

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Género y Cultura

**Contribución de las mujeres indígenas de San Ignacio en la
conservación vital de la comunidad**

Viviana Magali Quishpe Ocampo

Tutor: Santiago Arboleda Quiñonez

Quito, 2024



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Viviana Magali Quishpe Ocampo, autor de la tesis titulada “Contribución de las mujeres indígenas de San Ignacio en la conservación vital de la comunidad”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

24 de junio de 2024

Firma: Viviana Quishpe

Resumen

La presente investigación tiene por finalidad explorar las percepciones de las mujeres indígenas sobre la producción y reproducción de la vida en el mundo andino. Para ello, la guía base de esta investigación es la siguiente pregunta: ¿Cómo las mujeres organizadas de la comunidad de San Ignacio perciben los procesos de producción y reproducción de la vida desde su condición de mujer? Así, en el primer capítulo, exploro el pensamiento proveniente de pensadoras y lideresas del movimiento indígena, entrelazado en un diálogo permanente con las mujeres entrevistadas de San Ignacio, de tal forma que, los temas se abordan desde lo teórico, lo político y lo práctico. En un segundo momento, hago una descripción y análisis de la comunidad de San Ignacio; rastreo el origen histórico, así como la actual situación socio-económica. Además, realizo un mapeo de actores con los que dialogan fluidamente, centrándonos principalmente en la organización de mujeres que opera en esa localidad, así sus interrelaciones con los agentes externos e internos. Por último, en el tercer capítulo procedo a analizar las experiencias de las mujeres entrevistadas, en temas tales como: la vitalidad de la minga, las autopercepciones de la identidad étnica y el sentido de pertenencia que une a la comunidad.

Una conclusión a destacar, producto de este trabajo respecto a las categorías de producción y reproducción, es que estas habitan la cotidianidad de la vida misma de las mujeres indígenas. Por consiguiente, traerlas al debate a las dos, nos permite valorizar el trabajo que ellas realizan tanto en la dimensión individual como colectiva de la lucha, en donde se juegan todo por hacer valer los derechos de los pueblos y nacionalidades.

Palabras clave: Comunidad de San Ignacio, Omicse, producción de la vida, reproducción de la vida, minga, comunitario, autopercepción, identidad étnica.

A mis ancestros, por cada emoción vivida con intensidad, por cada vida que hizo posible mi existencia en este mundo.

A mi familia, todos y cada uno me han brindado su apoyo en cada momento de este transitar.

A las mujeres y hombres que dan vida a la comunidad de San Ignacio, por compartir su sabiduría con calidez y confianza.

Agradecimientos

A la Universidad Andina Simón Bolívar, en especial al Área de Letras y Estudios de la Cultura, por sus aportes en mi formación como investigadora.

A mi familia: Joaquín Quishpe, Iralda Ocampo, Adriana Quishpe y Omar Quishpe, quienes me motivaron activamente día a día.

A mis compañeras y amigas, Tatiana, Sarah, Angélica, Daiana, Sophia, Yomaira, Melissa, Verónica, Alejandra, quienes me acompañaron de distintas maneras.

A mi tutor de tesis, el Doctor Santiago Arboleda Quiñonez, por ser mi guía en esta investigación.

A Cristina Cucuri, por las agradables conversaciones que compartimos durante el desarrollo de la escritura de esta tesis.

A Diocelinda Iza y todas las mujeres de San Ignacio, que me recibieron con alegría para realizar esta investigación.

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
Capítulo primero: Vínculo indisoluble: la producción y la reproducción de la vida	17
1. Acercamiento general a la noción de producción-reproducción de la vida.....	17
2. Vínculo indisoluble: la producción y la reproducción de la vida	26
3. Mujeres indígenas y género	32
4. Revalorización del ser mujer indígena	36
Capítulo segundo: Comunidad de San Ignacio y el tejido organizativo.....	43
1. La comunidad de San Ignacio	43
2. Breve reseña histórica de la comunidad de San Ignacio	46
3. Dinámica organizativa en San Ignacio.....	48
4. Tejido organizativo de las mujeres	49
5. Reseña histórica de la organización de mujeres de la comunidad de San Ignacio	55
6. Mapeo de actores, toma de decisiones.....	59
Capítulo tercero: Experiencias y percepciones de las mujeres indígenas organizadas ..	65
1. Espacio-tiempo en la organización de las mujeres de la comunidad de San Ignacio	66
2. Lazos efectivos en la organización	68
3. Movimiento social y memoria histórica	70
4. La comunidad se hace con el trabajo comunitario.....	73
5. Vaivenes de la auto identificación étnica	77
Conclusiones.....	85
Obras citadas.....	89
Anexos	99

Introducción

El tema de la producción y reproducción de la vida fue inspirado por los debates en torno a la sociología agraria en un proyecto denominado “Estrategias actuales en generación de trabajo, reproducción de la vida y fertilidad del suelo, implementadas por organizaciones de agriculturas campesinas y participación en políticas públicas. Estudios de caso: Quinindé, Vinces, Latacunga y Cayambe”, en el cual estuve trabajando durante el 2015 con algunas mujeres feministas urbanas. De manera que, logré evidenciar la importancia de abordar esta temática en el mundo rural debido a que me llamó la atención que en lo andino no existe una separación entre las dos dimensiones. En consecuencia, decidí desarrollar una investigación que respondiera a la pregunta: ¿Cómo las mujeres organizadas de la comunidad de San Ignacio perciben los procesos de producción y reproducción de la vida desde su condición de mujer?

Así, para desarrollarla se empleó una metodología mixta, por un lado, la parte cualitativa que consta de una etnografía, donde se aplicaron entrevistas semiestructuradas a ocho mujeres lideresas comunitarias; en algunas entrevistas utilizamos los nombres y apellidos propios y en otras solo las siglas, para proteger la identidad de las entrevistadas, porque así lo solicitaron. Estas fueron referidas por las autoridades locales, es decir, se usaron las referencias del presidente de la comunidad y sobre todo la de la presidenta de la organización de mujeres de San Ignacio. De modo que, se realizaron varias visitas con el fin de ubicar las viviendas de las entrevistadas y organizar los encuentros. Asimismo, cabe resalta que, contamos con la participación de la doctoranda Cristina Cucuri, quien es una líder indígena con una amplia trayectoria académica, que trabaja con las mujeres indígenas de Chimborazo. Su participación en este proyecto, nos permitió enriquecerlo con su mirada y aportes que se realizaron a través de nutridas conversaciones y diálogos.

Posteriormente, realicé la transcripción de las entrevistas para proceder a identificar los elementos comunes en torno a las categorías previamente diseñadas en la guía de la entrevista. Además, no se editaron completamente las narraciones de las mujeres para conservar la expresividad original, así como el lenguaje coloquial.

Por otro lado, en cuanto a lo cuantitativo realizamos la recopilación documental que permitió enriquecer el documento en dos vías: uno, en lo referente a la información secundaria y dos, estadísticas importantes y pertinentes para ampliar este documento. El marco teórico de este trabajo se inscribe en los campos disciplinarios como los Estudios

Culturales, Antropología Cultural y Feminismo Indígena. Así, la diversidad de perspectivas multidisciplinares, generó espacios de reflexión alrededor del interrogante formulado, cuyo fin es continuar explorando la dimensión individual y colectiva de la producción y reproducción de la vida. Por tales razones, el marco teórico-conceptual fue construido a partir de cuatro categorías primordiales, a saber: la producción, reproducción, comunidad y autopercepción étnica. Las pensadoras a nivel nacional que sirvieron de guía fueron: Nina Pacari Vega, Cristina Cucuri, Blanca Chancosa; Gladis Tzul Yzul de Guatemala. En América Latina escogí a Sylvia Marcos y Raquel Gutiérrez.

La investigación se distribuyó entre tres capítulos. En el primero, trabajé con el pensamiento de las mujeres indígenas tanto en el ámbito escrito como en el oral. A pesar de que, muchas no se declaren feministas, su producción cognoscitiva dialoga y aporta a nuestro debate. Por ende, encontramos que algunas de ellas no hacen alusión explícita a la categoría de la reproducción de la vida, pero sus discursos sí apuntan en esa línea. Además, todas comparten las luchas por los derechos individuales y colectivos de los pueblos y nacionalidades de este continente, como también expresan solidaridad con las luchas de las mujeres de otras latitudes. Es así que, logramos trabajar desde la mirada de las autoras indígenas y darle relevancia a la construcción del pensamiento de aquellas que han sido excluidas por su condición étnica dentro del mundo occidental.

El segundo capítulo realicé una descripción y análisis de la comunidad de San Ignacio, considerando su trayectoria histórica, sus relaciones internas, así como también las externas. Asimismo, tracé un acercamiento a la historia de la organización de mujeres de la comunidad, de tal forma que se sentaran las bases que explican la importancia de esta en la organización de segundo grado Omicse. Luego, entrelacé las ideas de comunidad con las categorías de producción y reproducción de la vida, las cuales no están desligadas de la vida comunitaria de las mujeres, al contrario, se entretejen en una interdependencia al ser creadores y co-creadores de sus realidades e imaginarios sociales.

En el tercer capítulo, se abordaron los relatos de las mujeres indígenas, que son claves para ver cómo todos los temas tratados en esta tesis se relacionan entre sí sutilmente. La narrativa en sus construcciones orales da cuenta de los procesos de interiorización, así como de la importancia de los vínculos afectivos, para sostener la organización y prolongarla en el tiempo. También, se observó que, para las mujeres de la comunidad es indispensable tener una participación activa en las mingas y otras actividades que hay en San Ignacio porque les permite nutrir y fortalecer el colectivo. Además, la autopercepción étnica está influenciada por el sentido de pertenencia, sobre

todo en el caso de las mujeres adultas, debido a que en la juventud se nota la disminución de la apropiación del idioma y del vestuario. Aunque cabe resaltar que, han sido las mujeres indígenas las portadoras y transmisoras de los saberes ancestrales y de la historia a las nuevas generaciones, por tanto, ellas son las custodias de la cultura; sin desconocer que, existen factores externos que afectan la identidad. Por ello, mediante la organización se han reivindicado elementos como la indumentaria, el idioma y otras formas de cultura y de producción indígenas.

Todos estos rasgos y dinámicas que se dan al interior de la comunidad de San Ignacio conllevan a que exista una apropiación de lo andino, pero al mismo tiempo un constante flujo de ideas exteriores que colocan a la comunidad en una ambivalencia respecto a sus identidades ancestrales. Con respecto, a la percepción que tienen las mujeres indígenas sobre las dos categorías principales de la tesis, es evidente que no están separadas dentro de su lenguaje, pues inconscientemente ellas saben que la vida está en la relación con la naturaleza, así como en la cotidianidad del transcurrir de los días, por esa razón expresan y agradecen a los animales, a las cosechas, a los elementales y a todo lo que las rodea.

Una de las principales conclusiones que resaltamos, trata sobre la necesidad de priorizar la conservación de la vida en todas las dimensiones, debido a que existen múltiples amenazas externas como el cambio climático, la mercantilización de la cultura, de la vida, de las formas de producción y conocimiento, que ponen en riesgo la continuidad de todas las especies vivientes. Por ello, la producción y reproducción de la vida son dos categorías intrínsecamente unidas que apuntan hacia una mirada más compleja, en tanto se refieren a formas de ser, existir, pensar y actuar. Teniendo en cuenta que, como especie que habita la tierra e interactúa con otros seres vivos, debemos buscar reflexionar y concientizarnos de regresar a esa mirada que ha quedado relegada, para dirigirnos hacia un camino que al contrario de llevarnos a sobrevivir, nos acerca más al borde de la extinción.

Capítulo primero

Vínculo indisoluble: la producción y la reproducción de la vida

1. Acercamiento general a la noción de producción-reproducción de la vida

Este capítulo contiene los elementos teóricos con los que posteriormente se leerán los hallazgos del levantamiento de la información primaria. Aquí, en un primer momento expongo el pensamiento de mujeres feministas indígenas que han contribuido al desarrollo de las categorías de producción y reproducción de la vida, al mismo tiempo que voy entretejiendo las entrevistas de las mujeres indígenas de la comunidad de San Ignacio. De manera que, teoría y experiencias orales, nos demuestran que, la producción y reproducción de la vida encierran en sí aspectos que están intrínsecamente unidos al territorio, la identidad, las luchas, la comunidad, la cotidianidad, y diversas esferas de la vida misma. Además, se abordarán brevemente algunas nociones desde la perspectiva indígena, tales como: comunidad; mujer; organización de mujeres y percepciones. La finalidad de este trabajo es explorar cómo las mujeres de la comunidad de San Ignacio, ubicada en la parroquia Toacaso parte del cantón Latacunga en la provincia de Cotopaxi, por medio de la Organización de Mujeres Indígenas Campesinas “Sembrando Esperanza”, en adelante, Omicse, perciben los procesos de producción y reproducción de la vida desde sus condiciones de mujeres.

El espacio en el cual se desenvuelve esta investigación, en términos generales, es el mundo Andino, donde la comunidad, según Luz María de la Torre, investigadora indígena otavaleña, es la base de la organización cultural y política, compuesta por un conjunto de familias y sus relaciones de parentesco que, incluyen a todos los seres animados e inanimados con los que comparten un territorio (2014, 18).

Con el fin de conocer cómo se han desarrollado las ideas sobre la producción y reproducción de la vida en el mundo andino, con énfasis en la reproducción, y, sobre todo con el ánimo de saber cuáles son los debates que se han suscitado en los últimos años, he recogido y analizado el pensamiento de algunas estudiosas, así como de las mujeres indígenas entrevistadas. Entonces, pasaremos a situarnos en torno a los debates y conceptos más importantes para tener en cuenta dentro de mi investigación.

Así en un primer momento, encontramos los planteamientos sobre la reproducción de la vida en una entrevista a Silvia Federici, realizada por Navarro y Gutiérrez (2017,

121), donde sostiene que el diálogo entre el feminismo y el ecologismo aporta a los debates de la separación del cuerpo humano y la naturaleza, profundizados con el surgimiento del capitalismo. Como resultado, observamos la destrucción de la naturaleza y, la distorsión de las relaciones simbióticas de los cuerpos humanos de las mujeres, en particular. En este escenario, las mujeres indígenas (que son las que me interesan en esta investigación), son afectadas directamente por las lógicas del capitalismo, pero no dejan de generar formas de resistencia o respuesta a toda esta problemática. En este sentido, Federici señala la existencia de una “crisis de la reproducción”, que se expresa mediante el debilitamiento de las formas de reproducción como: “la privatización de la tierra, los ataques a los regímenes comunitarios con políticas extractivistas, los cortes de recursos públicos, la precariedad del trabajo” (121).

Otra de las mujeres que debemos destacar por sus importantes reflexiones a lo largo de su vida es Domitila Barrios de Chungara, mujer indígena boliviana que mediante relatos basados en sus vivencias logró trascender con sus palabras e impactar en varios escenarios internacionales. El punto de partida de Domitila fue su pueblo: Pulacayo, un pueblo minero de Bolivia; allí se casó con un hombre que trabajaba en las minas y en 1963 comenzó a participar de los movimientos mineros. Fue una de las primeras mujeres en romper el silencio frente a la explotación de los dueños de las mineras, como es el caso de los “barones del estaño” como les llamaban (Huerta 2005, 11). Así, esta mujer se opuso a la fuga de divisas y a la voracidad de los capitalistas que mediante las empresas transnacionales sometían y contralaban al pueblo boliviano:

La escuela donde se ha forjado Domitila es la vida del pueblo. En el monótono y duro trabajo cotidiano de ama de casa de las minas descubrió cómo el trabajador no es el único explotado, ya que, por efectos del sistema, lo son también ella y su familia. Esto la motivó a participar activamente en la lucha organizada de la clase trabajadora. Junto con sus compañeras, vive en carne propia las derrotas y triunfos de su pueblo. Y a partir de eso interpreta la realidad. Todo lo que comenta es vida y proyección. (Huerta 2005, 3)

La lucha de Domitila se extendió a la largo de su vida; una lucha contra el sistema de dominación económica, política y cultural de todos los pueblos. Como vemos, Domitila exigía una reivindicación de la vida mediante la igualdad de derechos para hombres y mujeres. En este sentido, sus anhelos, deseos y disputas están intrínsecamente unidos con la reproducción de la vida misma, en tanto se opone a que se siga perpetuando una existencia humana instrumentalizada por el sistema capitalista, así como a la condena que tienen que vivir las personas más pobres de la sociedad. Una secuencia interminable de maltratos, pobreza, rebusque y opresión que se hereda a toda persona que nace en ese

ínfimo mundo de sufrimiento y dolor, tal como ella misma lo narra a través de sus testimonios.

