tungurahua, ha sido históricamente una de las parroquias más pobres de la provincia. Eso provocó desde muy temprano la necesidad de buscar estrategias vinculadas a las migraciones, al trabajo asalariado o, para las zonas más remotas, el trabajo de mujeres y niños en la venta ambulante o pidiendo caridad en las grandes ciudades.

Las mujeres de la zona media y baja empezaron a trabajar desde los años 90 como *chomperas* para los maestros del centro parroquial o de Ambato y combinaban ese trabajo con las tareas agrícolas en los terrenos propios, la venta de sus productos en los mercados o el trabajo asalariado por jornadas en plantaciones cercanas.

Los índices de pobreza y la necesidad de preservar los páramos -explotados por las acuciantes necesidades de recursos- provocaron que las ONG siguieran trabajando en la zona. Mientras tanto, la dirigencia del Pueblo Kisapincha siguió en manos de los hombres, aunque las mujeres fueron ocupando cada vez más los cargos en las comunidades. Ellas eran las que ejecutaban la mayoría de acciones de desarrollo, sin embargo, la ONG que seguía trabajando en terreno, CESA, descartaba trabajar específicamente con ellas.

Así, por ejemplo, el único grupo activo de mujeres que existía en Condezán era ignorado por todos los agentes que promovían el desarrollo en la zona. Curiosamente, ese grupo mostraba cómo las mujeres intentaban con el proyecto de cuyeras complementar sus ingresos como agricultoras y *chomperas*.

Después de dos décadas, las mujeres en Quisapincha tenían pocas opciones. O multiplicar sus estrategias para conseguir los recursos necesarios para vivir, o salir a migrar. Las dificultades eran tan intensas que muchas mujeres se habían

endeudado enlazando una extensa cadena de pequeños créditos gracias a la flexibilidad y facilidad que otorgaban las cooperativas de ahorro y crédito para financiar su subsistencia. Esas experiencias crediticias servían para poder comprar insumos básicos para seguir trabajando como *chomperas*, agricultoras, o en el caso del único grupo de la zona, la Merced de Condezán, para mantener el proyecto colectivo de cuyeras.

Al volver la vista atrás, las mujeres rescataban que los proyectos de desarrollo les habían abierto oportunidades, pero estas habían sido insuficientes para lograr revertir su situación económica. Sí habían servido para “descubrir” que tenían derechos, poder hablar sin miedo y conocer a otras mujeres, también las propias compañeras de Quisapincha.

Sin embargo, las acuciantes necesidades económicas les habían obligado a dejar de participar en los grupos de mujeres. No había tiempo ni, para la mayoría de ellas, ganancias. Sí era el caso, por ejemplo, de María Elena que tenía un deseo fuertísimo de formarse y que había encontrado en los proyectos y en los trabajos como promotora una opción para ello. En el caso de Diana, los proyectos habían servido para trazar una anómala trayectoria como lideresa. Pero para ello, había contado con el apoyo familiar: inicialmente de su padre, después de su marido.

Las hijas de las mujeres que habían participado en los incipientes grupos de mujeres veían los proyectos de desarrollo como algo muy lejano en el tiempo. Sus proyecciones ahora pasaban por migrar o ser profesionales en las exitosas cooperativas de crédito.

Sus madres, en un esfuerzo por revertir su situación y la de sus hijas, habían participado en los años anteriores en proyectos y ejercieron como incipientes dirigentes. Las tareas que dejaban de hacer pasaron a ser responsabilidad de sus hijas porque no había nadie más que las sustituyeran. Así, acabaron repitiendo con sus hijas lo que ellas justamente querían transformar. En Quisapincha, las mujeres indígenas ensayaron entonces otras estrategias por fuera de los proyectos de desarrollo. En las zonas baja y media, iniciaron desde finales de la década de las 90 trayectorias migratorias hacia los Estados Unidos, que luego se extendieron también

hacia la zona alta. Las que se quedaron, combinaron el trabajo de *chomperas* con el de agricultoras, cuyeristas y las más jóvenes, si podían estudiar, se formaban en contabilidad, administración de empresas, ingeniería comercial, etc.

El triunfo de Diana Caiza para ocupar la alcaldía de Ambato, en febrero del 2023, marca esas nuevas trayectorias. Diana es la primera alcaldesa de Ambato que es campesina, mujer e indígena. Originaria de Chibuleo, tiene el título de ingeniera comercial y una maestría en Administración de Organizaciones de la Economía Popular y Solidaria⁶¹². Está casada con el fundador y gerente de la exitosa Cooperativa de Ahorro y Crédito Chibuleo, Rodrigo Llambo. El apoyo de los sectores rurales y urbano marginales fue decisivo para alcanzar la alcaldía a Diana que ha manifestado abiertamente que su objetivo es luchar contra el machismo y el racismo. En unas declaraciones a Ecuavisa, Diana Caiza afirmaba que su cargo era “un logro muy importante para el sector indígena, para el sector campesino, para las mujeres, principalmente para las mujeres, porque muchas de las veces nos han negado estos espacios por ser precisamente mujeres”⁶¹³.

6.6. Toacazo

El colectivo de la OMICSE muestra una historia totalmente diferente al de las mujeres de Quisapincha. A diferencia de Quisapincha, de comunidades libres, la mayoría de los indígenas de Toacazo habían vivido como huasipungueros, arrimados o yanaperos en diversas haciendas de las tierras altas de Toacazo, cuya administración mostraba situaciones de lo más diversas.

La posterior Reforma Agraria fue también desigual. Algunos campesinos compraron los predios que habían trabajado; otros, accedieron a pequeños lotes por cesión; otros vieron como las haciendas donde vivían se resistían a su disolución, así que en algunas ocasiones optaron por reclamar a través de demandas, en otras organizaron luchas y tomas, pero en cualquier caso fueron procesos que se alargaron en el tiempo, muchas veces sin éxito.

⁶¹² Su tesis de maestría trataba justamente de la responsabilidad social de las cooperativas

⁶¹³ <https://www.ecuavisa.com/noticias/ecuador/dia-de-la-mujer-diana-caiza-la-primera-mujer-indigena-en-dirigir-ambato-en-202-anos-II4569280>

La OMIKSE, como la organización de segundo grado de la zona, la UNOCANC, surgió de los descendientes de los ex huasipungueros de la hacienda de Cotopilaló que lograron, en apenas unas décadas y por la confluencia de distintos procesos, convertirse en la vanguardia del movimiento indígena de Cotopaxi y de Ecuador.

Después de la Reforma Agraria, la hacienda Cotopilaló había sido traspasada a la curia de Ambato que, a su vez, puso en manos de la ONG CESA su gestión para intentar convertir los antiguos predios en cooperativas rentables y productivas.

Ese apoyo fue destinado a un grupo de campesinos muy concreto que, gracias a los insumos obtenidos, fueron tejiendo un sólido tejido asociativo que desembocó en la creación de la UNOCANC en 1984. Cabe destacar que la creación de la OSG se hace bajo los cimientos de la ayuda al desarrollo y, por tanto, basa su lógica en el “proyectismo”.

La OMIKSE nace del mismo proceso organizativo y del mismo manantial que la UNOCANC (son las hermanas, esposas, parientes de los dirigentes de la UNOCANC) y, por tanto, bebe de sus mismos claroscuros.