Asimismo, la académica boliviana Claudia Cuellar (2019, 277), observa la situación de las mujeres organizadas en ese país, quienes están en pie de lucha debido a las políticas de despojo de las tierras bajas,¹ que podemos tomar como ejemplo para ratificar la expansión del accionar capitalista. De esta manera, a través de las transnacionales que influyen y/o dominan el Estado, así como los gobiernos que se prestan para “destruir las lógicas y flujos comunitarios y populares que garantizan la reproducción de la vida en los territorios, que se refuerza con violencia hacia los cuerpos de las mujeres para su fijación y clausura” (277); encontramos que, las comunidades indígenas son particularmente el blanco de los intereses extractivistas en América Latina. La región es importante dada su estratégica ubicación y conservación de las reservas de biosfera, producto del cuidado que han brindado los pueblos indígenas durante cientos de años mediante una relación integral con la naturaleza.

En este sentido, durante las entrevistas con las mujeres de la comunidad de San Ignacio, muchas de ellas rescatan que las empresas extranjeras no respetan la diversidad de prácticas culturales y la relación con la tierra, la naturaleza y las cosechas; costumbres que son formas de vida pero también representa el entendimiento de la realidad desde la cosmovisión andina:

Cuando organizamos un evento hacemos rituales, porque es la manera de pedir autorización a la madre tierra para hacer cosas como la siembra, porque es un momento muy sagrado que estamos intentado de recuperar lo sagrado de esa fiesta [...] Comparamos a la madre tierra con las mujeres, entonces decimos que la madre tierra tiene vida, en los análisis que hemos hecho, le hacemos entender a los compañeros esto, la relación con la madre naturaleza [...] Cuando vamos al páramo siempre dejamos alguna cosa [ofrenda] para pedir permiso y entrar al páramo (Iza 2024, entrevista personal).

En la entrevista con Diocelinda, se observa que la tierra es un elemento con el que se está negociando constantemente, es decir, hay una reciprocidad con la naturaleza, un cuidado y respeto. Por ello, la producción y reproducción de la vida en todas sus esferas, es una negociación permanente entre los seres humanos y los elementos de la naturaleza:

¹ Carlos Bonifaz (2003, 83) define las tierras bajas de la siguiente manera: “se comprende a los llanos orientales, y a las zonas subtropicales de los valles y yungas, caracterizados por abarcar una superficie de 76,3 millones de hectáreas, es decir, más de dos tercios del territorio nacional”. Es decir que, son territorios indígenas principalmente.

Nosotras mismas cosechamos la tierra, no hay una diferencia mayor entre criar un niño o niña y criar las plantas, la tierra. Uno agradece lo que da la tierra porque lo hemos criado, esas plantas, los animales, la comida, el agua. Nosotros no nos apropiamos de la tierra, sino la criamos, sentimos un afecto y le devolvemos mediante las fiestas lo que ella nos da. A diferencia de los que explotan la tierra que se adueñan, siente que son propietarios de una cosa y no de un medio de vida para vivir en solidaridad y comunidad. (Guamán 2024, entrevista personal)

Así, la percepción de las comunidades indígenas difiere en un sentido amplio del pensamiento occidental, que se basa en un proceso lógico-práctico, guiado por la subsistencia material. Por consiguiente, la producción y reproducción de la vida transita en diversas esferas de la existencia humana. Las investigadoras Romero, Correa y Kuiru (2022, 14), señalan que: “las mujeres, particularmente, han tenido un papel protagónico en el sostenimiento de la vida, ya que comunitariamente se les ha asignado la reproducción de la comunidad en el marco de ordenamientos específicos de género”. Afirmación que, se aplica a la mayoría de los pueblos indígenas de América Latina (sino a todos), ya que las mujeres de estas comunidades cuentan con un bagaje de conocimiento que abarca desde la botánica, agronomía, gastronomía y la obstetricia, en sus formas tradicionales (14). Toda esta sabiduría, les proporciona las capacidades para continuar reproduciendo la vida de sus familiares y, al mismo tiempo dan continuidad a la vida de sus comunidades.

En la actualidad, los pueblos y sobre todo las mujeres indígenas, afrontan la amenaza de las políticas extractivistas de los Estados, dirigidos por las multinacionales sedientas de recursos naturales. En este contexto, se desenvuelve la generación de pensamiento propio de las mujeres indígenas² que, cuestionan los discursos de los feminismos tradicionales o hegemónicos. Por ejemplo, Domitila Barrios realizó una crítica en 1975 durante la “Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer” de la ONU a los feminismos de élite, debido a que aunque fue invitada a participar en este evento, no se le permitía hablar. Por lo cual, se levantó y alzó la voz, señalando que en la carta magna que le enviaron con la invitación se reconocía el derecho a participar y organizarse, pero que en la realidad ello solo aplicaba a la burguesía. Igualmente, tuvo una discusión con Betty Friedan, conocida por ser la gran líder feminista de Estados Unidos, quien había propuesto algunas enmiendas al “plan mundial de acción”, pero Domitila lo rechazaba

² Es indudable que, al desarrollo de este pensamiento han contribuido muchas mujeres indígenas de Latinoamérica como: Bartolina Sisa; Micaela Bastidas; Rigoberta Menchú, quienes destacaron por liderar férreas luchas en contra de los discursos y prácticas hegemónicas.

porque no abordaban problemas fundamentales para las mujeres latinoamericanas (*Muy Waso* 2019).

Por su parte, Francesca Gargallo (2014, 373), reconocida historiadora de las ideas feministas, resalta la importancia de darle validez a la producción epistémica de las mujeres indígenas, que muchas veces no llega a ser escrita. También, analiza la producción de ese pensamiento de raigambre ancestral, procedente de México, Centro América y Sur América. Las mujeres organizadas cuestionan los principios de la cosmovisión andina; principalmente la complementariedad que implica la dualidad femenino-masculino. Ahora bien, también existen grupos de mujeres que defienden los principios mencionados, pero con algunas variantes, estos son: el equilibrio de los poderes y el reconocimiento del valor de ellas mismas. En este mismo sentido, para Gargallo (2011, 374), en la generación de pensamiento existen:

posiciones de organización comunitaria que denuncian un patriarcado ancestral fortalecido por el patriarcado colonial del que hay que liberar el propio territorio-cuerpo mientras se defiende la tierra-territorio comunitario, como lo plantean las feministas comunitarias *xinkas* de Guatemala. A este encuentro y fortalecimiento histórico de los patriarcados originarios y colonial las feministas comunitarias de Bolivia lo llaman ‘entronque de patriarcados’ y consideran que es el sustrato del así llamado ‘machismo latinoamericano’.

En términos generales, estaríamos dialogando con los feminismos indígenas. Sin embargo, para la ejecución de esta investigación, tomaré el aporte del pensamiento feminista comunitario, cuyo desarrollo comienza en el año 2004³, con las trabajadoras del conocimiento *aymaras* de Bolivia, que buscan revalorizar la condición de las mujeres al interior de las comunidades y de toda la sociedad (374-7). Este tema se desarrollará más adelante con mayor profundidad.

³ A pesar de que la presencia y el rol de la mujer en la organización tenga antecedentes anteriores, es preciso señalar que fue a finales del año 2003 que la comunidad Mujeres Creando, junto al pueblo boliviano instaura un proceso político y cultural de cambio. Con esto se marca el inicio de un camino de descolonización del pensamiento feminista, expuesto en el libro *Hilando Fino*. Ahí se puede encontrar la reconceptualización de varios conceptos como: feminismo, patriarcado, entre otros. Así, se generó un “nuevo espacio de discusión entre mujeres indígenas empobrecidas y mujeres luchadoras... Con el atrevimiento de nuestros cuerpos de mujeres indígenas que, por definición patriarcal colonial y capitalista, son abyectos, pues somos las parias de la historia, somos materia prima y recurso natural y mental, con nuestros cuerpos y pensamientos —obviamente lo decimos con ironía—, nosotras, las feministas comunitarias de *Abya Yala*, nos atrevimos a nombrarnos por nosotras mismas, feministas, hablando de igual a igual, como debe ser con cualquier mujer y con cualquier historia de lucha de mujeres y de pueblos” (Paredes 2017, 1-2). De manera que, el feminismo indígena comunitario se refiere más a la lucha de sus pueblos, diferenciándose así de los colectivos feministas intelectuales y académicos: “Por hoy y hasta hoy estamos lejos de lo que dicen las académicas, las intelectuales y activistas feministas, pues el nuestro es feminismo comunitario de *Abya Yala* y vamos construyendo el feminismo comunitario del mundo y del planeta” (2-3).

Asimismo, la construcción de la identidad indígena recae en las mujeres; por ejemplo, la pensadora colombiana en la rama del derecho Melissa Hincapié (2019, 67-8), menciona que, la inter-relación de las comunidades indígenas y el territorio es fundamental para la configuración de su identidad. En su investigación, ha podido observar las problemáticas por el desplazamiento en las comunidades indígenas, debido al conflicto armado que se vive en el territorio colombiano; acontecimiento que profundiza los procesos de transformación de la identidad. Esto significa que, con el despojo o desarraigo de la tierra-territorio de comunidades enteras, se trastoca la espiritualidad indígena que hace parte integral de la identidad. En el caso que estoy estudiando no se observa esta situación de la misma manera. Sin embargo, la configuración de la identidad, en determinados espacios geográficos es un tema a considerar para acápite posteriores.

En otra línea de pensamiento, no menos importante para esta investigación, encontramos la consideración de la reproducción de la vida en su acepción primaria, es decir, la reproducción biológica de la especie humana. Quiero colocar el tema en este acápite, debido a la importancia que las mujeres indígenas le dan a toda la transmisión de conocimientos sobre la salud sexual y reproductiva, en sus palabras: “partería tradicional”. Por su parte, las investigadoras Sesia y Berrio (2021, 9), elaboran un informe final sobre la “Situación de la partería indígena en México”, en el cual mencionan que: “la partería indígena es parte de los sistemas de salud de estos pueblos y un recurso importante para el cuidado de las personas y la reproducción de la vida”. La conclusión a la que llegan, es que todo el sistema de regularización de esa actividad ancestral, inserta a las mujeres indígenas de mediana edad y, en su mayoría de la tercera edad en la burocracia del estado. Las lógicas occidentales del ejercicio de la medicina obstétrica y, en relaciones verticales de subordinación y discriminación, las obliga a adaptarse con mucha dificultad o ejercer en la clandestinidad (115-9). Dinámica que, atenta contra el ejercicio de sus derechos colectivos.

Por su parte en el caso del Ecuador, María Eugenia Burbano Villarreal (2020), comunicadora, dedicada a la educación de tercer nivel, estudia “la importancia del rol de las parteras en sus comunidades y cómo el ejercicio de su oficio puede ser un elemento de resistencia frente a los modelos de maternidades impuestos por el sistema capitalista” (5). Igualmente, Burbano señala que, el Ministerio de Salud Pública, ha procurado agregar el quehacer de las parteras al sistema de salud sin mayor éxito, tal como se menciona anteriormente respecto al caso de México; institución del estado que busca occidentalizar

las prácticas de este oficio, sin considerar el valor simbólico y espiritual que contiene para los pueblos y nacionalidades del país. Así también, afirma que durante las entrevistas que realizó: “[t]odas ellas hablan de persecución en su oficio” (74). Podemos observar que, tanto las parteras mexicanas como las ecuatorianas, deben sortear los obstáculos que los sistemas de salud occidentales les colocan para el ejercicio de su labor en beneficio individual y comunitario. Es importante recordar el valor de las prácticas ancestrales para el nacimiento de los nuevos seres humanos de una manera más amable y, un trato cálido para las madres; a diferencia de los procedimientos occidentales, donde las mujeres indígenas son víctimas de la violencia obstétrica.

Sin embargo, la práctica ancestral de partería en la comunidad de San Ignacio se ha ido perdiendo y permeando por las prácticas occidentales:

Antes había, ya no hay. Solo van al centro de salud. Hay parteras de otras comunidades. Todas van al centro de salud o maternidad de Latacunga [...] Si hay parteras en las comunidades Razuyacu y Vicente León. No hay apoyo del gobierno para preservar ese conocimiento ancestral, y a veces tampoco las atienden bien en los centros de salud. En la Omicse tratamos de hablar de la partería, pero más que todo nos enfocamos en los talleres reproductivos con las más jóvenes y la planificación familiar, derechos sexuales y reproductivos para que sean autónomas en sus decisiones. (Iza 2024, entrevista personal)

A pesar de que las mujeres en San Ignacio señalan el maltrato de los centros de salud a las embarazadas indígenas, así como el difícil acceso a este servicio, no se ha podido rescatar del todo el conocimiento de la partería, para no sufrir los abusos de quienes están en las instituciones del Estado:

Esa sabiduría se transmite o la aprenden en las asambleas cuando comentan que se debe sobar la barriguita de la embarazada con aceite de hojas de manzanilla o que tal o cual remedio sirve para determinada enfermedad, se empieza a coger las hierbas y ahí es donde muchas jovencitas se copian de las mamás que hacen dar los remedios. El aprendizaje es más verbal, se socializa el conocimiento en las asambleas y algunas veces de madres a hijas también, pero más que todo en las mingas se socializa el conocimiento ancestral. (M.J. 2024, entrevista personal)

Actualmente Ecuador no tiene una política en la que se establezcan leyes para preservar los conocimientos de la partería y tampoco hay un trabajo articulado entre las parteras con los centros de salud para que atiendan casos de las mujeres embarazadas (Basantes 2024, párr. 7).

De igual manera, me parece importante acotar que, algunas parteras reivindican el oficio de la partería como un tema político, que les brinda legitimidad y resguardo a la hora de realizar su trabajo dentro de sus comunidades y fuera de ellas (81-2). Es decir que, una partera, miembro activo de la vida comunitaria y políticamente organizada, facilita la valoración de su actividad y propicia la difusión de un conocimiento que ha sido poco socializado por distintos factores.

Desde el punto de vista de Gladys Tzul Tzul (2015, 93), Maya *k'ich'e* de Guatemala, relacionada con las luchas de las mujeres indígenas y, estudiosa de los sistemas de gobierno comunitario; trabaja la noción de la reproducción de la vida (inspirada en el pensamiento de Silvia Federici), entendiéndola como todas las actividades que ejecutan las mujeres en la vida cotidiana según la división sexual del trabajo en el orden capitalista y colonial. También señala que, la tierra es el punto de partida sin el cual la reproducción de la vida no se llevaría a cabo. Ella desarrolla brevemente cuatro puntos para explicar su posición sobre el porqué es importante leer la realidad a partir de esta categoría:

Porque pone a la vida en el centro del análisis político, [...] [p]orque para acercarse a las políticas indígenas es preciso hacerlo desde la reproducción [...], [p]orque es urgente pensar las formas y los lugares desde donde luchamos las mujeres indígenas en el seno de los sistemas de gobierno comunal [...], [p]orque hace posible un lenguaje más amplio. (98-9)

Gladys Tzul Tzul, ofrece una mirada política y organizativa para un concepto poco tratado en el pensamiento indígena en general, pese a la mención que se hace en varios escritos e investigaciones. Por ello, es importante explorar las percepciones de las mujeres indígenas respecto a esta temática. Trataré con mayor detalle lo mencionado en el marco teórico de esta investigación.

Por lo tanto, he recogido algunos de los debates que se han suscitado en torno a uno de los conceptos principales que trabajo dentro de mi investigación y, algunas autoras de pensamiento indígena, principalmente, así como los testimonios rescatados de las mujeres indígenas de la comunidad de San Ignacio. En los debates podemos encontrar, líneas de pensamiento claras sobre la reproducción de la vida desde la combinación de las perspectivas del ecologismo y el eco feminismo, que apuntan al reconocimiento de la relación entre el cuerpo de las mujeres y la naturaleza. Además, los intereses capitalistas, coloniales y patriarcales, que explotan ambas sin considerar las consecuencias a futuro. Por su parte, los análisis observan cómo a causa de la llegada de las industrias extractivas,

los pueblos y nacionalidades indígenas, especialmente las mujeres de estas comunidades, defienden, sostienen y reproducen la vida en esas adversas situaciones: en medio del despojo de sus tierras ancestrales, la contaminación de las fuentes de agua y, los cambios en la organización interna de las comunas. Por otro lado, la reproducción vista desde el cuidado al cuerpo de las mujeres mediante las prácticas ancestrales de la partería, ayudan a velar por lo individual y lo colectivo de manera implícita.

De modo que, la lectura apela a una mirada política organizativa, que no descuida lo experiencial como el sustrato de la vida. Así, observamos que el desarrollo del pensamiento indígena de las mujeres es rico y, sale de lo establecido, si consideramos que mucho de ello se queda en el plano de la cultura oral de los pueblos.

En las comunidades indígenas del Ecuador, las mujeres cumplen un papel fundamental que asegura la vida de la comunidad, tanto en el plano simbólico como en el material. La transmisión de las costumbres y tradiciones ancestrales, son parte del conocimiento de sus pueblos, como también la producción de las *chakras* que incluye todas las labores que requiere para generar recursos económicos.

Según Mónica Guisha Tisalema, investigadora oriunda de la comunidad objeto de este estudio, existe “mayor presencia y capacidad de dirigir; no hay tanta violencia intrafamiliar; los jóvenes se integran en la comunidad” (Guisha Tisalema 2017, 26). A criterio de Guisha Tisalema, la vida de las mujeres ha cambiado, pero no de la manera como ellas quisieran; además, en su perspectiva a futuro hay una preocupación por mejorar la organización y con ello su economía (27). De hecho, las mujeres asumen roles múltiples, pues a la vez son: esposas, madres, hijas y comuneras activas que trabajan para el bien de la familia y, la comunidad. Son ellas quienes organizan el lazo comunitario a través de la reproducción de la vida, mediante actividades rituales y espirituales de sanación, labores que contribuyen al sostenimiento de la identidad de sus pueblos. Asimismo, se encargan de los aspectos productivos agrícolas, tales como la cosecha, la siembra, el pastoreo de animales y el cuidado de la *chakra*, y de la vida humana. Estas dinámicas son poco valoradas por la sociedad, debido a la división sexual del trabajo, en la cual las actividades relacionadas con la reproducción de la vida se dan por sentado. Los regímenes comunitarios están inmersos en las lógicas capitalistas, patriarcales y coloniales, por ello es importante mostrar la perspectiva de las mujeres desde sus percepciones sobre los temas organizativos internos. Por ejemplo, estas prácticas se pueden observar en las transformaciones que hay en las percepciones de las obligaciones y reciprocidad, que han cambiado con la presencia de miembros de la familia que aportan

dinero, el cual comienza en muchos casos a prevalecer sobre otros valores sociales (Korovkin 2002, 43). Asimismo, la migración ha sido una de las formas de percibir cada vez más ingresos para las familias indígenas.

2. Vínculo indisoluble: la producción y la reproducción de la vida

En la existencia de las mujeres indígenas la división de la producción y la reproducción de la vida son casi imperceptibles, todo converge casi sin distinción alguna. En línea con lo referido, Cristina Cucuri⁴ menciona lo siguiente: “es el accionar de las mujeres en la alimentación, el cuidado de la familia, el cuidado de la casa, las *chakras*, también porque no solamente las mujeres indígenas andinas se dedican a trabajos domésticos, eso sería la producción y reproducción de la vida” (2023, entrevista personal). Como se puede notar, estas nociones están interrelacionadas en la experiencia humana. Es así que, cuando se habla de estas categorías, Gladys Tzul Tzul (2018) señala que:

En los sistemas de gobierno comunal, la producción y la reproducción de la vida no se encuentran plenamente separadas. Lo comunal, no inhibe el despliegue personal, sino más bien lo afianza. Por ello, es posible que trabajemos como comerciantes, que podamos estudiar, que trabajemos como maestros en escuelas primarias, que podamos tejer textiles y comercializarlos por toda Centro América, que realicemos trabajos técnicos o que algunas y algunos trabajen en dependencias estatales, porque los medios concretos de vida los poseemos, los hemos trabajado constantemente. (152)

En la anterior cita, Tzul Tzul se refiere a una especificidad de su realidad, en Totonicapán, departamento de Guatemala, la tierra y todo lo que contiene es comunitario, es decir, la propiedad privada individual de la tierra no se ha instaurado, hablamos de un territorio gobernado por la comunidad, ese es el punto central de la reproducción de vida para esta autora (39). Así también, en ese territorio hombres y mujeres no se preocupan por el pago de un alquiler, por ello señala que, pueden desplegar sus capacidades en los ámbitos que les son posibles. Entonces, la estructura social que defiende ese tipo de organización se desarrolla y mantiene mediante:

tres formas políticas, a decir: el *k'ax k'ol* (o trabajo comunal) que da vida a los medios concretos para la vida; las tramas de parentesco, poderosa y a la vez contradictoria estrategia, que se usa para defender la propiedad comunal del territorio y para organizar

⁴ Doctoranda en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, activista por los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres, ex dirigente de tierra y territorios de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuadorunari) entre 2016-2019, originaria del pueblo Puruhá de la provincia de Chimborazo.

el uso del misma; y la asamblea como forma comunal de deliberación para resolver problemas cotidianos [...]. (Tzul Tzul 2018, 39)

Así, en primer lugar, cuando Gladis Tzul Tzul traduce el *K'ax K'ol* señala que: “las palabras castellanas que más se acercan a definirlo son “servicio” o “trabajo comunal” (2015, 132). Esto expresa la similitud entre pueblos como el guatemalteco y el ecuatoriano, ya que en un estudio realizado por Nancy Moreta (2014), observa la importancia de la minga en San Ignacio, la comunidad con la cual estoy trabajando en esta investigación. La minga es considerada parte fundamental de la identidad de los pueblos indígenas de la Sierra, su utilidad atraviesa dos dimensiones: lo familiar y lo comunitario (71-2). Es una forma de trabajo que rompe con la lógica capitalista: “en medio de pautas de intercambio mercantil o el bien conocido fenómeno de debilitamiento y subordinación de prácticas ancestrales de intercambio, generalmente comunitarias, a la lógica del mercado [...]” (Gutiérrez 2015, 89). Esta forma de trabajo, contribuye a la gestión de la vida productiva y reproductiva, así en el plano familiar, por ejemplo, en el momento de la cosecha o la siembra, colabora la familia ampliada en la parcela del comunero que lo solicita. Por su parte, en lo comunitario, toda la comunidad suma esfuerzos para mantener en buen estado los bienes compartidos.

En esta misma línea de pensamiento Tzul Tzul (2015) ahonda sobre el trabajo comunal, para ella existe cuatro formas concretas que se despliegan en beneficio de la comunidad: 1) Servicio que produce la decisión; 2) Servicio para producir coordinación; 3) Trabajo para gestionar la fiesta; 4) Trabajo comunal para contener el dolor (133-4). El primer elemento, significa colocar la disposición del tiempo individual para la realización de las reuniones y/o asambleas que fueran necesarias. El segundo, tiene que ver con las acciones necesarias para establecer las relaciones intercomunitarias o de mayor amplitud, se pone sobre la mesa la experiencia e información para actividades colectivas unificadoras. La tercera forma, hace alusión a todos los requerimientos para la recreación del colectivo; organización del menú, compra de vegetales, faena de animales, entre otras, desarrolladas en su mayoría por mujeres. Por último, el cuarto elemento, está relacionado con la gestión de los servicios funerarios de los miembros de la comunidad (133-4). Aquí, también se debe considerar la contención emocional de los dolientes, la recolección de fondos y la realización de gestiones para algún comunero que se encuentre preso por participar en las manifestaciones sociales en contra de alguna política que el Estado trata de implementar.

En segundo lugar, las tramas de parentesco, aunque no es el punto focal de esta investigación, es importante mencionarla debido a la interrelación que existen entre los tres elementos mencionados con anterioridad. Esta idea desentraña las formas de herencia de la tierra, al ser un territorio comunitario son las "tramas patrilineales" las que determinan el uso y usufructo de la tierra. Sin embargo, en ese escenario las mujeres indígenas también deben jugar con las alianzas matrimoniales para conservar la propiedad de la tierra (135-7); esto supone una tensión interna que se zanja de la siguiente manera: "los hombres y mujeres que vengan de otras comunidades y no pertenezcan a las alianzas de parentesco van produciendo su incorporación paulatinamente, mientras realicen *k'ax k'ol'*" (137). Es decir, la presencia sostenida, mediante el trabajo comunitario es el valor por medio del cual el grupo acepta la pertenencia de alguien foráneo a esa comunidad.

En tercer lugar, la asamblea como forma comunal de deliberación es "una estrategia que no permite la expropiación de mando, justamente porque éste se encuentra sujeto a la entidad colectiva" (Tzul Tzul 2015, 138). En los pueblos indígenas, por lo regular, se auto convocan reuniones en lapsos de tiempo anual, mensual y también extraordinarias. Cada una de ellas responden a objetivos específicos; la asamblea anual tiene por finalidad la elección de delegados, en el caso del Ecuador se denominan presidentes comunitarios. La asamblea mensual se requiere para gestionar los temas regulares, por ejemplo: cobros del agua de riego, mingas para mejorar los caminos, entre otros. Las asambleas extraordinarias, por su parte cumplen con tratar temas muy importantes, que no pueden esperar, tales como: convocatorias a movilizaciones, trabajos comunitarios por los embates del clima, como deslaves en las vías (137-8). Lo central en este tema es la delegación de representantes que están al servicio de la comunidad, sin la autorización de esta no se toman decisiones unilaterales, es la comunidad la que decide.

Considerando que, muchas lecturas colocan a las mujeres indígenas como seres con poca capacidad de analizar y actuar sobre las condiciones sociales estructurales, sin capacidad de decisión y gestión de sus recursos internos y externos (98). Cuando se analiza desde la mirada de las mujeres, los discursos cobran un sentido profundo y experiencial, que muestra la riqueza de la experiencia vivida en sus territorios, porque ellas hablan desde lo concreto, desde las necesidades más crudas, pero también con una esperanza y confianza en que la organización de su comunidad puede hacer cambios significativos en sus vidas.

De la misma manera, "para acercarse a las políticas indígenas es preciso hacerlo desde la reproducción" (98), dado que los ejercicios de resistencia anticapitalista se

articulan en defensa de lo común, lo que está en disputa es el acceso y uso de los bienes naturales, pero sobre todo la vida humana (98), en esos espacios las comunidades indígenas tienen un bagaje de conocimiento muy importante, reitero, que sirven de guía en las luchas sociales.

Visto lo anterior de una manera amplia, durante el despliegue del pensamiento de Gladys Tzul Tzul, podemos decir que la reproducción de la vida, se desenvuelve en una compleja red de relaciones individuales y colectivas, a esto Cristina Cucuri, aporta mostrando que esta noción tiene tres dimensiones: personal, familiar y comunitaria (2023, entrevista personal), todas ellas interconectadas e interdependientes.

Por todo lo anterior, entiendo que la producción y reproducción de la vida para las mujeres indígenas va más allá de la simple cotidianidad y de la capacidad de sostener los vínculos comunitarios, a saber, es una forma de resistir los embates de las herencias coloniales, patriarcales y recientemente capitalistas. Además, también implican formas de organización de la vida para gestionar labores tales como: criar sus hijos, organizar cosechas y siembras en comunidad, preparar la comida de las fiestas, sembrar árboles, mantener los nacimientos de agua, etc. Por lo tanto, la producción y reproducción de la vida pone en el centro del análisis las maneras de subsistencia de la vida cotidiana, así como la forma de entender las estrategias que las mujeres se plantean para producir y organizar lo común, es decir, en estas dos categorías se pone en juego la permanencia de la existencia a largo plazo.

Hasta aquí le he dado énfasis a la dimensión comunitaria de las nociones de producción y reproducción de la vida, por lo tanto, revisaremos brevemente la dimensión personal-comunitaria con el propósito de colocar el punto de interés en las mujeres indígenas específicamente.

Cuando hablamos de producción y reproducción de la vida no podemos extraernos de las lógicas del capitalismo, para referirme a esto dialogo con el pensamiento de Raquel Gutiérrez (2015, 99), cuando habla de la división sexual del trabajo, menciona lo siguiente:

Esta escisión en la producción de la riqueza social constituye el armazón material general de la diferenciación y jerarquización sexual de las relaciones sociales modernas. El capitalismo comienza a erigirse, históricamente, levantándose, refuncionalizando, destruyendo y reconstruyendo antiguas formas de organización de la producción, de la vida y de la creación de riqueza concreta.

Dicho de otra manera y a grandes rasgos, los hombres se desenvuelven en el mundo mercantil o público, donde se genera el dinero o riqueza abstracta, vendiendo a cambio su fuerza de trabajo, que produce bienes destinados al mercado; en cambio, las mujeres ocupan una gran cantidad de su tiempo (más que los hombres), en el espacio privado donde se crea riqueza concreta; lugar, regularmente, desvalorizado y oprimido. La riqueza concreta es, un ser humano funcional: con valores, capacidades y disposición para ser útil a la sociedad. Para este caso, los hombres indígenas, en su mayoría, salen a trabajar en labores de la construcción (en condiciones paupérrimas), y las mujeres se ocupan de la producción - reproducción de vida en todas sus dimensiones; es decir, producen la riqueza concreta que es el conjunto de todas las actividades que hacen posible el sostenimiento y creación de la vida humana.

Por otro lado, si bien es cierto que, no existen dos palabras específicas en el idioma *kichwa* que se refieran a los conceptos de producción y reproducción de la vida, encontramos una diversidad de acciones, palabras y expresiones lingüísticas que están estrechamente vinculadas a las dos categorías. Por ejemplo, se encuentra la palabra *atina* que significa continuidad, seguir adelante; un término que expresa la idea de avanzar/continuar/producir, lo que significa que esto siempre ha estado presente en la mentalidad de las poblaciones indígenas desde mucho antes (Kowii 2014, entrevista personal).

Igualmente, durante la época de la expansión se expresaba esa misma idea, a saber, la preocupación por tener tierras en las partes altas, valles, así como la conexión con tierras en la Amazonía y en la Costa ecuatoriana. Ligado a ello, también encontramos lo que los cronistas denominaron *tambos*, que eran lugares donde se almacenaba comida, semillas, ropa, medicinas y muchas cosas más, con el fin de que si había una sequía o alguna catástrofe natural existieran las suficientes reservas para seguir cumpliendo con las demandas de la población y las autoridades. Es así que, la idea del progreso y desarrollo siempre ha estado presente, lo cual está aunado a garantizar mejores productos y la comercialización a través del trueque. La fiesta de los *yumbos* da cuenta de ello, porque están presentes casi todas las provincias y se evidencia los intercambios comerciales que existían antes (Kowii 2014, entrevista personal).

Todo lo anterior, está pensado en torno a la producción de la vida que al mismo tiempo se complementa con la reproducción. Antes de la llegada de los españoles, los cronistas narraban sobre el *kipus*, que consistía en un sistema de estadísticas que actualizaban para saber cuánta producción tenían y cuánta población existía para

garantizarles la estabilidad y el desarrollo. Además, cada vez que nacía un niño, automáticamente la política de la época era asignarle un pedazo de tierra, y para ello, la familia debía hacerse cargo, con el fin de no afectar las tierras de las otras personas. A su vez, este sistema aseguraba el bienestar del recién nacido y de mantener el equilibrio de los demás, en cuanto a la reproducción social y económica. Entonces, no se trataba de llenarse de hijos como afirmaban algunos médicos, sino que detrás estaba presente la idea de supervivencia, de poder ir sumando lo poquito que ganaban e ir mejorando la situación y siempre pensando en priorizar la compra de la tierra (Kowii 2014, entrevista personal).