Durante esos mismos años ese grupo de jóvenes vivieron otros procesos en los que se formaron como alfabetizadores y alfabetizadoras, se formaron como reporteros de radiocabinas, tomaron parte de talleres con Monseñor Proaño. Todas esas experiencias les ayudaron a fortalecer su conciencia identitaria.

Por un lado, la OMIKSE sirvió desde su creación para aumentar el capital organizativo de la UNOCANC, fidelizando a las mujeres de los grupos y aumentando los recursos para fortalecer la organización. Pero también, y no menos importante, la OMIKSE surgió para confrontar las experiencias de violencia y de discriminación que las mujeres de la UNOCANC vivían al interior del hogar y en sus comunidades, pero también en la propia organización.

Su nacimiento es un punto de inflexión en relación al maltrato que las mujeres vivían. Así que cuestionaron frontalmente a sus compañeros de puertas adentro, pero hacia fuera mantuvieron un discurso que minimizaba esa violencia. Así, la historia de la líder más carismática de la organización, Delia, muestra en su experiencia vital esas ambivalencias y negociaciones. Confronta la violencia desde

el espacio comunal, la asume desde el espacio doméstico y mantiene la defensa de la cultura indígena como igualitaria ante, por ejemplo, las feministas.

Como referente para las mujeres de la organización de mujeres OMICSE, socia de la OSG mixta UNOCANC o como presidenta del MICC, Delia debe calibrar sus roles según sus distintas pertenencias.

La OMICSE hizo un uso estratégico de los recursos del desarrollo. Por la experiencia de la UNOCANC sabía lo importante que eran las alianzas y la capacidad de movilización. Por ello, aceptaban a mujeres mestizas de barrios y comunidades que no se definían como indígenas, o de zonas que iban más allá de sus límites. También sabían que los proyectos habían de proveer, de ofrecer cosas para que las mujeres se movilizaran. Constantemente apelaban a ese “dar” para que las mujeres de base respondieran, viajaran y entregaran su tiempo a la organización.

Pero las mujeres de las comunidades remontadas y alejadas de la órbita de poder de la UNOCANC eran muy conscientes de las grandes diferencias entre unas y otras, del acceso privilegiado a recursos y formaciones de las dirigentes de la OMICSE. Sin embargo, para ellas también la organización había dado ganancias: salir de casa, recursos en contexto de crisis y la posibilidad de recibir formaciones o algún cargo de promotora. También, y no menos importante, sentirse parte de un colectivo. La participación de las mujeres en los grupos les había llevado a vivir a veces situaciones de violencia por parte de sus esposos, pero las mujeres habían podido negociar su participación y controlar la violencia gracias a los beneficios que obtenían por participar en los grupos. Un caso ejemplar lo constituía el proyecto de cuyeras que había inundado de “nuevas construcciones” las comunidades de las comunidades y habían cambiado la percepción de muchos hombres ante la participación de las mujeres.

Si las mujeres de Quisapincha habían desestimado los proyectos de desarrollo por los escasos beneficios que estos les comportaban, para las mujeres de Toacazo estos les habían ofrecido ganancias en distintos planos. Para los grupos cercanos al núcleo de poder, eran recursos a movilizar en tiempos de levantamientos o de elecciones. Para las mujeres de las comunidades era saber que se podía contar con una organización que les podía otorgar algún tipo de protección.

La distancia que la OMICSE se imponía hacia el feminismo era la misma que muchas mujeres indígenas en Ecuador y en América Latina mantenían con un movimiento con el que no lograban sintonizar.

Durante el diálogo que la líder de la OMICSE sostuvo con Silvia Federici en la FLACSO, las preguntas del público cuestionaron a la dirigente su postura distante con el feminismo, por la poca contundencia en denunciar la violencia en las comunidades y por la aplicación de la justicia indígena, muchas veces contraria a las mujeres. En ese escenario, rodeada de académicas y feministas, no era fácil defender su postura.

6.7. Punto final

Para las promotoras y participantes en los proyectos de desarrollo en Quisapincha, como Leonor, María Elena, Diana o Manuela, los proyectos de desarrollo fueron sobre todo útiles para acceder a capacitaciones, espacios donde aprender a manejarse con el castellano, formarse específicamente en áreas de conocimientos como la salud, la educación o las técnicas agropecuarias, y desarrollar capacidades que consideraban indispensables para moverse en el mundo urbano: hablar en público, expresar sus opiniones, saber negociar con personas de instituciones públicas.

Como señalaban siempre, fue el acceso a la educación y la capacitación lo que les permitió contrarrestar la discriminación y el abuso que sentían como mujeres, indígenas y campesinas en sus comunidades, pero también para salir hacia afuera con más seguridad y perder el miedo.

Los proyectos las sobrecargaron de trabajo y les obligó a abandonar el cuidado de sus hijos y, en algunos casos, sus hijas las tuvieron que suplir en sus tareas restándoles oportunidades de estudiar precisamente a ellas. Así que rápidamente desestimaron seguir participando en los proyectos de desarrollo. Sus infinitas y múltiples tareas no les permitieron dedicar tiempo a reuniones, talleres, etc. Las actuales dirigentes en Quisapincha, salvo Diana que viene de esas jóvenes formadas al calor de los proyectos de desarrollo, son jóvenes profesionales que han estudiado

y se han formado en la universidad, que aspiran a trabajar en cooperativas y que aúnan trayectorias políticas a recorridos profesionales de éxito.

Si inicialmente la participación de las mujeres en los primeros proyectos de desarrollo corrió paralela a la ocupación de cargos en los espacios comunales, ahora son otros los caminos que las mujeres transitan para conseguir mejores oportunidades.

En cambio, en Toacazo la organización de mujeres se ha mantenido todos estos años supeditada a los proyectos de desarrollo. A pesar del cansancio organizativo y de la retirada de las agencias de desarrollo, la OMICSE ha seguido buscando fondos para mantener el frágil tejido organizativo que, sin embargo, ha logrado sostener los levantamientos en el nuevo ciclo político. Además, las mujeres fogueadas en las dirigencias de la organización han empezado a ocupar espacios de poder tanto en la parroquia de Toacazo, como en ámbitos provinciales.

Para unas y otras los recursos de desarrollo han estado supeditados a sus proyectos vitales y a los mismos objetivos: impugnar la desigualdad y la violencia que viven en tanto campesinas, obreras, indígenas y mujeres.



Foto: Jordi R. Renom

Listado de siglas

AECID	Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
CAAP	Centro Andino de Acción Popular
CARE	Cooperative for Assistance and Relief Everywhere
CEAS	Centro de Estudios y Acción Social
CEDHU	Comisión Ecuménica de Derechos Humanos
CEDIME	Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CESA	Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas
CIA	Central Intelligence Agency
COCIQ	Corporación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha
CODEMU	Corporación de Desarrollo de la Mujer
CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CEDOC	Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONMIE	Consejo Nacional de Mujeres Indígenas de Ecuador
CONPLADEIN	Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros
CTAL	Confederación de Trabajadores de América Latina
DAWN	Development Alternatives with Women for a New Era
DRI	Desarrollo Rural Integral
ECUARUNARI	Ecuador Runakunapak Rikcharimuy
ERPE	Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador
FAO	Organización Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
FEINE	Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas de Ecuador
FEPP	Fondo Ecuatoriano Populorim Progreso
FIMI	Foro Internacional de Mujeres Indígenas
FMI	Fondo Monetario Internacional
FMPLPT	Fondo de Manejo de Páramos y Lucha contra la Pobreza de Tungurahua
FODERUMA	Fondo de Desarrollo Rural para el Sector Rural Marginal
GAD	Gobierno Autónomo Descentralizado
IEAG	Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía
IEDECA	Instituto de Ecología y Desarrollo de las Comunidades Andinas
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía
IIAG	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
ILO	International Labour Organization
INDAP	Instituto de Desarrollo Agropecuario

INEC	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de Ecuador
KIPU	Pueblo de Kisapincha
KNH	Kinder Not Hilfe
MA	Misión Andina
MAE	Misión Andina en Ecuador
MECIT	Movimiento de Estudiantes Campesinos Indígenas de Tungurahua
MED	Mujeres en el Desarrollo
MICC	Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi
MYD	Mujeres y Desarrollo
NNUU	Naciones Unidas
OEA	Organización de los Estados Americanos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMICSE	Organización de Mujeres Indígenas Sembrando Esperanza
OMS	Organización Mundial de la Salud
OMU	Organización Mujeres de la UNOCANC
ONG	Organización No Gubernamental
ONGD	Organizaciones no gubernamentales para el desarrollo
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OSG	Organización de Segundo Grado
PIA	Programa Indigenista Andino
PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
PRODEPINE	Programa de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador
PROMUSTA	Proyecto Manejo del Uso Sostenible de Tierras Andinas
PRONADER	Programa Nacional de Desarrollo Rural
SAC	Cooperativa y Ahorro y Crédito Indígena
SEDRI	Secretaría de Desarrollo Rural Integral
UCIQ	Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha
UNESCO	Organización Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNOCANC	Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi
UNOCANT	Unión de Organizaciones Campesinas del Norte del Tungurahua
USAID	Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional
USAID	Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo
WAD	Women and Development
WID	Women in Development
AMJUPRE	Asociación De Mujeres de Juntas Parroquiales y Rurales del Ecuador
SENPLADES	Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
CEDAW	Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer

Bibliografía

Abu-Lughod, L. (2006). "Interpretando la(s) cultura(s) después de la televisión: sobre el método. En *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. N° 24: 119-141. Quito: FLACSO.

Acebey, D. (1985) ¡Aquí también Domitila! México: Siglo XXI Editores.

Acevedo, S. (2020). "Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano: Tendencias conceptuales y líneas de acción". En *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo*. Monzón, A. S. (Comp.): 359-403. Buenos Aires: CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwx2km.1> (Última visita 15/09/2022).

Aguilar, Y.E. (2021). *Tëxytyëjk. La política de verdad y las mujeres indígenas*. <https://elpais.com/mexico/2021-10-03/texytyejk-la-politica-de-verdad-y-las-mujeres-indigenas.html>

Aguinaga, M. Mokrani, D, Santillana, A. Lang, M. (2012). "Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo". En *Más allá del Desarrollo*. Grupo permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Lang, M. y Mokrani, M. (Comp.): 55-82. Quito: Fundación Rosa Luxemburg /Abya Yala [http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas alla del desarrollo.pdf](http://www.rosalux.org.mx/docs/Mas%20alla%20del%20desarrollo.pdf) (Última visita 20/10/2022).

Aimacaña, S.J. (2022). *Una historia social de Radio Latacunga La voz de un pueblo en marcha, 1976 – 1994 Comunicación católica, organización indígena y persecución política*. Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8603/1/T3764-Aimacaña-Una%20historia.pdf> (Última visita 15/03/2022).

Andrade, S. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: FLACSO.

Ayala Mora, E. (2014). *Historia, tiempo y conocimiento del pasado. Estudio sobre periodización general de la historia ecuatoriana: una interpretación interparadigmática*. Quito: Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar.

Barba, D. y Vera, M.P. (2022). "El nacimiento de la Antropología académica y aplicada en Ecuador: una mirada a la institucionalización de la Antropología Sociocultural (1940-1960)". *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*. N° 114: 237-270. <http://www.revistapuce.edu.ec/index.php/revpuce/article/view/460/369> (Última visita 20/03/2023).

Barrig, M. (2001). *El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena*. Buenos Aires: CLACSO.

Becker, M. (2003). "Race, Gender and Protest in Ecuador", en *Work, Protest and Identity in Twentieth-Century Latin America*. N° 26: 125-142. Jaguar Books on Latin America. Wilmington, Scholarly Resources.

Becker, M. (2007). "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. N°: 27: 135-144. Quito: FLACSO. <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.27.2007.193> (Última visita: 15/12/2022).

Benería, L. Sen, G. (1982). "Acumulación, reproducción y el papel de la mujer en el desarrollo económico: Una revisión a Boserup" en *Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe. Vol. II: Las trabajadoras del agro*. León, M. (Ed.): 23-38. Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población.

Bernal, G. (2004). "Dolores Cacuango y el origen de la patria: semilla para la kichi-wización del mundo." En *Mujeres y nacionalismos en América Latina*. De la Independencia a la nación del nuevo milenio. Gutiérrez Chong, N. (Coord.): México: UNAM.

Bretón, V. (1999). "Del reparto agrario a la modernización excluyente: los límites del desarrollo rural en América Latina". En: *Los límites del desarrollo. Modelos "rotos" y modelos "por construir" en América Latina y África*, Bretón, V, García, F, Roca, A. (Eds.): 269-338. Barcelona. Icaria e Institut Català d'Antropologia.

Bretón, V. (2000). *El "desarrollo comunitario" como modelo de intervención en el medio rural*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.

Bretón, V. (2005). "Los paradigmas de la 'nueva' ruralidad a debate: el proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador." *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. N° 78: 7-30. <https://doi.org/10.18352/erlacs.9669> (Última visita: 8/01/2023).

Bretón, V. (2009). "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnografía". En *Repensando los movimientos indígenas*. Martínez Novo, C. (Ed.): 69-121 Quito: FLACSO.

Bretón, V. (2012). *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO/Abya Yala/Universitat de Lleida/GIEDEM Antropología e Historia.

Bretón, V. (2022) *Indianidad evanescente en los Andes de Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador / GIEDEM-Universitat de Lleida. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/59465.pdf> (Última visita 23/03/2023).

Bretón, V., Kingman, E. (2016). "Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes". En *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* N° 22 (2): 235-252. <https://doi.org/10.1111/jlca.12216>

Bretón, V., Martínez Novo, C. (2015). "Políticas de reconocimiento neoliberales y posneoliberales en Ecuador: continuidades y rupturas". *Quaderns-E de l'Institut Català d'Antropologia*. N°: 25-49. <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/308756/410722> (Última visita: 12/08/2022).

Bretón, V., Palenzuela, P. (2016). "Desarrollo y colonialidad: una epistemología para el análisis crítico del desarrollismo". *Revista Andaluza de Antropología*. N°: 10. <https://doi.org/10.12795/RAA.2016.10.07> (Última visita: 15/03/2023).

Bretón V., Vilalta M. J. (Eds) (2017). *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*. Barcelona: Editorial Icaria.