Asimismo está presente el *ayllu*, que consiste en un sistema de organización social de manera comunitaria y desde esta perspectiva se trata de garantizar la reproducción (Kowii 2019, 6). Las casas de las comunidades antiguamente tenían un espacio para la huerta familiar, donde se sembraban plantas energéticas de ciclo corto, plantas aromáticas, plantas espirituales y también animales de ciclo corto; esta lógica de la *Targua* tenía la visión de ahorrar y auto gestionarse. En la *chakra* que era el espacio más grande se sembraba maíz, papas, y todo eso servía para dinamizar el trueque o en su defecto vender los productos. Prácticas que, estaban orientadas a garantizar el desarrollo y producción de la población:

Antes cuando daban a luz las compañeras, en las comunidades las cuidaban bastante porque en la habitación les instalaban una especie de techito con las sabanas, con la finalidad de que al haber dado a luz se mantenga caliente porque eso ayudaba a conservar la leche, porque si les golpea el frío se corta la leche y por eso hacían esos toldos sobre la cama y ahí le daban de comer. Entonces ahí podíamos ver la idea de que era muy importante de saber cuidar bien y tomar las precauciones debidas para el amamantamiento, entonces cuando tienen eso cuidados, se deben interpretar como una garantía de la reproducción de la población. (Kowii 2024, entrevista personal)

En este sentido, también es necesario resaltar la importancia que tenía para las comunidades indígenas que las tierras pudieran descansar, es decir, que la siembra debería tener una pausa para que recuperara la vitalidad, y por eso la abonaban y la cuidaban; mediante esta lógica expresaban la importancia de la reproducción en todos los elementos que los rodeaban. Finalmente, encontramos la palabra *maskay* en *kichwa* que significa vida, así como las siguientes expresiones lingüísticas que giran en torno a las dos categorías: *Llamkakushpaka ama tiyarichu, tiyarishpaka, killanayankami* (si estás trabajando no te sientes, te dará pereza) y *Maki shinakun shimi rimakun* (mientras se habla/se hace o la teoría y la práctica actúan simultáneamente) (Kowii 2014, entrevista

personal); es decir, estas reflejan la importancia de producir y reproducir la vida a partir de lo común y habitual de la existencia misma.

3. Mujeres indígenas y género

Históricamente las comunidades indígenas han sostenido directa relación con los programas de “desarrollo social” que están regulados por el sistema, a fin de implementar programas de nutrición infantil, escolaridad, acceso a recursos económicos y, un variado repertorio de temáticas con lo cual la influencia de esas políticas internacionales que han estado atravesadas por una visión de género es innegable. Sin embargo, el sistema de género es un enfoque analítico nacido en el feminismo, su utilidad radica en la ampliación de los enfoques de investigación sobre las formas de opresión y subordinación de los cuerpos de sexo femenino, o que se perciben como tal, en las esferas: económicas, políticas, educativas, jurídicas, simbólicas de las sociedades, entre otras (Gargallo 2006, 28). Por lo tanto, los diálogos y los cuestionamientos que las mujeres indígenas realizan a los planteamientos de los feminismos, está en constante flujo y contradicción. En este punto, es importante mencionar que el género es un concepto relacional, los elementos constitutivos son los hombres y las mujeres, sin embargo, uno de los puntos que estudiaré en esta investigación es la autopercepción de las mujeres sobre su identidad étnica en el marco de la producción y reproducción de la vida con énfasis en la reproducción.

Teniendo en cuenta el punto de vista de las mujeres indígenas que, reflexionan sobre lo que significa el enfoque de género, podemos traer a colación la perspectiva de Nina Pacari Vega,⁵ quien en una entrevista sobre la “Violencia de género contra las mujeres indígenas en el contexto del pluralismo jurídico”, realizada por Marcella da Fonte Carvalho⁶ (2014, 136), expresa su pensamiento de la siguiente manera: “género gira en torno a la mujer dentro de la comunidad. En este sentido, el conflicto no gira solamente alrededor de lo privado, sino más bien de la comunidad en relación con el Estado, con la exclusión y opresión, con la carencia de tierras y con el desconocimiento de la autoridad”. Se puede observar que, aquello que está en tensión es el ejercicio de los derechos colectivos junto a los derechos individuales, en un escenario que supera la territorialidad de las comunidades donde el diálogo es con el Estado, y las mujeres quedan rodeadas con

⁵ Histórica líder del movimiento indígena, doctora en Jurisprudencia. Fundadora del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País. Exjueza de la Corte Constitucional (2007).

⁶ PhD en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad del Museo Social Argentino. Posgraduada en Derecho Administrativo por la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil).

pocas posibilidades de encontrar alivio a sus aflicciones. En esta línea de pensamiento, las ideas de Blanca Chancosa⁷ (2020, 271) sobre la influencia del enfoque de género aportan con lo siguiente:

La complementariedad es un término que se ha desgastado. En el caso relacionado a las mujeres ha sido reemplazado por el tema de género y equidad. Personalmente creo que hay que reforzar el tema de la complementariedad, que nos acerca más a nuestra cosmovisión, para que pueda entenderse el derecho de la mujer dentro del colectivo. Por eso hago hincapié en eso de caminar con los dos pies, lavarse la cara con las dos manos, porque hace referencia a lo que es el núcleo familiar, para que se garantice lo que es el derecho en iguales. Incluso pienso que desde ese punto de vista se puede ayudar mucho a disminuir la violencia intrafamiliar. [...] La complementariedad exige ser responsables, corresponsables, recíprocos, no solo en la producción sino en la reproducción, en el marco de la dualidad y la solidaridad.

Entender el principio de complementariedad, representa un desafío en todos los sentidos. Por un lado, como vemos en la cita, se puede interpretar como la añoranza de algo que está en desuso, también, existe una crítica a dos conceptos importantes para los feminismos hegemónicos, a saber, el *género* y la *equidad*. Por otro, se destaca el sostenimiento de un pensamiento propio que, nace de los principios filosóficos de la cosmovisión andina. Cabe decir que, el tema de la complementariedad se expresa en el núcleo de la organización de la comunidad, la familia; en la relación entre mujeres y hombres, principalmente, en el ámbito del matrimonio.

En este escenario, para desarrollar la temática, resulta pertinente explorar lo antes mencionado desde los planteamientos de Sylvia Marcos (2014), quien aborda “La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas”, partiendo del análisis de los documentos elaborados durante la “Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas.”⁸

Una de sus reflexiones señala que: “[e]stas mujeres están activamente recapturando las espiritualidades ancestrales con el objetivo de descolonizar los universos religiosos que fueron forzadas a adoptar durante la empresa colonial” (144). Y, los desarrolla mediante los siguientes principios: “dualidad, equilibrio y armonía”. Con respecto a la dualidad masculina/femenina, todo aquello que existe puede ser percibido como femenino o masculino, ambos impulsos se presentan en un ser en mezclas y

⁷ Figura icónica del movimiento indígena ecuatoriano, Fundadora de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuadorunari), en 1978 organiza la primera Asamblea de Mujeres Indígenas, es cofundadora de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE.

⁸ Que se llevó a cabo en el 2002 en la ciudad de Oaxaca, México.

tonalidades dispares: “[l]a dualidad es la vinculación y la fuerza ordenadora que crea una referencia coherente para los indígenas, el hilo que entrelaza todas las aparentes disparidades” (152); se expresa en la experiencia cotidiana, en la toma de decisiones cuando esta incluye a ambos progenitores. “El equilibrio es velar por la vida... Cuando los valores de la comunidad, de nuestro medio social y de nuestro entorno son respetados hay equilibrio [...]” (154). Esto último, también incluye la relación de los individuos y la comunidad con la Naturaleza, de tal forma que se preserve en el tiempo para beneficio de las generaciones futuras:

Nosotras en la comunidad establecemos una conexión con todo lo que nos rodea y existe en el mundo. Por ejemplo: las plantas tienen espíritu y se deben tratar con respeto y cuidado. Por eso defendemos la tierra como una parte de nosotras mismas. A nosotras la convivencia y las vivencias en la comunidad nos permiten acercarnos al otro, a su ser y reforzar nuestros lazos de armonía con todo y todos. (Iza 2024, entrevista personal)

En este párrafo se habla de una interconexión con el mundo circundante, y a su vez de la espiritualidad, de la inmanencia de las relaciones, las cuales son en sí mismas y no más allá de ellas. Tal como señala la entrevistada, la importancia de esto radica en que, las mujeres defienden la tierra como una parte de sí mismas, lo cual explica porque los procesos de individuación no son tan visibles o reforzados, en tanto, la vivencia de la comunidad no se separa del ser, hecho que difiere del entendimiento y necesidad del occidente de ser uno solo en el mundo; la comunidad es parte de cada ser, están unidos, no se pueden entender por separado (Marcos 2014, 156-8). La armonía se da “[c]uando el agricultor se comunica intensamente con la naturaleza, en los ritmos y tiempos precisos es cuando se produce esa reciprocidad, porque él, a cambio de su trabajo recibe el alimento que la tierra produce” (De la Torre 2004, 20). Las celebraciones, fiestas y rituales forman parte de la comunicación constante entre el ser humano y la Naturaleza.

Por su parte, Chancosa (271-2) señala que: “en términos feministas expresados por la sociedad occidental, la igualdad de género lleva a la competencia y a la rivalidad mientras que, en el mundo indígena, ambos géneros somos violentados en términos racistas por ser indígenas; hombre y mujer somos irrespetados por nuestra condición de indígena”. Aunque, el conjunto de los miembros de los pueblos y nacionalidades, vive lo antes mencionado, no se puede negar que, las mujeres son el último eslabón en los ejercicios de discriminación y opresión social; con mucho coraje y valentía ellas están al frente de las luchas sociales junto a sus compañeros.

Además, otro elemento importante es que las mujeres indígenas del Ecuador han podido insertarse en organizaciones de base indígena como la CONAI y ECUARUNARI. Estos espacios políticos les ha permitido conformar un feminismo práctico-comunitario, que se trata más de un “feminismo de la práctica que tiene múltiples dimensiones, las que podemos resumir en las siguientes: contra la pobreza, el acceso a la tierra y la educación intercultural bilingüe para el desarrollo de la cultura y las lenguas indígenas” (Rodríguez Caguana 2018, 73). Un accionar que se convierte en elemento fundamental para desde ahí luchar por las reivindicaciones de sus “derechos étnicos: de propiedad y gestión colectivas de la tierra, reconocimiento de saberes y educación propia, administración de justicia, participación política en la construcción de la plurinacionalidad y la interculturalidad” (Rodríguez, Fernández y Vargas 2019, 140).

En este sentido, las mujeres indígenas de la comunidad de San Ignacio, señalan:

Nosotras las mujeres valoramos el tema de la solidaridad y la reciprocidad y por eso cuando nos organizamos en las asambleas para participar en las protestas, luchamos por toda la comunidad, porque para tener nuestra cultura viva hay que tener solidaridad a partir de la organización comunitaria, porque de lo contrario se va a la individualidad. Si no hacemos practica cada vez, queda solamente para las elecciones de candidatos y esto tiene un sentido mucho más profundo. (M.J. 2024, entrevista personal)

Así mediante las anteriores palabras vemos que, lo comunitario representa un eje central para ellos, en tanto deben sostener una armonía mediante la solidaridad con los compañeros hombres, mujeres, niños y niñas. Por lo cual, “desde esta perspectiva, el feminismo desarrollado por las mujeres subalternas, el de la diferencia y la fraternidad, se encuentra íntimamente relacionado con el propio concepto de Interculturalidad, presente en las Constituciones de Ecuador y Bolivia” (Rodríguez Caguana 2018, 76). La interculturalidad es un proceso que se acerca más a la equidad e intercambio mutuo, y se distancia del actuar y ser en la cultura occidental, esto es, la individualidad. En palabras de Walsh (2009 citado en Rodríguez Caguana 2018, 41): “[...] intenta de romper con la relación histórica de dominación y subordinación entre las culturas, con el fin de lograr una convivencia”.

En medio de esta narrativa, y sobre todo del contexto globalizador que amenaza la diferenciación y las identidades de los pueblos, la reivindicación de la educación intercultural bilingüe representa un foco central, así como temáticas de género, cultura, salud, lenguaje, etc., que las mujeres indígenas especialmente, han podido vincular con sus propias experiencias comunitarias y personales, para continuar transmitiendo ese

legado ancestral y cultural, porque son ellas las que finalmente se les ha adjudicado ese papel:

Las mujeres se involucran en las costumbres, pero los hombres casi no se dan cuenta. Las mamás son las que enseñan la cultura indígena a sus hijos; los hombres también deberían enseñar, porque la responsabilidad es de los dos, pero la mamá es la que asume, pone en práctico. Ahora más que nunca debemos enseñar y transmitir los valores, las creencias, la justicia indígena, todo lo que hacemos nosotros en comunidad, estamos autoidentificando, preparando a los jóvenes, hay una lucha por las tradiciones porque los medios de comunicación y las redes sociales dañan. (Iza 2024, entrevista personal)

De manera que, esta nueva realidad les ha otorgado más responsabilidad a las mujeres indígenas, ya que deben no solo transmitir la identidad y la cultura a las generaciones jóvenes sino procurar que estos se apropien de ella sin avergonzarse o intimidarse, pese a todas las dinámicas e interacciones que se puedan dar en el exterior de cada una de sus comunidades indígenas. Por lo cual, la educación intercultural y la cultura se ha convertido en un mandato para estas mujeres, que hoy más que nunca tienen desafíos que enfrentar tanto al interior de sus comunidades como en el exterior. Por lo tanto, entendemos que las mingas y los procesos comunitarios son importantes, porque es ahí donde transmiten por la oralidad sus memorias, ritos, fiestas, costumbres y se enfrentan a nuevos obstáculos que deben sortear desde esa sabiduría ancestral heredada para conversar y conservar la memoria viva de sus pueblos.

4. Revalorización del ser mujer indígena

Cuando hago referencia a la revalorización⁹ de la condición de ser mujer indígena, hablo del arduo proceso de construcción colectiva-individual de la identidad étnica de las mujeres de la nacionalidad *kichwa*. Para desarrollar este tema, partiré en primer lugar de lo que se entiende por cultura y segundo, ahondaré sobre la identidad colectiva.

Por un lado, la cultura puede ser entendida, como lo menciona Gilberto Giménez, parafraseando a Clifford Geertz y John B. Thompson (2008, 8): “la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. Igualmente, Giménez precisa que, los significados que cobran carácter cultural deben mostrar constancia tanto en lo individual como en lo colectivo; observa que dada la complejidad

⁹ Durante el trabajo de campo, algunas mujeres hicieron referencia a este tema, para ellas es importante ser valoradas por sus parejas y por ende por sus comunidades.

del concepto de cultura debemos seccionarla meticulosamente para proceder a la investigación pertinente (8).

De igual forma trae el pensamiento de Alberto Melucci, para indicar que una agrupación política se constituye con un propósito definido que se plasma en una propuesta. Con ello se genera un sentido de pertenencia, lealtad y deseo de incorporación de otros, mediante: “un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales” (17). En ese transitar, deliberadamente o no, se crea “una historia y una memoria que confier[e] cierta estabilidad a la autodefinición identitaria” (17). En el caso del movimiento indígena, existe una historia de colonización, opresión y empobrecimiento. En ese escenario, se han desarrollado algunos elementos “característicos”, tales como: la vestimenta, el idioma, las actividades de ocio, entre otros. Lo antes mencionado, según las mujeres entrevistadas dentro de la comunidad de San Ignacio cobra mayor importancia, dado que es un elemento de distinción que las conecta con su herencia cultural, transmitida por sus familias y antepasados:

Hay algunos cambios; recuperación de alguna cosa que nuestros mayores nos han enseñado y estamos recuperando, por eso hay una consciencia, un debate que nos ayuda a practicar [...] La educación nos ayuda a entender mejor que nosotros tenemos una lengua propia el *kichwa* [...] las chicas van botando la falda y ahora usan los pantalones pero asimismo ellas sienten ese desprecio de la sociedad cuando están con su propia vestimenta. Si no valoramos y apropiamos se pierde, porque continúa la discriminación, si vamos a algún lado, nos ven que no tenemos capacidad por ser indígenas, si vestimos como mestizas nos valoran más, y nos integramos al resto de la sociedad, eso hace que se vaya perdiendo el tema de la vestimenta y la cultura. (M.J. 2024, entrevista personal)

La complejidad y los retos que enfrentan las comunidades indígenas al ser menospreciadas, rechazadas y desvalorizadas, son factores que conllevan a que las generaciones más jóvenes rechacen su propia identidad étnica. En este sentido, el tema de la identidad étnica de las mujeres es particularmente complejo. Se encuentra marcado por lo que Francesca Gargallo (2009, 24), menciona de la siguiente manera, “los grupos con poder generalmente se construyen una identidad positiva, plenamente humana, según sus parámetros, y construyen negativamente la identidad de los grupos que dominan [...]”. Es decir, históricamente lo indígena se construyó como Otro, carente de humanidad, perspectiva de los colonizadores de América Latina que justificaba las acciones más atroces que podemos imaginar. A esto le podemos sumar que:

la condición de género y la condición indígena son, ambas, frutos de una misma tecnología de jerarquización que confiere siempre a las mujeres y a los indios el lugar del

derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente en sus saberes, que son incorporados a los saberes de los hombres y los occidentales. (168)

En la actualidad la identidad étnica de los pueblos ha recorrido un largo proceso de lucha contra la discriminación racial, de género y económica, para llegar al momento en el cual, lo indígena en la voz de sus intelectuales es reivindicado como algo culturalmente positivo, sin desconocer las condiciones concretas de marginación y explotación de las que son sujetos.