Bulnes, M. (1990). *Me levanto y digo, tres testimonios de mujeres quichuas*. Quito: Editorial El Conejo.

Burgos, H. (1970). *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Cabezas, A. (2012). *Mujeres indígenas constructoras de región: desde América Latina hasta Abya Yala*. *Revista Internacional* N° 6. (Año 4. Marzo).

Centro María Quilla (1992). *Protagonismo de la mujer en el levantamiento indígena*. Quito. Red de Educación popular entre Mujeres. Friedrich-Naumann-Stiftung.

Cervone, E. (Ed.) (1998). *Mujeres contracorriente: Voces de líderes indígenas*. Quito: CEPLAES y Fondo para la Equidad de Género.

Cervone, E. (2002). "Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes". En *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. Montoya, R., L. J. Frazier, y J. Hurtig (Eds.): 179-196. New York: Palgrave Macmillan.

Clark, K. (2001). "Género, raza y nación: La protección a la infancia en el Ecuador (1910 - 1945)". En *Estudios de género*. Herrera, G. (Ed.): 197-210. Quito: FLACSO/ILDIS.

Clark, K. (2008). "Raza 'cultura' y mestizaje en el primer censo de Ecuador", En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Marisol de la Cadena (Ed.): 149-171.

Coba, L., Herrera, G. (2013). "Presentación del Dossier: Nuevas voces feministas en América Latina: ¿continuidades, rupturas, resistencias?" *Íconos. Revista De Ciencias Sociales* N° 45: 17-23. Quito: FLACSO. <https://doi.org/10.17141/iconos.45.2013.3103> (Última visita: 24/03/2023).

COCIQ (1999). Plan de Desarrollo Local.

Comas d'Argemir, D. (2017). "El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados". *Quaderns-E De l'Institut Català d'Antropologia* N° 2 (2): 17-32. <https://raco.cat/index.php/QuadernsEICA/article/view/333109> (Última visita 10/03/2023).

CONAIE (2012). Proyecto político para la construcción del Estado plurinacional. Propuesta desde la visión de la CONAIE. <https://conaie.org/2015/07/21/proyecto-politico-conaie-2012/> (Última visita: 22/01/2022).

Coronel, R. (2002). "Poder cacical femenino en la sierra centro-norte de la Audiencia de Quito, 1780-1810", ponencia presentada al primer encuentro de LASA sobre Estudios ecuatorianos. Quito.

Coronel, R. (2015). "Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder". *Procesos. Revista Ecuatoriana De Historia*. N°: 9-39. <https://doi.org/10.29078/rp.v1i42.567> (Última consulta: 13/10/2022).

Coronel, V. y Salgado, M. (2006). *Galo Plaza Lasso: un liberal del siglo XX: democracia, desarrollo y cambio cultural en el Ecuador*. Quito: Museo de la Ciudad.

Crain, M. (2001). "La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito." En Herrera, G. (Ed.) (2000). *Estudios de género*. Quito: FLACSO/ILDIS.

Cumes, A. (2009). "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Pequeño, A. (Comp.): 29-52. Quito: FLACSO/Ministerio de Cultura del Ecuador.

Cumes, A. (2012). "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario Hojas de Warmi* N° 17: 1-16. Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291/151201> (Última visita: 15/09/2022).

Cunin, E. (2021). "¿Hacia un indigenismo sin indígenas? Encuentros y desencuentros entre el Instituto Indigenista Interamericano y las organizaciones internacionales (UNESCO, OIT)". *Revista De Historia* N° 83: 55-80. <https://doi.org/10.15359/rh.83.3> (Última consulta: 15/06/2022).

Cuvi, M. (1992) "Las mujeres en el discurso y la práctica estatal en los años 80", en *Entre los límites y las rupturas. Las mujeres ecuatorianas en la década de los 80*. Quito: Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional/CEPLAES.

Cuvi, M. (2000). "Mujeres, género y feminismos: una mirada desde la otra orilla". En *Mujer, Participación y Desarrollo*. Cuvi, M., Hurtado, O., Larrea, S., Vega, S. Quito. CORDES- CEDIME.

Cuvi, M. (2004). Publicaciones feministas en el Ecuador: Caracola y el ágora de las mujeres. En *Estudios Feministas* N° 12: 94-99. Florianópolis.

Chancoso, B. (1984) "Las indígenas ni sabrán de esta reunión..." *Cuadernos de Nueva Mujer*. N° 1: 117-118. Fondo documental de narrativas de mujeres indígenas. Quito: FLACSO.

https://www.flacsoandes.edu.ec//web/imagesFTP/BLANCA_CHANCOSO_4.pdf
(Última visita 12/10/2022).

Chancoso, B. (1999) *El andar de las mujeres indígenas*. Rivera, T. (Comp.) *Chirapaq*. Lima: Centro de culturas Indias.

Chancoso, B. (2005). "Yo me quedo en el ministerio de la resistencia." En *Etnias & Política* N° 1 (Julio): 115-123.

Chancoso, B. (2021). Presentación de su libro "Los hilos con los que he tejido mi historia", en la asociación Samaranta Warmikuna.
<https://www.youtube.com/watch?v=QVivKOUaIwM>

De la Torre, C. (2010). "El gobierno de Rafael Correa: posneoliberalismo, confrontación con los movimientos sociales y democracia plebiscitaria". *Revista Temas y Debates* N° 20 (Año 14): 157-172. Rosario: Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales.

Davis, M. (2006). *Los holocaustos de la era victoriana tardía*. Valencia: Universitat de Valencia.

Daza, P. (2022). *Cuando las cacicas gobernaron en la Real Audiencia de Quito*. Quito: FLACSO/Ediciones Abya-Yala.

Deere, C. D. y León, M. (2001). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Deere, C.D. y León, M. (2002). *Género, propiedad y empoderamiento: Tierra, estado y mercado en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/FLACSO Ecuador.

De la Cadena M. (1991). "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco". *Revista Andina* N° 17: 7-47. Cusco.

Documento del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola. República del Ecuador Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos (PRODEPINE). Evaluación Intermedia Julio de 2004.

Eguiguren, A. (1993). *Organización social y política al pie de los montes Ilinizas: la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi-UNOCANC*. Tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias Humanas. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Eguiguren, A. (1995). *La teoría de la práctica aplicada a la interpretación del desarrollo rural. El caso de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi*. Tesis de Maestría. Quito: FLACSO.

Escobar, A. (1998). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Esteva, G. (1996). "Desarrollo". En *Diccionario del Desarrollo. Una Guía del Conocimiento como Poder*. Sachs, W. (Eds.): 52-78. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

Fassin, D. (1992). "Más allá de los mitos. La participación política y social de las mujeres de sectores populares en el Ecuador". En *Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud*. Defossez, A., Fassin, D., Viveros, M. (Eds.) Lima: Institut français d'études andines. [doi:10.4000/books.ifea.2065](https://doi.org/10.4000/books.ifea.2065) (Última visita: 23/12/2022).

Fiallo, L. (2022). *Violencia de género contra mujeres indígenas en Ecuador. Un análisis desde la garantía del derecho humano a una vida libre de violencia en el marco del pluralismo jurídico emancipatorio*. Tesis de Doctorado. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Figuroa, D. (2018). "Mujeres Indígenas del Ecuador: la larga marcha por el empoderamiento y la formación de liderazgos". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latinoaméricaines et caraïbes* N° 3 (2): 253-276, DOI: [10.1080/08263663.2018.1467467](https://doi.org/10.1080/08263663.2018.1467467) (Última visita 22/01/2022).

García, F. (2012) "Experiencias de dos comunidades de las provincias de Chimborazo y Tungurahua". En *Normas, procedimientos y sanciones de la Justicia Indígena en Colombia y Ecuador*. Condor, E. (Coord): 59- 110. Lima: Comisión Andina de Juristas.

García, F. (2021). *Del sueño a la pesadilla: el movimiento indígena en Ecuador*. Quito: FLACSO / Abya-Yala.

García, F. (2022). *Formas indígenas de administrar justicia: Estudios de caso de la nacionalidad Kichwa ecuatoriana*. Quito: FLACSO.

García, F. y Chávez, G. (2004). *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Quito: FLACSO.

Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*". México: Editorial Corte y Confección. <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf> (Última visita: 24/03/2023).

Goetschel, A. M. (2006a). Estudio introductorio. En *Orígenes del feminismo en el Ecuador. Antología*. Goetschel, A. M. (Comp.): 13-56. Quito: FLACSO/Secretaría de Desarrollo y Equidad Social.

Goetschel, A.M. (2006b). "Orígenes del feminismo en el Ecuador." En *Antología Del Pensamiento Crítico Ecuatoriano Contemporáneo*. Herrera, G. (Ed.): 201-218. Quito: CONAMU/FLACSO/Municipio del Distrito Metropolitano de Quito/UNIFEM.

Goetschel, A. M. (2007). *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*. Quito: FLACSO/Abya-Yala.

Goetschel, A. M. (2010). "Las paradojas del Liberalismo y las mujeres: la coyuntura 1907-1909". En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*. Coronel V. y Prieto M. (Coord.): 209-240. Quito: FLACSO/Ministerio de Cultura.

Goetschel, A.M. (2018). "Orígenes del feminismo en el Ecuador." En *Antología Del Pensamiento Crítico Ecuatoriano Contemporáneo*. Herrera, G. (Ed.): 469-500. Buenos Aires: CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jp6.20>. (Última consulta: 31/12/2022).

Goetschel, A.M., Chiriboga, L. (2009). *Re/construyendo historias de mujeres ecuatorianas*. Quito: Trama Ediciones.

Goetschel, A, Pequeño, A, Prieto, M y Herrera, G. (2007). *De Memorias: Imágenes Públicas de las Mujeres Ecuatorianas de Comienzos y Fines del Siglo Veinte*. Quito: Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito/FLACSO.

González, M.D. (2011). "Movimientos de mujeres indígenas en América Latina: el caso de Panamá y la CONAMUIP". *Revista Española de Antropología Americana* N° 41 (2): 369-389. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2011.v41.n2.4 (Última consulta: 25/10/2022).

Gualavisi, L. (2012). "La participación de la mujer en la Corporación de Comunidades Indígenas Juan Montalvo en el territorio Kayambi, Ecuador." En *Miradas Críticas de Abya Yala*. A. Burguete (Ed.) Vol. 2: 127-130. Bolivia: Universidad Indígena Intercultural/Proyecto UII-GIZ/Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe

Guamán, J. (2005). *Visión mundial en el ámbito del desarrollo local. Experiencias en gestión local*. Quito: CIUDAD/EED/EZE/Universidad Andina Simón Bolívar.

Guerrero, A. (1991). *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi, E. Grosse-Luemern.

Guerrero, A. (1994). "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX", en Muratorio, B. (Ed.). En *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.

Guerrero, A. (1998). "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria". *Íconos, Revista de Ciencias Sociales* N.º 4: 112-122.

Guerrero, A. (2001) "Los linchamientos en las comunidades indígenas. ¿La política perversa de una modernidad marginal?" *Revista Ecuador Debate* N° 53: 197-225. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Guerrero, F. y Ospina P. (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D3234.dir/guerrero2.pdf> (Última visita: 20/11/2022).

Hamilton, S. (1998) *The Two-Headed Household: Gender and Development in The Ecuadorean Andes*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

Harvey, P. (1989) *Género, autoridad y competencia lingüística*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Hernández, R. A. (2001). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate feminista* N° 24 (12): 1-28. México: UNAM.

Hernández, R. A. (2014). "Algunos Aprendizajes en el Difícil Reto de Descolonizar el Feminismo". En *Desposesión: Género, Territorio y Luchas por la Autonomía*. Belausteguigoitia M. y Saldaña-Portillo M.J. (Eds.) México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir/Debate Feminista.

Hernández, R. A. (2017). "Confrontando la Utopía Desarrollista: El Buen Vivir y La Comunalidad en las luchas de las Mujeres Indígenas." En *Feminismo y Buen Vivir: utopías decoloniales*. Varea, S. y Zaragocín, S. (Comp.): 26-43. Cuenca: Pydolos Ediciones/Universidad de Cuenca.

Hernández, R. A. y Suárez, L. (Eds.) (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Herrera, G. (2000). "Género y políticas públicas: entre el discurso civilizatorio y la ciudadanía." *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*.

Herrera, G. (2001). *Antología de estudios de género*. Quito: FLACSO/ILDIS.

Herrera, G. (2022). Los caminos hacia la autonomía. Prácticas feministas en Ecuador: 1975-1990. Coloquio Género, historia y memoria. Los feminismos del pasado y del presente. FLACSO Ecuador, 14 de julio, archivo en Video MP4, 00:39:00. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/18668/1/VFLACSO-Herrera-2022.mp4>

Huacho, A.M. (1984). "Hablan glorias de la mujer indígena", *Cuadernos de Nueva Mujer* N° 1: 123-125. En Fondo Documental de Narrativas de mujeres indígenas. Quito: FLACSO. <https://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/ANA MARIA HUACHO.pdf> (Última visita 26/03/2023).

Ibarra, H. (2003). "La identidad devaluada de los Modern Indians". En *Antología Ciudadanía e identidad*. Pachano, S. (Ed.): 257-283. Quito: FLACSO.

Ibarra, H. (2018). *La rebelión de Daquilema (Yaruquíes – Chimborazo, 1871). Riobamba*. Quito: Gobierno Autónomo y Descentralizado de Riobamba, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), Cooperativa de Ahorro y Crédito Fernando Daquilema.

Illicachi, J. (2018). "La estructura protestante y masculina. ¿(Re)producen la dominación masculina?" En *Protestantismo y catolicismo indígena desde una perspectiva antropológica*. Illicachi, J., Garcés, Ramos, R. (Comp.): 61-80. Riobamba: Universidad Nacional del Chimborazo.

Jurado, F. (2020). "La mujer indígena en los levantamientos indígenas coloniales y a partir de 1768". *Revista Sarance*. Nº: 68-75. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología. <https://doi.org/10.51306/ioasarance.045.05> (Última visita: 15/10/2022).

Kabeer, N. (1994). *Realidades trastocadas. Las jerarquías del género en el pensamiento del desarrollo*. México: Editorial Paidós.

Korovkin, T. (1993) Los indígenas, los campesinos y el Estado: el crecimiento del movimiento comunitario en la Sierra ecuatoriana. Documento de Trabajo Nº: 11. Quito: FLACSO.
<https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/%25f/agora/files/FAGORA-1993-KOROVKIN-1.pdf> (Última consulta: 20/03/2023).