En esta línea de pensamiento, un elemento constitutivo de la identidad cultural, según Carola Lentz¹⁰ (2000, 225-6), es:

el vestuario [como] un símbolo de la pertenencia a un grupo. Las dos estrategias de innovación —la conservación femenina del estilo de vestuario ‘tradicional’ indígena bajo el uso de nuevos materiales, y la adopción masculina del vestuario en otros tiempos reservados para los mestizos— son parte del proceso de redefinición de la ‘cultura indígena’. En parte, estas estrategias se complementan, pero muchas veces son también objeto de conflictos, cuando los esposos, padres o hijos discuten airadamente sobre cuál es la disyuntiva correcta entre la ‘cultura propia’ y la ‘civilización’.

Las presiones sociales internas son más severas con las indígenas por la discriminación. Por un lado, existe un deseo de inclusión social y, por el otro, los ejercicios de segregación en las ciudades, hacen que abandonen temporalmente los trajes particulares de cada pueblo o nacionalidad. Sin embargo, una vez que lo retoman y se consolida, se produce un orgullo personal sobre ese elemento cultural; ellas lo defienden y transmiten su uso a las futuras generaciones para darle continuidad histórica, como un símbolo de su identidad (Chancosa 2020, 172; De la Torre 2020, 3).

Para continuar con el análisis, otro elemento destacado en la reivindicación de la identidad étnica es el lenguaje. Al igual que, el vestuario, la historia de los pueblos indígenas está llena de relatos sobre la discriminación por el uso del lenguaje, desde la llegada de los Incas que impusieron un lenguaje único, pasando por la llegada de los españoles que hicieron lo mismo: designaron el castellano como lenguaje civilizatorio. Luego de ocultar su idioma nativo por mucho tiempo, en la contemporaneidad podemos presenciar cómo el movimiento indígena (logra luego de una lucha sostenida y llena de

¹⁰ Carola Lentz, estudió sociología y ciencias políticas, alemán y pedagogía en la Universidad de Gotinga y en la Universidad Libre de Berlín. Se doctoró en la Universidad de Hannover en el año 1987. Dentro de sus intereses de investigación están la etnicidad, el nacionalismo, colonialismo, las clases medias en el sur y la migración laboral, entre otras. También, realizó investigaciones de campo en América del Sur, en donde trabajó en la Sierra ecuatoriana los temas de etnicidad y migración.

muerter), reposicionar el *kichwa*, como el lenguaje de la nacionalidad del mismo nombre, territorializada en la Sierra ecuatoriana (a pesar de que hay más lenguajes en el país).

En Ecuador el *Kichwa* es el idioma indígena más hablado, razón por la que, en el país ha habido algunas reformas legislativas para proteger los derechos humanos lingüísticos, que “tienen una doble dimensionalidad sobre la cual recae su titularidad: individual del hablante y colectivo identitaria” (Rodríguez Caguana 2016, 114). A pesar de existir políticas que abordan la implementación en pro de la conservación de las lenguas ancestrales, es cierto que, en la práctica cotidiana se continúa incentivando para que las generaciones más jóvenes aprendan el español y el inglés, circunstancia que conlleva a una pérdida de la cultura y por tanto de la desaparición de la lengua (Paronyan y Cuenca 2019, 80).

El pueblo kichwa de Ecuador es reconocido por mantener sus idiomas y prácticas culturales a pesar de las migraciones. No obstante, a medida que los niños se sienten más atraídos por los modos de vida urbanos, abandonan sus tradiciones incluyendo su lengua natal, es obvio que la modernización impide que el idioma kichwa se transmita de manera regular a las generaciones futuras. El acercamiento a las zonas urbanas unido a cambios drásticos en los hábitos fruto de la modernización y desarrollo tecnológico es otra importante amenaza para el sostenimiento de la cultura indígena. (Paronyan, Terán y Prado 2020, 439)

En este sentido, la interculturalidad juega un rol muy importante, en tanto se convierte en un “[...] puente, o término medio, que aproxima al universalismo con las prácticas culturales que son necesarias para mantener la dignidad humana de las identidades colectivas” (Rodríguez Caguana 2019, 35). La interculturalidad reivindica los valores en comunidad, así como la desconolonización de las instituciones educativas, donde se debería generar igualdad de oportunidades y respeto por cada una de las diversidades étnicas/culturales que coexisten, debido a los procesos migratorios que son muy frecuentes.

Sin embargo, en la sociedad ecuatoriana aún persisten imaginarios retrógrados que impiden una verdadera interculturalidad, en tanto se sigue asociando a la población indígena como una cultura atrasada y “carente de conocimientos adecuados para vivir en el marco de la sociedad moderna” (Paronyan, Terán y Prado 2020, 435).

Después de los 90 tomamos fuerza para valorar el *kichwa* porque es parte de la discriminación, sin valorarlo entre nosotros nuestra lengua materna, pero siempre ha estado parte de la discriminación de los indios que hablan y los medios de comunicación que seguían confundiendo sobre este tema, por eso han hecho que vuelva la EIB [...] En

las familias que hablan lengua castellana e inglés, pero relegaban el *kichwa*, pero los profesores decían cómo van a retrasar, mejor que aprendan inglés; desde los profesores hispanos seguían esa corriente y preferían el idioma extranjero, son responsables que no, que cómo van a aprender [...] que ustedes están más abajo, los de arriba pueden hablar eso [...] Después de los 90 seguía sucediendo esto y hasta ahora [...] van a los centros de salud, para responder censos van a preguntar a los médicos: ¿qué somos: mestizos o indígenas? y dicen que si no hablan *kichwa*, ustedes ya son mestizos [...] Se ha disminuido más la autopercepción de ser indígenas por no hablar *kichwa*. (Guamán 2024, entrevista personal)

En la anterior entrevista con una de las mujeres indígenas que participaron de esta investigación, podemos observar que debido a la discriminación la misma comunidad optó porque sus hijos continuaran el aprendizaje en el idioma hegemónico impartido en las escuelas, que “no solo goza de mayor prestigio social, sino que posibilita el acceso a las instituciones de mayor nivel educativo y a variados derechos sociales, en fin gozar de los beneficios que brinda la otra cultura” (Haboud 2016 citado en Paronyan y Cuenca 2019, 83).

Así, la importancia de preservar una lengua y respetarla tiene múltiples aristas, que incluye la “gran posibilidad de ruptura con el pasado colonial incrustado en el mundo mestizo” (Rodríguez Caguana 2016, 114), así como la desfolclorización de la misma, que en muchas ocasiones se confunde con la reivindicación. Entonces, el retomar el idioma *kichwa* equivale a retornar a sus raíces ancestrales y orígenes:

Identificamos el tema de qué familia venimos, cuáles son nuestros abuelos, cómo fueron, y por eso nosotros seguimos identificándonos como indígenas, pero algunos ya salen a la ciudad a trabajar y a estudiar y ya vienen con otra mentalidad, por eso cuando alguien se va de migración nos asustamos porque luego vienen a dañar a nuestra comunidad, a veces en comunidad y organización, lo que venimos valorando el tema de la cultura y lengua [...] A veces en los debates se apropian los temas y se valora las formas de preservar la lengua [...] en San Ignacio se habla de preservar el *kichwa*, tanto en la Unocan como en la Omicse dejaron mandatos para que haga cumplir y difunda a través de sus bases [...] Lo que se ha hecho para que no quede en letra muerta sino se ponga en práctica, conversando con jóvenes en asambleas comunitarias y en mingas es donde más se difunde. Hay un proceso de trabajo de hormiga [...] Preservar la lengua les interesa sobre todo a las mayores con mayor fuerza. (Iza 2024, entrevista personal)

Como lo afirma Diocelinda Iza en la entrevista, las mujeres son las más interesadas en que la lengua se siga enseñando y transmitiendo a los jóvenes, por eso, la pérdida del idioma y la cultura, les afecta particularmente a ellas:

El vínculo que existe entre las mujeres indígenas y la diversidad lingüística es marcado por varios factores que no podemos analizar profundamente en este apartado, pero consideramos que los más significativos están dados por las condiciones socioeconómicas

que divide las actividades productivas en distintos niveles: las mujeres convierten así sus territorios en escenarios de resistencia identitaria. (Rodríguez Caguana 2019, 117)

De manera que, idioma, cultura, identidad y territorio son ampliamente y mayormente defendidos por las mujeres, quienes influyen a través de la crianza de sus hijos para conservar los valores culturales e identitarios. La cultura indígena no solo está representada entonces por sus vestimentas, rituales, música y cosmovisión, sino que demanda la aceptación integral de todas las características propias que posee un determinado pueblo. Por estas razones, se debe replantear la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), para que se dé una implementación eficaz en las instituciones educativas y contribuir a un enriquecimiento y respeto como expresión de reconocimiento y conocimiento de la diversidad de pueblos que están en el territorio ecuatoriano.

Además, recordar que “los derechos lingüísticos son parte de los derechos identitarios construidos bajo una dinámica de reconocimiento de las distintas luchas y resistencias de los pueblos indígenas para mantener sus configuraciones culturales y lingüísticas en un territorio determinado” (137). Así, el lenguaje representa el medio cotidiano que les permite articular y transmitir sus vivencias y recordar sus antepasados, es decir que, el lenguaje se convierte en un productor y reproductor de vida en la cotidianidad, donde las mujeres indígenas se han autodenominado “las Guardianas de las Lenguas” (126).

Por todo lo anterior, se puede reafirmar la importancia que tiene el lenguaje en la forma en la que experimentamos la vida; un ser humano nace en un determinado contexto histórico y social con un lenguaje específico que orienta su interpretación de las interrelaciones con su medio natural y social. Por su parte, Selene Aldana¹¹ (2009, 38), luego de analizar la *hipótesis Sapir-Whorf*,¹² concluye que: “el sistema lingüístico de una comunidad no sólo sirve como un instrumento de comunicación, sino que además provee

¹¹ Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, México, trabaja en temas de investigación sobre las mujeres en la sociología clásica y epistemologías feministas, entre otros.

¹² La hipótesis Sapir-Whorf: “fue, [...], redactada por el etnolingüista estadounidense Benjamin Lee-Whorf, pero recibió tal nombre compuesto debido a que la hipótesis fue hecha por Whorf siguiendo las ideas de su profesor, el también etnolingüista estadounidense Edward Sapir (el cual a su vez fue alumno de Franz Boas). [...], Whorf concretó y radicalizó las ideas de Sapir al enunciar como resultado en principio de relatividad lingüística” (23). Aldana (2009, 23), parafraseando a Robert Robins, señala que esto último: “se refiere a que la estructura de las distintas lenguas ejerce cierta influencia sobre el pensamiento y los sistemas jerarquizadores y categorizadores de los sujetos” (23). Cabe mencionar que, al interior de esta hipótesis, también existe una versión determinista que sostiene que lo que pensamos y conocemos esta categóricamente constreñido al lenguaje que hablamos.

a los sujetos de unos esquemas interpretativos, categorizados y jerarquizados que contribuyen a la conformación del pensamiento y del conocimiento acerca de la realidad”.

Con esto, retomo la idea de la importancia del lenguaje en la construcción de la identidad cultural. Para este estudio cabe recalcar que, los indígenas han conquistado y ejercido los derechos colectivos e individuales para impedir que la lengua se pierda; en palabras de Blanca Chancosa: “un pueblo, una cultura, muere si muere su lengua. Ese tema ha estado siempre en nuestra agenda de discusión sobre educación bilingüe intercultural. Es un tema político, parte de nuestro proyecto. Nosotros planteamos que la primera lengua indígena, la lengua materna, el *kichwa*, sea estudiada, sea parte del pensum de estudio” (186-7).

Parte de la riqueza de su cultura está contenida en la lengua, esta ha sido permeada por la imposición del castellano como lengua oficial; ambas se combinaron con el pasar del tiempo. A través de las palabras se transmiten los sentidos de la vida, ese *nosotros* es posible mediante la transmisión de su lengua, aunque no es el único medio, pero si el más importante, por ello hay una preocupación latente debido a la paulatina pérdida del *kichwa*. Por lo tanto, podemos señalar que la transmisión oral de la cultura está en riesgo.

Por último, la reproducción de la vida es un concepto polisémico que abarca una serie de procesos y procedimientos que hacen posible la vida humana, esto también involucra la vida natural. Además, tiene dos dimensiones: colectiva e individual, para el caso de los pueblos y nacionalidades indígenas no se puede entender la una sin la otra, es decir están interrelacionadas y son interdependientes. La vida se reproduce materialmente y simbólicamente, con esto me refiero a la creación física de un ser humano, pero también a la disposición de habitar el mundo desde una cultura específica que se crea y recrea constantemente. En esta investigación, le daré énfasis a la dimensión colectiva-organizacional, con la cual, busco dilucidar: cómo las mujeres de la comunidad de San Ignacio, por medio de la organización de la Omicse, perciben los procesos de producción-reproducción de la vida desde sus condiciones de mujeres; mediante el análisis de su identidad cultural indígena-*kichwa*. Asimismo, se reflexionará *grosso modo* en torno al tema de género, con el fin de entender cómo las mujeres piensan sobre ello y también porque es parte de un discurso y pensamiento dual que conlleva a la complementariedad.

Capítulo segundo

Comunidad de San Ignacio y el tejido organizativo

1. La comunidad de San Ignacio

La comunidad de San Ignacio que se encuentra ubicada en la Sierra central del Ecuador, en la parroquia rural denominada Toacaso, parte del cantón Latacunga en la provincia de Cotopaxi. Además, este lugar queda cerca al volcán nevado Iliniza Sur; la altura es entre 3000 y 3500 m s. n. m., el clima es frío (entre los 8 y 10 °C). Asimismo, la extensión territorial es de 271.84 hectáreas aproximadamente (GAD Parroquial Toacaso 2019, 34; Guisha Tisalema 2017, 21). También, cabe destacar que, San Ignacio colinda con las siguientes comunidades: al norte con Planchaloma, al sur Wintza y Chilla, al este Quinte San Antonio y al oeste con Wintza (EC 2011); esta delimitación es la registrada legalmente. La figura 1, muestra el recorrido realizado por Guisha Tisalema (2017, 21), correspondiente a los conocimientos de los dirigentes, ya que no existe una delimitación determinada por instituciones estatales.

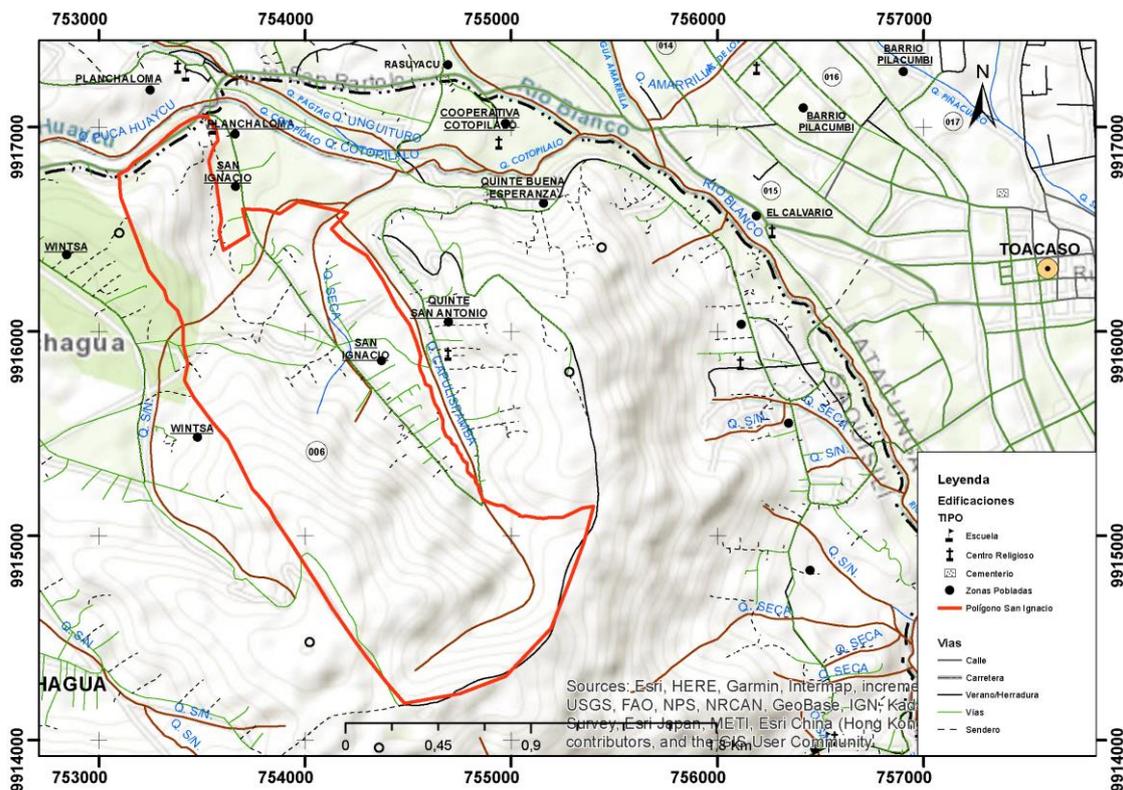


Figura 1. Mapa de los límites geográficos de la comunidad de San Ignacio. Coordenadas obtenidas de Guisha Tisalema (2017, 58-61). Elaborado por la Ing. Sophia Mora.