Lamas, M. (2007). "Género, desarrollo y feminismo en América Latina". *Pensamiento Iberoamericano* Nº 0: 133-152. Agencia Española de Cooperación.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2872536.pdf>

Lentz, C. (2000). "La construcción de la alteridad como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana". En: *Etnicidades*. Guerrero, A. (Comp.): 201 – 233. Quito: FLACSO/ILDIS.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43466.pdf> (Última visita: 20/03/2023).

León, J. (1994). *De campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito: CEDIME.

Lind, A. (2001). "Organizaciones de mujeres, reforma neoliberal y políticas de consumo en el Ecuador". En *Antología de Género*. Herrera, G. (Ed.): 279-305. Quito: FLACSO/Junta de Andalucía.

Londoño, J. (1997). *Entre la sumisión y la Resistencia. Las mujeres en la Audiencia de Quito*. Quito: Editorial Abya Yala.

Londoño, J. (2009). *Propietarias y trabajadoras. Las mujeres en la economía colonial quiteña*. Quito: Ed. Sector Público Gubernamental. Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana.

Lugones, M. (2008). "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". En *Género y descolonialidad*. Mignolo, W.D. (Ed.): 73-102. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Marroquín, A. (1972). *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Martínez, L. (1985). "Migración y cambios en las estrategias familiares de las comunidades indígenas de la sierra". *Ecuador Debate* N° 8. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Martínez, L. (2002). "Desarrollo rural y pueblos indígenas. Una aproximación al caso ecuatoriano". *Ecuador Debate* N° 55: 1-15. https://www.flacso.edu.ec/portal/files/docs/lm_desarrollorural.pdf (Última visita: 12/01/2022).

Martínez, L. (2006). Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural. En: *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*. Grammont, H.: 107-132. Buenos Aires: CLACSO. <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/gram/C04MValle.pdf> (Última visita: 22/03/2023).

Martínez Novo, C. (2004). "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi". *Ecuador Debate* N° 63: 235-238. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Martínez Novo, C. (2007). "Evangelización y movilización étnica: El aporte de la misión salesiana al movimiento indígena de Cotopaxi." En *Etnicidad y poder en los países andinos*. Buschges, Ch., Bustos, G. y Kaltmeier, O. (Eds.): 261-273. Quito: Corporación Editora Nacional.

Martínez Novo, C. (2016). "El desmantelamiento del estado multicultural en el Ecuador". *Ecuador Debate* N° 98: 35-50. Quito: Centro de Andino de Acción Popular.

Martínez Novo, C. (2017). "Censos de población y administración de la diversidad étnica en el Ecuador". En *Podere y personas: pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*. Bretón, V. y Vilalta, M. J. (Eds.): 125-146. Barcelona: Icaria editorial.

Martínez Novo, C. (2018). "Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa". *Alteridades* N° 28: 49-60. México: Departamento de Antropología Universidad Autónoma Metropolitana.

Martins P.E. (2018). "La actualidad de la Teoría del Colonialismo Interno para el debate sobre la dominación y los conflictos inter-étnicos". En *Encrucijadas abiertas. América Latina y el Caribe. Sociedad y Pensamiento Crítico Abya Yala*. Bialakowsky, A. Bonilla, N., Cathalifaud, M.A., Martins, P.H., Preciado, J. (Comps.)

Buenos Aires. <https://www.teseopress.com/encrucijadasabiertas> (Última visita: 23/03/2023).

Masehual Siuamej Mosenyolchicvani (2016). Hilando nuestras historias. El camino recorrido hacia una vida digna. México.

Mejía, S. (2012). *Resistencia y acción colectiva de las mujeres Nahuas de Cuetzalan ¿Construcción de un feminismo indígena?* Tesis de Doctorado. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco.

Mencías, J. 1962. *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio. Estudios sociológicos latinoamericanos*. Vol.: 16. Riobamba: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.

Méndez, G. (2003a). Entrevista a Ana María Huacho (01/06/2003). Proyecto comparativo entre el movimiento indígena y el movimiento de mujeres en el Ecuador, dirigido por Gioconda Herrera y Fernando García. Fondo documental de narrativas de mujeres indígenas. Quito: FLACSO. No publicado. <https://www.flacso.edu.ec/portal/files/docs/ANA MARIA GUACHO.pdf> (Última visita: 23/03/2023).

Méndez, G. (2003b). Entrevista a Teresa Simbaña (23/06/2003). Proyecto comparativo entre el movimiento indígena y el movimiento de mujeres en el Ecuador, dirigido por Gioconda Herrera y Fernando García. Fondo documental de narrativas de mujeres indígenas. Quito: FLACSO. No publicado. <https://www.flacso.edu.ec/portal/files/docs/TERESA SIMBANA M.pdf> (Última visita: 23/03/2023)

MIT, MIT-AT, AIET (2009). *Testimonios sobre los procesos históricos de los Movimientos Indígenas y Campesinas de Tungurahua*.

Mohanty, CH. T. (1988). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Feminist Review* N° 30.

Mohanty CH. T. (2008). "De vuelta a *Bajo los ojos de Occidente*: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas". En *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Suárez, L., Hernández, R. A. (Eds.): 407-467. Madrid: Editorial Cátedra.

Molyneux, M. (2001). "Género y Ciudadanía En América Latina: Cuestiones Históricas y Contemporáneas." *Debate Feminista* N° 23: 3-66. México: UNAM. <http://www.jstor.org/stable/42624626>. (Última visita: 20/03/2023).

Moreno, S. (1985). *Subelevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

Morocho, A. (1998). "Historia de la vida de la profesora Abelina Morocho Pinguil, primera alcaldesa indígena de América Latina". En *Mujeres contracorriente: voces de líderes indígenas*. Cervone et al. (Eds.) Quito: CEPLAES.

Moscoso, M. (1992). "Mujer indígena y sociedad republicana: relaciones étnicas y de género en el Ecuador, siglo XIX". En *Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud*. Defosse, A., Fassin, D., Viveros, M. (Eds.): 223-243. Lima: Institut français d'études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2056>. (Última visita: 22/03/2022).

Moscoso, M. (1995). "Historia de las mujeres en el Ecuador". En *Palabras del Silencio. Mujeres latinoamericanas y su historia*. Moscoso, M. (Comp.): 383-400. Quito: Abya Yala/DGIS Holanda/UNICEF.

Moscoso, M. (2009). "Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador: estudio introductorio". En *Historia de mujeres e Historia de género en el Ecuador*. Martha Moscoso, M. Quinatoa, E., León, Moscoso, L. Carrasco, J. (Eds.): 17-40. Quito: Ministerio de Cultura/Edición IPANC – CAB.

Moser, C. (1993). *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. London: Routledge.

Muratorio, B. (2005). "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* N°: 21: 129-143. Quito: FLACSO.

Müller, A. (1994). *Por pan y equidad: organizaciones de mujeres ecuatorianas*. Quito: Abya Yala.

Müller, A. H. (2021). *Repensar la Revolución del Poncho: Activismo católico y políticas de representación en el espacio andino del Ecuador (1955-1988)*. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/97838394588> (Última visita: 17/08/2022).