La comunidad, está integrada por alrededor de 140 familias, cada una tiene entre 4 a 5 integrantes, es decir, 560 habitantes aproximadamente (GAD Parroquial Toacaso 2020, 67). Según el VII Censo de Población y VI de Vivienda del 2010¹³ los residentes eran 304 habitantes, de los cuales 150 eran hombres (49 %) y, 154 (51 %) mujeres. Considerando que, las proyecciones suelen mantenerse con el tiempo establecemos que, en la actualidad, el 51 % de las comuneras son mujeres.

En lo que se refiere a la auto identificación étnica, según los datos antes mencionados, se observó que el 100 % de la población se auto identifica como indígena y pertenecen al pueblo Panzaleo de la Nacionalidad *Kichwa*, del total de la población el 29 % habla *kichwa*. Lo que coincide con la tendencia en la parroquia de Toacaso en cuyo universo el “32% hablan *kichwa*, con tendencia a la baja” (INEC 2010; GAD Parroquial Toacaso 2019, 335).

Otro elemento importante es la distribución etaria, a diferencia de otros espacios rurales donde la población que vive y trabaja en el campo está en el rango de la media y tercera edad, en San Ignacio el 47 % corresponde al grupo de edad de entre los 0 a 16 años, el 25 % está entre los 17 a 33, el 18 % está entre los 34 a 50, el 7 % está entre los 51 a 67 y, el 4 % está entre los 68 y más años (INEC 2010).

Los ingresos económicos de sus habitantes provienen en su mayoría de la agropecuaria. En cuanto a lo pecuario, se dedican a vender leche a los intermediarios que visitan la zona, como también a la empresa Parmalat, que ofrece mayor estabilidad en cuanto al pago y recogida del producto. La agricultura se desarrolla en torno a la producción de pasto para alimentar al ganado y, el cultivo de hortalizas como: papa, haba, maíz, melloco, entre otros (Guisha Tisalema 2017, 21). Es importante destacar que, como consecuencia de la influencia de los proyectos de desarrollo, enfocados en el impulso de la agroecología, y la preocupación de las organizaciones de segundo grado como la Unocanc y la Omicse se hacen importantes esfuerzos con la finalidad de mantener la soberanía alimentaria en la zona. Partiendo de lo anterior, se puede observar que: “[e]l tipo de sistema productivo es de carácter familiar con un alto porcentaje de la producción (más del 60 %) destinada a autoconsumo” (Iza Anguisaca 2019, 19). Es decir, la mayor parte del cultivo de los alimentos antes mencionados sirve para alimentar a sus familias, porque son alimentos agroecológicos; los excedentes son destinados a la venta en mercados aledaños o a revendedores.

¹³ Son los datos oficiales a nivel de sector censal disponibles.

Para desarrollar las actividades agropecuarias en San Ignacio, entre otras cosas importantes, es necesario tener acceso al agua, los datos censales muestran que, en 2010 el 70 % de los hogares contaba con agua mediante conexión por tubería fuera de la vivienda, pero dentro del edificio, lote o terreno, existían 64 hogares de los cuales solo 45 tenían el servicio.

Así, en el 2016, el municipio de Latacunga “con el aporte de los respectivos materiales y asesoramiento técnico, [junto a la comunidad de San Ignacio que aportó con] la mano de obra mediante mingas para la respectiva captación y entubamiento del líquido vital para la que se constituyen en los respectivos pozos de distribución [sic]” (Al Día Online 2016, párr. 2), se implementó un “Sistema de agua, para consumo humano y de ganado” (2) “con un caudal de tres litros por segundo” (3). En consecuencia, el 29% de la superficie mencionada (80 hectáreas), cuenta con riego para sus cultivos, es decir que, 84 familias (de las 140) cuentan con dicho servicio (GAD Parroquial Toacaso 2020, 62). Esto es producto del trabajo de sus dirigentes, ellos gestionaron los convenios de cooperación con las autoridades parroquiales, municipales y provinciales. De modo que, la dotación de la infraestructura para el agua de riego y consumo humano está disponible; esta obra muestra la capacidad de gestión de la dirigencia de la comunidad para dotar del líquido vital a sus habitantes.

En lo que concierne a la infraestructura disponible en la comunidad o en lugares cercanos, cuentan con una casa comunal en buenas condiciones; en el ingreso principal que colinda con Planchaloma está el Colegio Técnico Bilingüe Chaquiñán. En ese mismo lugar disponen de la sede de la Unocanc, el “Centro Médico *Jambina Wasi* (Casa de Salud) [que] se fundó en el año 2000 para evitar la discriminación en los centros de salud del Estado” (Quishpe Ocampo 2016, 37) y, también cuentan con un Centro de Acopio Agroecológico a partir de 2021.

La infraestructura vial para llegar a la comunidad es diversa: carreteras, caminos de verano y senderos. Desde la vía Panamericana E35 hasta Toacaso disponen de una vía pavimentada, a partir de ese punto hasta Planchaloma es igual, pero con ciertos tramos lastrados; al llegar allí, como podemos observar en la figura 2, se transita una vía empedrada y senderos de tierra. Con respecto a la movilidad se desarrolla mediante el servicio de cooperativas de camionetas y, el transporte público, aunque funciona es esporádico, pues hay que caminar alrededor de 30 minutos desde la casa comunal.



Figura 2. Fotografías (de izquierda a derecha) de la vía empedrada del ingreso principal a la comunidad, ingreso de tierra a los caseríos dispersos.

2. Breve reseña histórica de la comunidad de San Ignacio

Durante una entrevista otorgada a Nancy Moreta (2014, 124), Leonidas Iza Salazar mencionó que la comunidad se denominaba “Capulispamba, en la revolución liberal pasó a llamarse San Ignacio por el santo de la comunidad”.¹⁴ Para reconstruir la historia, acudo al exhaustivo trabajo de investigación de Víctor Bretón en la publicación *Toacazo: en los Andes equinocciales tras la reforma agraria*, menciona que, San Ignacio formó parte de la hacienda Cotopilaló, cuya extensión fue de 1.546 hectáreas, propiedad de la Diócesis de Ambato (210).

Después, “en agosto de 1966, el obispo de Ambato, autorizó a los exhuasipungueros de Cotopilaló a continuar pastoreando en los páramos de la hacienda – sobre una extensión aproximada de 580 hectáreas–” (210). En 1971, la hacienda se convirtió en propiedad de la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas: “de la mano de CESA, unas 1 304 (*sic*) hectáreas pasaron a formar parte de la nueva cooperativa Cotopilaló y otras 242 fueron a conformar la Eloy Alfaro” (213). Bajo la figura de

¹⁴ En el trabajo de Bretón encontramos este relato que explica el origen del nombre de la comunidad “(*sic*) [...] preguntado sobre a quién representaba la talla (una especie de santo totalmente rebozado con las cintas que los sacerdotes depositan sobre sus hombros año tras año), contestó que a San Ignacio de Loyola (el joven muchacho dijo a voz de pronto “a la comunidad”: la asimilación de la figura del Santo con la comuna también es harto significativa). Resulta, contaba el viejo sacristán, que esa talla, “antiquísima”, perteneció a la hacienda Cotopilaló y acabó siendo transportada a la comunidad San Ignacio (de ahí el nombre) y luego vendida y trasladada mucho tiempo atrás a Manchacazo... [...]” (385-6).

“Cooperativa Agrícola Cotopilaló”, se dio inicio a una nueva etapa histórica en el sector; los 67 socios fundadores destinaron una “parcela de 15 hectáreas de explotación colectiva” (215), que sirvió para cancelar la deuda contraída por la compra de la tierra en 10 años. Cabe señalar que, pese a la iniciativa original, de tenerla como propiedad colectiva, según las escrituras, en la práctica estaba fragmentada de manera individual. Una vez que la propiedad pasó a manos del grupo, se procedió a dividirla legamente (215).

Con el fin de darle mayor veracidad al registro de esta historia, traigo a colación el relato de una comunera, en donde se puede corroborar lo antes mencionado:

El dueño de la hacienda era la curia de Ambato, ellos habían administrado todo este sector, más antes mayores [...] de ahí nosotros organizamos, empezamos a hacer, pero no regalado, pagado [...] empezamos haciendo una cooperativa. A poníamos tres suces, para que seamos cooperativa legítima. Todos sabíamos pagar anualmente tres suces por persona. Así nosotros sabíamos comprar pollitos, sabíamos criar, sabíamos vender huevitos, para poder pagar, así recogiendo [...] Recibimos la tierra con ganadería. Cuando acabamos de pagar ese lote, nos dieron tres hectáreas, una sola hicimos la escritura, todos hicimos. Eso es, ahora ya no tenemos los fundadores que teníamos, mi marido ya falleció. Ya no hay fundadores, algunos no más viven [...] Así sea para sesión, pero llegamos, alguna cosa para conversar, pero llegamos, no perdemos la estrategia que hemos tenido antes, en la hacienda.

Esta comunidad de San Ignacio, conocer no conozco la imagen, acá al frente estaba una casita [...] ahí vivía una imagen. San Ignacio, entonces esa imagen yo no he visto, han sabido llevar para atrás, [Manchacazo] ahí está esa imagen. Yo no sé cómo o porque sabrían llevar, no sé cómo llevarían, por eso queda este sector de San Ignacio, porque habido [*sic*] una imagencita, llamada San Ignacio. Dicen que la imagen que ahora tienen en Manchacazo, de aquí llevaron. Saben traer para la misita, por eso ha quedado este sector de San Ignacio. (Tigse 2021, entrevista personal)

Me parece importante destacar algunos puntos respecto de esta cita. Por una parte, noté un orgullo personal en la entrevistada, en tanto era significativo para ella haber logrado *pagar* la propiedad de la tierra. Por otra, se ve la relación que existe entre la mujer y los animales menores. Por lo regular, este tema es de mucha importancia para la economía familiar de la zona, debido a la disponibilidad de proteína sana que ofrece, así como el bajo nivel de inversión que representa. Por lo cual, es una fuente de ingresos confiable; además, por otros temas tradicionales como la limpia con el cuy, cuando los niños tienen mal aire.

Como resultado de la necesidad de un espacio propio para desarrollar actividades deportivas, la comunidad se independiza de la Cooperativa Cotopilaló, el presidente de la comunidad Juan Corrales (2019, entrevista personal) comenta lo siguiente:

En ese entonces por el 2000 hasta el 2005, en esa época los jóvenes salían a jugar la pelota en la carretera, al ver eso mi suegro que ahora descansa en paz, José María Iza Viracocha, el papá de Leónidas Iza Salazar donó un terreno de 600 mtr². Diciendo que los jóvenes se reúnan ahí, que hagan deporte, se organicen, porque él era amante de la organización Unocanc, él había pensado eso, el terreno donde hoy es la plazuela de San Ignacio, es donado por mi suegro. Desde entonces, hicieron la primera casa comunal, el tema del agua de consumo, igual en el 2005 habían hecho el tema del riego, existe en la comunidad de San Ignacio el riego por aspersión, igual el empedrado de la carretera y lo que es básico se ha ido complementando.

Es así que, en 2011, los dirigentes de la comunidad legalizaron la existencia de San Ignacio como una comunidad indígena del Pueblo Panzaleo (EC 2011).

3. Dinámica organizativa en San Ignacio

Para entender la lógica organizativa de las comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana, debemos recurrir al pasado régimen de hacienda, que se caracterizaba por ser vertical, donde el núcleo familiar era la base. La comunidad cobró dimensión política, administrativa y legal bajo la figura de comuna, que se reglamentó bajo dos instrumentos legales. Primero, la Ley de Organización y Régimen de Comunas de 1937 (en el 2004 se le realizó una codificación); segundo, el Estatuto Jurídico. Con respecto a esto, Nina Pacari (2019, 162-3) señala que, al referirse a la comuna: “El Estado históricamente ha pretendido dividirla a través de una serie de políticas y trabas: durante la Reforma Agraria la entrega de la tierra se hacía a las cooperativas agrícolas bajo la idea de la producción colectiva, también se desarrolla una política de creación de pequeñas asociaciones para la entrega de ‘ayuda’ social”.

Asimismo, Leónidas Iza en una entrevista para Nancy Moreta (2014, 121), menciona:

La comunidad son jurisdicciones indígenas, la comuna están más apegados a las normas del MAGAP [Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca]¹⁵, que antes se organizaban como comunas agrícolas, lo que vendría a ser más por tradición que por la definición de la palabra, en este caso las comunidades son más amplias en la sierra y la comuna en el oriente.

En este sentido, Floresmilo Simbaña apunta que, la diferencia entre comunidad y comuna radica en que la primera hace alusión a “un grupo humano unido por intereses comunes”; la segunda, “es una estructura en concreto que en términos históricos viene

¹⁵ En la actualidad se denomina Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG).

del *Ayllus*¹⁶ por la raza colonial” (119). La denominación que los dirigentes usan en los documentos oficiales de la zona de estudio es comunidad, aunque en menor medida, las mujeres usan la palabra comuna.

La estructura administrativa de la comunidad cuenta con los siguientes estamentos: La Asamblea General Anual de la Comunidad; Asambleas comunitarias; El consejo de Gobierno Comunitario; Consejo de Ancianos y Las Comisiones (EC 2011, art. 13). Por su parte, el órgano administrativo que funciona regularmente es el pleno de la Asamblea Comunitaria, en el que participan las comisiones según las necesidades de la coyuntura.

Según el estatuto de la comunidad, en la mesa directiva del Consejo de Gobierno se ubican: presidente/a, vicepresidente/a, secretario/a, tesorero/a; dirigente de la mujer; dirigente de jóvenes; dirigente de medio ambiente; dirigente de salud; dirigente de educación y dirigente de comunicación (EC 2011, art. 25). Sin embargo, las dignidades activas son las cuatro primeras. Además, el presidente de la Junta de Riego y Drenaje también participa, cabe mencionar que, este último tiene similar estructura organizativa y representación legal. Con ello, se muestra que la estrategia de la comunidad es unificar varias organizaciones de manera funcional, todas en beneficio del colectivo para no afectar la convivencia.

4. Tejido organizativo de las mujeres

En esta sección, me interesa destacar la relación de la organización de mujeres de la comunidad con las ONG, ya que pude observar durante mi trabajo de campo, algunos proyectos que tenían en ejecución. Por ejemplo: logré estar en la presentación inicial y el diagnóstico situacional que Care¹⁷ junto con el Gobierno Provincial de Cotopaxi, apoyó para la conservación del páramo ubicado en la provincia (por extensión el páramo de la Cooperativa Cotopilaló) (Rosero 2023, párr. 13). Esto se puede observar en las figuras 2 y 3, donde está la comunidad observando y participando en el programa denominado: Paisajes Andinos.¹⁸

¹⁶ Palabra *kichwa* que significa familia.

¹⁷ “CARE International es una confederación mundial de 14 organizaciones miembros: Austria, Australia, Canadá, Dinamarca, Francia, Alemania-Luxemburgo, India, Japón, Países Bajos, Noruega, Perú, Tailandia, Reino Unido y Estados Unidos, que trabajan juntos para erradicar la pobreza”. (CARE 2023, párr. 1).

¹⁸ “[I]niciativa financiada por la Unión Europea (UE) e implementada por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), en coordinación con el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) y el Ministerio del Ambiente y Agua del Ecuador (MAAE)” (FAO 2020, párr. 1).