Ospina, P. (2010) "Tungurahua rural: el territorio de senderos que se bifurcan". En *Ecuador Debate* N° 81: 117-151. Cultura y política, Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Ospina, P. (2021). Caminos y bifurcaciones del movimiento indígena ecuatoriano. Nueva Sociedad. Edición Digital. <https://nuso.org/articulo/caminos-y-bifurcaciones-del-movimiento-indigena-ecuatoriano/> (Última visita 13/03/2023).

Ospina, P. et al. (2003). *Tungurahua: una vía alternativa de modernización económica*. Documento de Trabajo N° 35. Programa Dinámicas Territoriales Rurales Rimisp. Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

OXFAM Intermón, (1997). "Empresa de producción y comercialización de cuyes mejorados con tres grupos de mujeres de la UNOCANC."

OXFAM Intermón, (2001). "Implementación de cuyeras y pastizales mejorados con las mujeres organizadas de la UNOCANC."

Palenzuela, P. (2011). Discursos y prácticas del desarrollismo en los Andes Ecuatorianos: el proyecto de PRODECO en Cotopaxi". En *Desarrollo y etnicidad en los Andes*. Palenzuela, P. y Olivi A. (Eds.): 53-82. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Pedone, C. (2005). "‘Tú siempre jalas a los tuyos’. Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España". En *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Herrera, G. Carrillo, M.C., Torres, A. (Eds.): 105-143. Quito: FLACSO. Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.

Pequeño, A. (2007). *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: FLACSO/Abya-Yala.

Pequeño, A. (2009). "Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana". En *Mujeres indígenas y Justicia ancestral*. Lang, M. y Kucia, A. (Comp.): 81-89. Quito: UNIFEM.

Pequeño, A. (2009). "Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia en contra de las mujeres en comunidades indígenas del Ecuador". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Pequeño, A. (Comp.): 147-168. Quito: FLACSO/ Ministerio de Cultura.

Peñaherrera, P., Costales, A., Jordán, F. (1961). *Tungurahua: estudio socio-económico de la provincia del Tungurahua*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología.

Perrin, M., Perruchon M. (Comp.) (1997). *Complementariedad entre hombre y mujer: relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya Yala.

Picas, J. (1999). "La construcción social del subdesarrollo y el discurso del desarrollo". En *Los límites del desarrollo. Modelos "rotos" y modelos "por construir" en América Latina y África*. Bretón, V., García, F., Roca, A. (Eds.): 25-58. Barcelona: Icària/Institut Català d'Antropologia.

Picq, M. (2009). "La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en los contextos latinoamericanos recientes*. Pequeño, A. (Comp.): 125-143. Quito: FLACSO/ Ministerio de Cultura del Ecuador.

Pineda, C. E. (2013). *Mujeres y Teología de la liberación en Riobamba y Quito: los decenios de 1970 y 1980*. Tesis de Magíster. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3268/1/T1218-MH-Pineda-Mujeres.pdf> (Última visita: 30/08/2022).

Plan de Desarrollo y Ordenamiento de Quisapincha, (2015).

Poeschl, U. (1985). *La mujer salasaca. Su situación en una época de reestructuración económico-cultural*. Quito: Abya-Yala/Mundo Andino.

Poloni, J. (1992). "Mujeres indígenas y economía urbana: el caso de Cuenca durante la colonia". En *Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud*. Defossez, A., Fassin, D., Viveros, M. (Eds.): 201-221. Lima: Institut français d'études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2054> (Última visita: 22/03/2022).

Prieto, M. (1986). "Notas sobre el movimiento de mujeres en el Ecuador". En *Movimientos Sociales en Ecuador*. Escobar, S. (Ed.): 183-218. Buenos Aires: CLACSO.

Prieto, M. (1998). "El liderazgo de las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y etnia". En *Mujeres contracorriente: Voces de líderes indígenas*. Cervone, E. (Eds.): 15-37. Quito: CEPLAES/Fondo para la Equidad de Género.

Prieto, M. (2008). *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Quito: FLACSO.

Prieto, M. (2015a). "El estado ecuatoriano a mediados del s. XX: el censo, la población y la familia indígena". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* N° 99: 29-46. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos. <http://doi.org/10.18352/erlacs.10104> (Última visita: 15/06/2022).

Prieto, M. (2015b). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO.

Prieto, M. (Comp.) (2017). *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito: FLACSO/Instituto de Estudios Peruanos.

Prieto, M. y Páez, C. (2017). "La Misión Andina en Ecuador: Doble delegación femenina y sentidos de estado". En *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Prieto, M. (Comp.): 5-49. Quito: FLACSO /Instituto de Estudios Peruanos.

Prieto, M. (2021). "La inscripción de la vivienda indígena en el Programa Indigenista Andino: civilización y disputas". *Procesos. Revista Ecuatoriana De Historia* N° 53: 198-234. <https://doi.org/10.29078/procesos.v.n53.2021.2712> (Última visita: 22/03/2023).

Quinatoa, E. (2009). "Mujeres Indígenas del siglo XIX y mediados del XX en el Ecuador." En *Historia de mujeres e Historia de género en el Ecuador*. Moscoso, M., Quinatoa, E., Moscoso, L. Carrasco, J. (Eds.): 42-103. Quito: Ministerio de Cultura/Edición IPANC – CAB.

Radcliffe S., Westwood, S. (1999). *Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Radcliffe, S. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana. *Eutopía. Revista De Desarrollo Económico Territorial* N° 5: 11-34. <https://doi.org/10.17141/eutopia.5.2014.1486> (Última visita 20/03/2023).

Radcliffe S., Pequeño A. (2010). "Ethnicity, development and gender: Tsachila indigenous women in Ecuador". *Development and Change* N° 41: 983-1016.

Ramírez, F. (1995). *Más desarrollo, por favor. Desarrollo y capacitación. Su efectividad política: el caso de la UNOCANC*. Tesis de Licenciatura. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos aires: Retazos, Tinta Limón Ediciones.

Rodas, R. (1987). *Tránsito Amaguaña: su testimonio*. Quito: CEDIME.

Rodas, R. (1989). *Crónicas de un sueño: las escuelas indígenas de Dolores Cacuango*. Quito: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural/Proyecto EBI, MEC-GTZ.

Rodas, R. (2002). *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador*. Documento de Trabajo N°4. Quito: Fondo para la Igualdad de Género de ACIDI.

Rodas, R. (2005). *Dolores Cacuango: Gran líder del pueblo indio*. Quito: Banco Central del Ecuador.

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

Rodríguez Cahuana, A. (2018). "Género e interculturalidad: hacia la búsqueda de un feminismo indígena ecuatoriano". *Pucara* N° 29: 71-88. <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/pucara/issue/archiveISSNe2661-6912> (Última visita: 20/11/2022).

Rosero, R. (Ed.). (1992). *Protagonismo de la mujer en el Levantamiento indígena*. Quito: Red de Educación Popular entre Mujeres, Centro María Quilla.

Safa, H. (1995) "Economic Restructuring and Gender Subordination". *Latin American Perspectives* N° 22 (2): 32-50. [doi:10.1177/0094582X9502200203](https://doi.org/10.1177/0094582X9502200203) (Última visita: 15/10/2022).

Said, E. (2007). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.