Figura 3. Fotografías del diagnóstico productivo para el proyecto Mujeres Andinas Productoras Frente al Cambio Climático.



Figura 4. Fotografías de la presentación del programa Paisajes Andinos. Diagnóstico productivo con enfoque de género.

En la figura 4, observamos una clasificación de los actores relacionados con el grupo de mujeres; están divididas por una línea punteada, con la que pretendo mostrar una comunidad porosa, influenciada y, en muchas ocasiones incorporada a las dinámicas globales. Así tenemos en primer lugar, la estructura organizativa, así como la existencia de una caja de ahorros (iniciativa que parte de sus necesidades); hasta el momento que asistió a la comunidad, que se funciona desde 2021.

En segundo lugar, tenemos las organizaciones políticas y las ONG, que trabajan en el sector de diversas maneras y en coordinación con las instituciones del Estado. En este punto, es preciso añadir que el “Movimiento de Mujeres de Sectores Populares Luna Creciente”, ejerce influencia con respecto a temas de capacitación, tales como: soberanía alimentaria; salud sexual y reproductiva. El mencionado movimiento, también es una fundación cuyo:

Objetivo Principal [es]: Propiciar espacios de encuentro, reflexión, debate, opinión pública y elaboración de propuestas alternativas al desarrollo. Elaborar y gestionar proyectos que incidan positivamente en la calidad y condiciones de vida de los sectores populares excluidos. (Constancia de registro)

En consecuencia, la relación entre el movimiento Luna Creciente y la Omicse, genera tensiones al interior del movimiento indígena. Así se evidenció el 5 de septiembre de 2023, durante una conferencia a propósito del Día Internacional de la Mujer Indígena, donde Blanca Chancosa cuestionó la ausencia de la Omicse en la reunión organizada por la Ecuarunari y Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras.



Figura 5 Actores sociales en relación con la organización de mujeres

Fuente: Notas de campo y GAD Parroquial Toacaso 2019

Elaboración propia

Dentro del mapeo de actores, también es importante destacar la participación de Diocelinda Iza¹⁹, ya que es precursora de la Organización de Mujeres de la comunidad de San Ignacio, y después pasó a conformar la Omicse al interior de la Unocanc. Debido a las complejidades del trabajo en esa organización mixta, ellas decidieron independizarse, a partir de ese momento formulan y ejecutan diversos proyectos en beneficio de las mujeres de su territorio de acción (Quishpe Ocampo 2016, 24).

Con el paso del tiempo y la influencia de las organizaciones no gubernamentales (ONG), que llegan con fondos (necesarios para combatir el empobrecimiento) a las

¹⁹ Es importante mencionar que, en muchas publicaciones y entradas en internet y en las páginas web su nombre se escribe así: Dioselinda Iza, este particular reduce los resultados de la búsqueda. Además, Iza fue la primera mujer presidenta del Movimiento Indígena Campesino de Cotopaxi en 2010. Asimismo, varias veces candidata a diferentes dignidades por Pachakutik, reconocida y respetada en el movimiento indígena a nivel local y nacional.

comunidades de Toacazo, se han desarrollado variaciones en cuanto a la conformación de la organización de mujeres. Como consecuencia, las tensiones internas por los fondos, hacen que un grupo de mujeres se separen y se “lleven” la constitución legal de esa organización de base, de tal forma que deben empezar nuevamente los trámites para acceder a los proyectos de capacitación.

Así, encontramos que en el contexto del proyecto de “Fortalecimiento de las capacidades de empoderamiento socioeconómico en dos comunidades rurales del cantón Latacunga (Ecuador) a través de un proceso de IAP (Investigación-Acción Participativa) y capacitación agroindustrial”²⁰ (Iza Anguisaca 2019, 17). Fue un proyecto de investigación conjunto entre la Universidad de Almería y Universidad Técnica de Cotopaxi, que ganó un fondo de 78 mil 220 euros financiados por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional (dinero para dos comunidades). Entre otros objetivos, en San Ignacio, se realizó la “edificación de una planta de procesamiento de lácteos como quesos y yogurt” (La Hora 2018, párr. 6). Para la ejecución del mismo, la Universidad Técnica de Cotopaxi, sin seguir los procedimientos de las dinámicas organizativas de la comunidad, coordinó con Antonia Sillo Marcalla, quien ocasionó la división de la organización de mujeres en el 2017, debido a la falta de difusión de la información y la solicitud de dinero extra, para la ejecución del proyecto (Iza 2023, entrevista personal). Cabe destacar que en el Sistema Unificado de Información de las Organizaciones Sociales se encuentra registrada la “Asociación de Mujeres Indígenas San Ignacio”, suscrita en la Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades (Resolución 1936), su objetivo principal es: “promover y prolongar la protección y conservación del medio ambiente” (Suios 2023). De manera inicial está integrada por 52 mujeres (Chango 2018,17), posteriormente las mujeres, se dividieron y esa organización se quedó con 32 integrantes, bajo el mismo nombre.

Es así que, las mujeres que salieron de la anterior organización se reagruparon para inscribir en el Sistema de Rentas Internas, la Asociación Productiva *Warmi Mikuy*, con 22 integrantes cuya edad oscila entre los 15-65, con 12 años de existencia, que “[h]a desarrollado distintos proyectos entre los que se encuentra el fomento de la producción, acopio y comercialización de leche” (Iza Anguisaca 2019, 17). Así, esa organización, según

²⁰ Este proyecto fue financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional en colaboración con la Universidad Técnica de Cotopaxi.

el registro del SRI,²¹ inició y finalizó sus actividades en enero de 2018, está domiciliada en la Parroquia de Toacazo en la comunidad de Planchaloma, su principal actividad económica fue: la “[e]laboración de bebidas a base de leche, yogurt, pasteurizada, esterilizada, homogeneizada y/o tratada a altas temperaturas” (SRI 2023); en la actualidad se encuentra cerrada (SRI 2023). Además, esta asociación es coautora del libro *Uso de plantas en la comunidad San Ignacio, en los Andes ecuatorianos*, publicado por la Universidad Técnica de Cotopaxi y la Asociación Botánica Ecuatoriana (Hernández 2021). Con base en lo expuesto, puedo concluir que la documentación de esta asociación fue creada con la finalidad de recibir los beneficios del proyecto: “Fortalecimiento de las capacidades de empoderamiento socioeconómico en dos comunidades rurales del cantón Latacunga (Ecuador) a través de un proceso de IAP (Investigación-Acción Participativa) y capacitación agroindustrial”, el cual fue antes mencionado.

Para resumir, en el Sistema Unificado de Información de las Organizaciones Sociales (Suios), podemos encontrar registros duplicados de la organización de mujeres domiciliadas en San Ignacio (Suios 2023). Por lo cual, realicé una depuración bajo el criterio de la última representación legal vigente, información que corroboré con Diocelinda Iza, es así que: con el nombre de “Asociación de Mujeres San Ignacio”, tenemos un primer registro que se encuentra inscrito en el Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu) institución que hoy se denomina Consejo Nacional para la Igualdad de Género, cuya representante es Carmen Amelia Iza Salazar y el objetivo es: “[i]mpulsar programas que promuevan la autoestima y el empoderamiento personal, familiar y colectivo de las mujeres y comunidades indígenas” (EC 2006), cuenta con 24 integrantes. También se observa otro registro que es de la misma organización, pero se realizó en la Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades (antes Codenpe 2010).

Tabla 1
Legalización de la organización en distintas instancias estatales

Resolución	Nombre	Institución del registro	Representante vigente hasta
999	Asociación de Mujeres San Ignacio	CONAMU ²²	03 / 2017
	Asociación de Producción Alimenticia Warmi Mikuy	Sistema de Rentas Internas	01 / 2018
1936	Asociación de Mujeres Indígenas “San Ignacio”	Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades	08 / 2019

Fuente de información Suios y SRI 2023.

²¹ Ver Anexo 1: Registro en el SRI de la Asociación de Producción Alimenticia *Warmi Mikuy* Comida de Mujer Asowarmik.

²² Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU).

Mi intención al realizar la tabla 1 es destacar tres temas: primero, la complejidad de la unidad organizativa al interior de la comunidad. Segundo, la dificultad que representa para las mujeres indígenas su desenvolvimiento en la burocracia del Estado; tanto así que, durante mi trabajo de campo, solicitaron mi apoyo para empezar la legalización de la organización. Tercero, las mujeres de esa comunidad no se paralizan ante las dificultades, ya que son organizadas, resilientes y generan estrategias acordes a sus necesidades. Entonces, la relación de las mujeres con los actores mencionados se desenvuelve de manera fluida y eficaz, en la medida en que consiguen negociar sus intereses y necesidades.

Así, la puerta de ingreso hacia las comunidades filiales es la Omicse, es a través de ella que se establecen las conexiones con las ONG que buscan realizar proyectos de desarrollo, los cuales deben cumplir con ciertas características y objetivos para que sean recibidos. Lo anterior, debido a que en la historia de la organización existe un cuestionamiento a las visiones internas y externas sobre el desarrollo. Con visiones externas me refiero al imaginario que tienen las ONG sobre las mujeres indígenas, este se pude resumir en palabras de Chandra Mohanty citada por Arturo Escobar (1999, 40):

Esta mujer promedio del Tercer Mundo lleva una vida esencialmente frustrada basada en su género femenino (léase: sexualmente restringida) y en su carácter tercermundista (léase: ignorante, pobre, sin educación, tradicionalista, doméstica, apegada a la familia, victimizada, etc.). Esto, sugiero, contrasta con la representación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad, y libre de tomar sus propias decisiones.

Aunque la noción de Tercer Mundo ha caído en desuso, el sentido del discurso hegemónico sobre la modernización del campo es innegable, líneas arriba observamos cómo la academia impulsó e implementó una visión específica de lo que ellos y los financiadores consideraron necesario para apoyar el “desarrollo” de las mujeres indígenas. Además, se hicieron evidentes las disputas internas de cómo hacer las cosas; uno de los cuestionamientos que se hicieron fue, que los proyectos deben partir de las necesidades de las mujeres en diálogo con la comunidad (Iza 2023, entrevista personal). Con esto quiero decir que, para ellas lo ideal era que la academia consultara y formulara el proyecto de investigación en conjunto con las mujeres a ser beneficiadas. En este sentido observo de manera implícita, que la Omicse dentro de sus prácticas ha logrado construir un proceso propio que cuestiona los imaginarios de la modernidad capitalista,

encarnados en las políticas de desarrollo rural, recientemente enfocados en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).

5. Reseña histórica de la organización de mujeres de la comunidad de San Ignacio

Debido a las diversas formas de violencia (física, psicológica y patrimonial), por parte de los hombres contra las mujeres de la comunidad, se crea la “Organización de Mujeres de San Ignacio”. Esta buscaba inicialmente erradicar las agresiones que se daban al interior de las relaciones matrimoniales y, también durante las interacciones comunitarias. Frente a este escenario, Diocelinda Iza (2016, entrevista personal) narra el inicio de la organización de mujeres de la comunidad de San Ignacio, de la siguiente manera:

Nosotros buscamos educarnos para terminar el bachillerato hablamos en esa época con Monseñor Leónidas Proaño que tenía una escuela, hasta ahora existe, tenía un programa de alfabetización y bachillerato a distancia, estudiamos ahí, habían folletos que reflexionaban contra el maltrato, todo eso nos ayudó a pensar, nosotros formamos la Unocanc, yo en ese tiempo era muy pequeña todavía, tenía catorce o quince años, pero hicimos la organización para pelear por la gente y hacer respetar los derechos como indígenas.

De la anterior cita podemos destacar cinco elementos que son importantes para explorar las principales influencias que dan origen a la organización de mujeres de San Ignacio y, con ello el tejido organizativo de la comunidad. El primero, la fuerte relación que mantiene la iglesia católica con las comunidades indígenas, a través de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (Erpe), creadas por Monseñor Leónidas Proaño a inicios de la década de los 60. La Erpe fue una “herramienta efectiva de evangelización y educación liberadoras” (Oviedo 2019, 21), con ello se dio inicio al acceso a la “alfabetización y [el estudio de la] aritmética en *kichwa* y en español” (22). Sin, embargo, la presencia de la iglesia data a partir de la colonización europea, y no ha cesado en sus esfuerzos por sostener su presencia y poder en la comunidad, tal es el caso que los principales rituales que se celebran son aquellos que sobrevivieron a la conquista, así como las fiestas en conmemoración de los santos católicos. Así, desde esa época se despliegan diversas estrategias encaminadas a sostener lo que Enrique Dusel (1994, 57-60) denomina la “conquista espiritual”, la cual constituye un imaginario social que se alinea en la construcción de un Otro negativo en contraposición a los europeos que representan lo positivo. Dentro de esta narrativa, las poblaciones originarias del continente latinoamericano, “en el mejor de los casos [...] eran considerados «rudos»,

«niños», «inmaduros» [...] que necesitaban de la paciencia evangelizadora” (60). En línea con lo anterior, la doctrina católica reafirma las lógicas patriarcales, ya que pregona un modelo de mujer sumisa y obediente a su esposo. Al respecto Lorena Cabnal (2010, 15), reflexiona sobre el “entronque de patriarcados” que se dio con la colonización de este continente; ella observa las memorias patriarcales de la cosmovisión indígena y denota que eran culturas guerreras antes de la llegada de los españoles. Por lo cual, “existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera”. Entonces, debido a que existían unas estructuras pre-establecidas en el imaginario del hombre indígena, los conceptos machistas que trajeron los españoles cuando llegaron a Latinoamérica, sirvieron para reafirmar sus propias prácticas y creencias.

El segundo aspecto a destacar es la fuerte motivación para instruirse que relata Diocelinda Iza, debido a que en la época mencionada el acceso a la educación era un privilegio de pocos. Por ejemplo: la prioridad de las familias era brindar educación a los niños y no a las niñas, porque consideraban que ellas debían casarse y dedicarse a las actividades asignadas socialmente a las mujeres. Asimismo, las escuelas estaban a largas distancias de las comunidades, las familias que no tenían recursos enviaban a sus hijos caminando y las que podían en caballo. Además, las escuelas dictaban clases únicamente en español, lo que aumentaba las dificultades de acceso a la educación, porque el idioma oficial de la comunidad era el *kiwcha*.

El tercer factor es la familiarización y toma de conciencia sobre los derechos humanos. Los indígenas comienzan a lustrarse en torno a la normativa internacional y a exigir el respeto por la dignidad humana, los derechos de los trabajadores, entre otros. Además, dentro de este escenario las mujeres indígenas empiezan por cuestionarse las relaciones de opresión entre el dueño de la hacienda o terrateniente y los trabajadores o peones, pero principalmente las interacciones entre ellas y sus esposos, esto se aborda con mayor extensión en el punto cinco. El siguiente punto, trata sobre los dos factores principales que permitieron que Diocelinda Iza fuera una de las cofundadoras de la Unocanc, a saber, el estímulo que recibió por parte de la iglesia en su corriente de la Teología de la Liberación y la presencia del partido comunista desde los años 30 del siglo pasado (Gnerre y Bottasso 1985, 17-9). Asimismo, existía una estrecha relación entre los dirigentes indígenas y los contactos internacionales de la Unión Soviética que destinaba fondos para congresos, capacitaciones e intercambios culturales, por ejemplo; Tránsito Amaguaña, “[e]n 1961 viajó a Cuba en representación del pueblo indígena de Ecuador y

más tarde prosiguió su viaje a la Unión Soviética para asistir al congreso de Moscú” (Campus Stellae 2023, párr. 17). En consecuencia, dada la riqueza de la que se nutrieron mediante el acceso a una educación más amplia e intercultural lograron tener otras perspectivas, menos sesgadas que la dictada por la religión católica.

La quinta cuestión a resaltar, refiere que pese a la corta edad de Diocelinda Iza (2016, entrevista personal), quien contaba con tan solo 14 años, comenzó su instrucción sobre los derechos de los indígenas y de las mujeres. Ella lo señala de la siguiente manera “en ese proceso me di cuenta que había demasiado maltrato hacía a las mujeres, porque los dirigentes maltrataban y discriminaban [...], entonces yo traté de organizarlas. Mi madre también sufrió bastante, mi tía, algunas compañeras [nos] organizarnos en una minga”. Relato en el que podemos ver reflejado, cómo ella fue testigo de las violencias recibidas por las mujeres de su familia, así como en el interior de los hogares y dentro de la Unocanc. Además, para ser una adolescente tenía una visión muy amplia y comprometida con sus pares, ya que decidió reunir a las mujeres junto a sus familiares: “vamos nosotras solas a almorzar y conversamos para hacer una organización, digamos ya basta de este maltrato, [...] para el viernes quedamos convocadas para hacer una reunión, llegaron doce compañeras, [...] con ellas empezamos después ya vinieron tres más, éramos quince”.