Salazar, T. A. (2018). "Una lectura a la versátil militancia de la Alianza Femenina Ecuatoriana, 1938-1950". *Trashumante. Revista Americana De Historia Social* N° 11: 164-186. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n11a08> (Última visita: 23/03/2023).

Salgado, M. (2008). "Galo Plaza Lasso: la posibilidad de leer el paradigma desarrollista desde una apropiación reflexiva". En *Galo Plaza y su época*. De la Torre, C. y Salgado M. (Eds.): 117-156. Quito: FLACSO.

Salgado, M. (2011). *Indios inquietos y altivos: lenguajes y prácticas políticas de las sublevaciones de Riobamba 1764 y la Otavalo*. Tesis doctoral. Quito: FLACSO.

Salgado, V. (2020). *Dolores Cacuango, en la memoria oral de su pueblo*. Serie Magíster (266). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Sánchez-Parga J. y J. Bedoya (1986). "Yanahurco: 1984-86: las caras ocultas del conflicto étnico". *Ecuador Debate* N° 12: 213-246. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Santana, R. (1995). *¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política en los indios*. Quito: Abya Yala.

Santillán, F. (2016). *La influencia de los programas de cooperación de USAID en el proceso de descentralización del Ecuador. Período 1990-2014*. Tesis de Grado. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

<http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/11026> (Última visita 15/09/2022).

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2013). *Atlas de las desigualdades socio-económicas del Ecuador*. Quito: Trama Ediciones.

Segato, R. (2008). "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado". *Debate Feminista* N° 37: 78-102. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2008.37.1354> (Última visita: 20/01/2023).

Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Bidaseca, K. (Ed.): 17-47. Buenos Aires: Godot.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Silva, E. (2005). *Identidad nacional y poder*. Quito: Abya Yala.

Simbaña, F. (2021). El movimiento indígena ecuatoriano y la recuperación de la historia. *Rebelión*. <https://rebellion.org/el-movimiento-indigena-ecuadoriano-y-la-recuperacion-de-la-historia/> (Última visita: 15/11/2021).

Simbaña, T. (2003). Entrevista a Teresa Simbaña realizada por Georgina Méndez. Fecha: 23 de junio de 2003. Proyecto comparativo entre el movimiento indígena y el movimiento de mujeres en el Ecuador, dirigido por G. Herrera y F. García. *Fondo Documental/Narrativas de mujeres indígenas*. Quito: FLACSO., no publicado. https://www.flacso.edu.ec/portal/files/docs/TERESA_SIMBANA_M.pdf (Última visita 15/10/2025).

Starkoff, S. (1995). *El impacto de los programas de desarrollo en la percepción de las mujeres campesinas: el caso de la UNOCANC*. Tesis de Licenciatura. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Swanson, K. (2010). *Pidiendo Caridad en la Ciudad. Mujeres y niños indígenas en las calles del Ecuador*. Quito: FLACSO/Abya Yala.

Stolcke, V. (2010). "¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?" En *Procreaciones, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Forn, V., Piella, A. y Valdés, M. (Eds.): 319-334. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

Stolen, K. A. (1987). *A media voz: ser mujer campesina en la sierra ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.

Tobar, S. (2015). La Teología de la Liberación del Ecuador. Líderes, principios y estilos de Iglesias. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador* N° 102: 385-404. Quito.

<https://www.revistapuce.edu.ec/index.php/revpuce/article/view/20/22> (Última visita: 22/03/2022).

Tobar, A. y R. Moncayo (1987). *Diagnóstico socio-económico y de recursos naturales. Area T.T.P. (Cotopaxi)*. Quito: Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas.

Tuaza, L.A. (2009). "Cansancio organizativo". En *Repensando los movimientos indígenas*. Martínez Novo, C. (Ed.): 123-146. Quito: FLACSO/Ministerio de Cultura del Ecuador.

Tuaza, L.A. (2013). "Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo". *Revista Ciencias Pedagógicas e Innovación* N° 2: 33-43. Universidad Estatal Península de Santa Elena. <http://dx.doi.org/10.26423/rcpi.v1i2.31> (Última visita: 22/03/2023).

Tuaza, L. A. (2014). "La continuidad de los discursos y prácticas de la hacienda en el contexto de la cooperación". *Revista de Antropología Social* N° 23 :117-135. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Tuaza, L.A. (2016). "La construcción política desde los imaginarios indígenas." *Ecuador Debate* N° 97: 185-192. Quito: Centro Andino de Acción Popular. <http://hdl.handle.net/10469/12142> (Última visita: 15/11/2022).

Tuaza, L.A. (2019). "Desarrollo, identidad y poder en las Comunidades indígenas de Chimborazo, Ecuador". *Revista Andaluza de Antropología* N° 17: 11-30. <https://doi.org/10.12795/RAA.2019.17.01> (Última visita: 22/03/2023).

Ullauri, N. (2020). *Proyecto desarrollista-modernizante en el Ecuador en el período de 1948-1952*. Tesis de Doctorado. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7682/1/TD141-DELA-Ullauri-Proyecto.pdf> (Última visita: 25/04/2022).

- USAID (2013). USAID-Ecuador: 50 años. <https://www.usaid.gov/documents/1862/usaidecuador-50-años-spanish> (Última visita: 15/06/2022).
- Vega, S. (2004). "Movimiento de mujeres: ¿cuál es el "Nuevo Momento?". *En La Tendencia. Revista de Análisis Político. Descentralización* N° 1: 70-77. Quito: FES/ILDIS. <http://hdl.handle.net/10469/5256> (Última visita: 23/03/2022).
- Vercoutère, T. (2020). "Por un feminismo del respeto, del wakcha al wanku. MILLCAYAC. *Revista Digital de Ciencias Sociales* N° 12 (Vol VII): 85-98. Mendoza: Universidad de Cuyo. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7292427.pdf>
- Verdú A.D., Sánchez, G. C., Punin M. I. (2022). "La maternidad como estrategia política en el feminismo ecuatoriano". *Perfiles Latinoamericanos* N° 59, Vol. 30: 1-18. México: FLACSO. DOI:[10.18504/pl3059-014-2022](https://doi.org/10.18504/pl3059-014-2022) (Última visita: 22/03/2023).
- Viera, M. (2009). *Estudio de caso: El desarrollo rural, la Cooperación Internacional y la interculturalidad en la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (UNOCANC)*. Quito: Ciudad Centre de Investigaciones (mimeo).
- Viezzler, M. (1976). *Si me permiten hablar... El testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Vilalta, M. J. (2021). "Trabajadoras en los Andes del norte (Toacazo, Ecuador, 1778-84 y 1861). *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*. N° 1 (28): 99-128. Granada. <https://doi.org/10.30827/arenal.v28i1.7962> (Última visita: 22/01/2022).
- Viteri, L.M. (2012). *La religión "cristiana-evangélica" y su influencia en las comunidades indígenas-campesinas del Ecuador andino. Una investigación explicativa para la historia de las religiones*. Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3030/1/T1105-MEC-Viteri-La%20religion.pdf> (Última visita: 30/11/2022).
- Weismantel, M. J. (1994). *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Zamosc, L. (1994). "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands". *Latin American Research Review* N° 29 (3): 37-68. <http://www.jstor.org/stable/2503942> (Última visita 12/12/2022).