Al aglutinar mayor número de mujeres con experiencias y temores similares, era evidente que el maltrato no era un comportamiento aislado, sino una práctica usual y sobre todo que ellas tenían los mismos derechos que los hombres. A medida que esto se fue revelando a los ojos de las mujeres, ellas en el grupo obtuvieron el respaldo social que impulsó su valentía para crear las condiciones propicias para enfrentar la situación.

Después nos da más detalles importantes como: “[nosotras] primero podíamos reunirnos de siete de la noche en adelante, algunas de ocho en adelante porque en la tarde debían dejar cocinando para sus esposos y sus hijos era bien complicado reunirnos en el día” (Iza 2016, entrevista personal). Así, podemos seguir observando una cuestión que devela las estructuras patriarcales arraigadas dentro de la comunidad, en tanto las mujeres para poder participar de algo distinto a las actividades del hogar, debían primero cumplir con las responsabilidades socialmente asignadas a su género de manera estricta, dada la época. Lo cual es una limitación, que se ha flexibilizado, pero ha perdurado en el tiempo.

A continuación, con la finalidad de ilustrar una de las motivaciones de las mujeres para permanecer organizadas, rescatamos el testimonio de una de sus fundadoras María Tigse (2021, entrevista personal):

Tenemos la organización de mujeres de San Ignacio 25 o 30 [39] años, algo así. Lo que yo he visto, las que comenzamos a organizar fuimos las mujeres, solo los hombres sabían ser valorizados en ese tiempo, ellos ordenaban, [...], nosotros no teníamos ningún valor. Decían que no ayudábamos a los hombres nada. De ahí una compañera me invito, dijo hagamos sesión, así hay cualquier cosita. Nosotros para poder ayudar a nuestros maridos, siquiera teniendo cuycito, conejito o gallinitas. [...] Porque no ayudamos, por eso nuestros maridos empiezan a maltratar a nosotros. Luego, cuycitos si teníamos, no teníamos en donde tener, así un cuarto a parte no teníamos, teníamos todo ahí mismo en la cocina, teníamos así más antes. Ahí empezamos a conversar todas mujercitas reuniendo huyendo de hablar de nuestros maridos, entonces así sentadito a lado del chilco²³, así sabíamos empezar a conversar. No teníamos casa comunal, ahora hay casa comunal, lo que quiera tranquilo.

A continuación, destaco algunos contenidos de esta narración. En primer lugar, la permanencia de la organización en el espacio tiempo, pese a las dificultades que supone sostener la comunidad desde su accionar: ellas se han enfrentado a amenazas de disolución debido a rencillas internas por temas económicos, entre otras problemáticas.

Segundo, las lógicas patriarcales de desvalorización del trabajo de las mujeres que, aunque las desalienta, se sostienen con el apoyo del colectivo. Un tema importante es la negativa de los hombres para que las mujeres se organicen, lo cual evidencia una cultura machista que teme a las mujeres con pensamiento propio. A pesar de todos estos obstáculos, actualmente disponen del acceso a la casa comunal para sus reuniones, permitiéndoles tener un espacio seguro.

En tercer lugar, este testimonio es otro ejemplo del maltrato hacia las mujeres, donde podemos encontrar cierto aire de una justificación a esa violencia, dada la inicial imposibilidad de generar ingresos monetarios; esto es un factor de riesgo que aún preocupa a las mujeres. En definitiva, las mujeres de los sectores rurales hacen frente al empobrecimiento y la violencia de género de manera simultánea.

Entonces, seguimos observando que Diocelinda Iza, estimuló la reflexión de María Tigse y otras mujeres, sobre sus derechos y problemáticas compartidas, se reunieron para buscar soluciones a sus preocupaciones y las de sus familias. Como resultado crearon la “Organización de Mujeres de la Unocanc – OMU”, el 1 de febrero de 1984. En consecuencia, el grupo de mujeres de la comunidad de San Ignacio se estableció mediante el liderazgo de Diocelinda Iza, quien por ser menor de edad no fue electa presidenta, por lo cual Martha Casillas asumió el cargo. Así, en el año 2006

²³ Chilca Blanca es el nombre común de la *Baccharis salicifolia* (Ruiz y Pav.) de la familia *Asteraceae*. Es un arbusto dioico de 1,5 a 2,5 m de altura. Crece a los 3359 msnm. Se usa para tratar los dolores reumáticos. Parte de la medicina tradicional de la zona (Chango Lagla 2018, 24).

gestionan la legalización, en el Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu²⁴) donde participaban 23 socias; posteriormente se registran en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador Codenpe²⁵ y producto de disputas internas se dividieron en una ocasión, tema que más adelante será descrito. En la actualidad, existe una organización que cuentan con 33 socias. Sin embargo, hay períodos de tiempo que disminuyen su acción y otros momentos de mayor movimiento, esto se debe también a la presencia o ausencia de las ONG que llegan con proyectos.

Ahora bien, conviene destacar que esta organización es la cuna de la Omicse, que, en 2006, reunió a cinco organizaciones más: San Agustín de la Moya, Santa Marianita de Vicente León, Iliniza de Yugsiche Alto, Unión y progreso de Chisulchi Grande, para legalizar su existencia y con ello se independizaron de la Unocanc. Parte de sus objetivos se enfocan en impulsar la diversificación de ingresos y mejorar los procesos de capacitación para sus socias, como también impulsar acciones para combatir la violencia de género en su territorio. Igualmente, la reacción de la dirigencia ante la decisión de las mujeres de conformar la Omicse, no fue negativa del todo, ya que solamente un 20% de los compañeros hombres expresaron su descontento, especialmente el presidente José Chacha, quien manifestó su enojo, porque el proceso se ejecutó a escondidas de todos los miembros de la Unocan (Iza 2024, entrevista personal).

6. Mapeo de actores, toma de decisiones

Tal como vemos en la figura 6, tenemos varios actores que influyen en la comunidad en diferentes niveles y distintas formas. Por consiguiente, tener en cuenta una idea global de las personas; organizaciones; instituciones; movimientos sociales; ONG; universidades, entre otros, que participan esporádicamente en la zona de estudio es útil para percibir las tramas y, las dinámicas sociales. Así, tenemos los actores internos que, hacen parte de la comunidad o son miembros honorarios. En este sentido, están las autoridades comunitarias; la junta de agua de riego y, consumo humano y, la organización de mujeres. Los externos, corresponden a las organizaciones que están dentro-fuera, aquí nombramos algunas como: la Unocanc; Omicse; el Gobierno Descentralizado Autónomo de la Parroquia Toacaso; el municipio de Latacunga y el Gobierno provincial (en el marco de sus respectivas competencias); representantes de cooperativas de transporte;

²⁴ Esta institución en la actualidad se denomina Consejo Nacional para la Igualdad de Género.

²⁵ Esta institución en la actualidad se denomina Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades.

representantes de las instituciones educativas; policía nacional; representantes de la iglesia católica, y representante del centro de salud (GAD Parroquial Toacaso 2019, 140-1). También, en una subdivisión de estos actores tenemos: instituciones públicas como ministerios y subsecretarías (que ejecutan proyectos y programas en zonas amplias); la Cooperación Internacional; Fundación Futura; Plan Internacional, y Tierra de Hombres (140). A continuación, podemos observar la figura 1 y pasaré a explicar detalladamente qué rol desempeña cada uno de los actores dentro de los constructos imaginarios de la comunidad de San Ignacio.

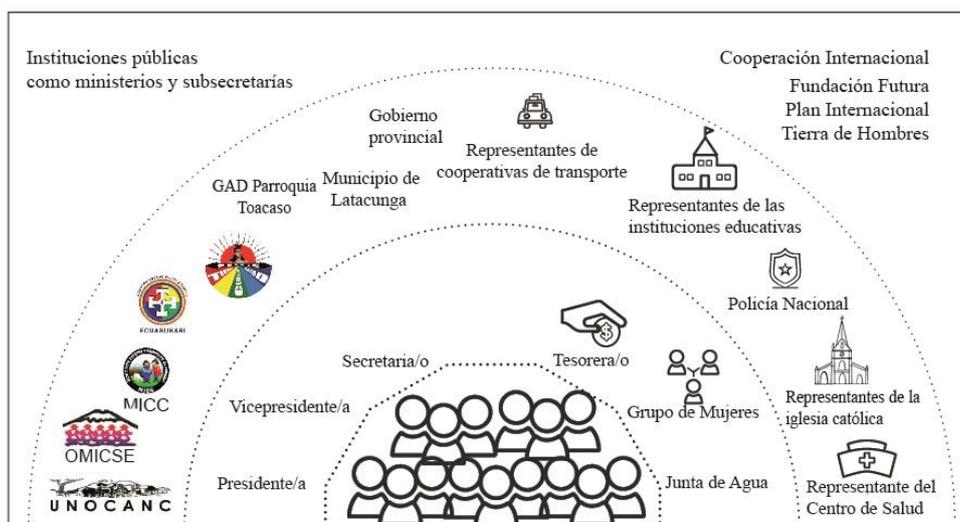


Figura 6. Identificación de actores sociales en la zona de estudio
Fuente: GAD Parroquial Toacaso 2019 y notas de campo
Elaboración propia

Dentro del marco de los actores externos, tenemos en su interior tres entes sociales, que tienen subdivisiones y dialogan con la construcción de los imaginarios comunitarios. El primero es el Estado a través de sus múltiples entes de acción como: ministerios, subsecretarías y demás estamentos. Asimismo, están los Gobiernos Autónomos Descentralizados: provinciales, municipales y parroquiales, cuyos representantes son electos por votación popular, estos últimos son parte de la comunidad, y llevan a cabo su trabajo en el marco de las normativas vigentes. Históricamente y sistemáticamente llevan a cabo un proyecto Estado-nación, caracterizado por impulsar el desarrollo capitalista, blanco, mestizo, integracionista y patriarcal en una sociedad jerárquica y racializada. Estas políticas son similares a las que se impulsaron a finales del siglo pasado; estamos en presencia de un Estado y grupos de poder que: “comparten un ideal de nación unitaria; tienen un imaginario común del indio como arcaico y le transmiten estrategias que le permiten insertarse en la sociedad nacional” (Ortiz 2006,

147). Aunque, en la actualidad se manejan discursos políticamente correctos o, dicho de otro modo, suavizados y reelaborados, de tal forma que se adapten de manera implícita.

En el segundo grupo de actores, tenemos a las Organizaciones No Gubernamentales, en las que se encuentran: fundaciones sin fines de lucro y con ánimo de lucro, así como también agencias de voluntariado, caridad, que provienen principalmente de Europa, dedicadas a proyectos de desarrollo rural, temáticas ambientales, entre otras (Gortaire et al. 2022, 206-218). El discurso que proyectan tales entidades, se basa en el mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, aunque de manera “indirecta” pretenden expandir un proyecto de desarrollo eurocéntrico y modernizador similar al del Estado.

Por último, el tercer grupo es el movimiento indígena del que son parte. Sin embargo, cabe resaltar que en su interior también hay tensiones en el ámbito electoral principalmente y en los proyectos culturales, políticos y económicos. Así, a grandes rasgos buscan el reconocimiento del Estado plurinacional, pero no solo en el ámbito legal sino también en lo fáctico, donde cuestionan el modelo de democracia y el sistema político vigente (Larrea 2004, 67-76). Además, constantemente buscan la reapropiación de una cultura ancestral que los unifique y cree sentido de pertenencia.

En consecuencia, está presente una disputa por los imaginarios colectivos entre la comunidad (a través de los dirigentes,) los representantes del Estado y las agencias de cooperación internacional. Cuando hablo de imaginarios hago referencia a: “una categoría cognitiva para referirnos a la experiencia humana de construir percepciones desde donde somos sociales, no sólo por conveniencias, sino por deseos, anhelos o frustraciones” (Silva 2001, 108). De manera que, los individuos albergan un ideal de modernización que se hace evidente en el debate sobre la denominación de los centros poblados. Por ejemplo, mientras algunos buscan denominarse como barrios, otros (en particular la dirigencia organizativa de segundo grado), pretenden mantener la denominación de comunidades o comunas para efectos de la aplicación de la pluralidad jurídica, y por ello, sostener la consolidación de su identidad étnica. También podemos traer a colación otra de las tensiones que ilustra lo dicho líneas atrás, a saber, la variación de la auto identificación étnica de los comuneros, dado que esta se transforma cuando aquellos que vivían en las zonas altas de Toacazo como indígenas, se mudan a vivir a la zona baja o zona densamente poblada, en donde se comienzan a auto identificar como

mestizos²⁶ (GAD Parroquial Toacaso 2019, 72). Aquí, podemos observar cómo los efectos de los imaginarios que son difundidos y sostenidos a través del tiempo-espacio por el Estado y los grupos de poder dominantes se hacen más evidentes.

Con todo lo mencionado anteriormente, también podemos señalar que existe una producción-reproducción y co-producción de la comunidad, en donde todos los actores externos e internos influyen de diversas maneras. Por lo cual, los habitantes son también cocreadores de esos imaginarios, y no son entes pasivos o únicamente receptores de los diálogos. De modo que, “tanto los imaginarios internos como externos consensuan una representación mucho más contradictoria” (Silva 2008, 197).

La comunidad de San Ignacio es parte de las organizaciones de base de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (Unocanc), miembro a su vez del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (Micc), afiliado a la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuadorunari) y, también a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Cabe destacar que, la pertenencia a todas estas organizaciones es muy importante, debido a que es parte del legado histórico de sus antepasados; un ejemplo de ello es la familia Iza:

Leonidas pudo iniciar una carrera fulgurante que le acabaría colocando al frente de la CONAIE. En una sola generación, pues, y tras siglos de dominación hacendataria, el hijo de un peón de hacienda devino demiurgo con capacidad para negociar ministerios, convocar levantamientos y codearse con las más altas jerarquías del Estado. (Bretón 2012, 36)

Asimismo, Leónidas Iza Salazar (hijo) es el actual presidente de la Conaie, al igual que su padre es un personaje influyente en la comunidad. Su domicilio está a un lado de la Casa Comunal, inclusive su padre fue quien donó el espacio para la construcción de la casa comunal, como se menciona líneas arriba.

Es importante observar a los actores sociales presentes en la comunidad, ya que muchos de ellos, si bien es cierto cuentan con intereses particulares, colaboran en el mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes. Asimismo, algunos proyectos ambientalistas buscan la conservación de los bienes comunes del sector. Sin embargo, otros demandan tiempo y energía vital; pero aportan con reconocimiento a nivel global. En consecuencia, la experiencia del colectivo le saca el mejor provecho a la mayoría. Por

²⁶ El desplazamiento de indígenas de la zona alta a la zona poblada se debe a una búsqueda de mayores oportunidades económicas. Por su parte, el cambio de autoidentificación étnica ocurre porque son menos discriminados si se reconocen a sí mismos como mestizos que como indígenas. Entonces, para no someterse a vivir el rechazo y la discriminación se da este fenómeno (Iza 2024, entrevista personal).

ejemplo: en los proyectos relacionados con la agroecología, las mujeres se benefician con plántulas para sembrar en sus huertas. Con respecto a los programas para el cuidado del páramo, estos aportan con plantas nativas para reforestar alrededor de los ojos de agua. Entonces, en cada una de las experiencias con agentes externos que tiene la comunidad, pueden mejorar los conocimientos agrícolas y pecuarios, así como reafirmarlos y tecnificarlos.

Capítulo tercero

Experiencias y percepciones de las mujeres indígenas organizadas

Mi intención en este capítulo es analizar la dimensión organizativa de la producción-reproducción de la vida desde el punto de vista de las mujeres indígenas en la comunidad de San Ignacio, con respecto a dos elementos: el trabajo comunitario y las transformaciones de la auto identificación étnica. Así, realicé una etnografía con las mujeres de este lugar, para ello, solicité un permiso tanto de la organización de mujeres de segundo grado como de las autoridades de la comunidad, quienes me refirieron las informantes clave para hacerles las entrevistas semiestructuradas y observación participante. Además, cabe señalar que, el levantamiento de la información de esta investigación se desarrolló poco después del retiro de las restricciones de movilidad por la pandemia del SARS-CoV-2; la población aún usaba las mascarillas como método de seguridad contra el virus. Esto impregnaba una característica particular a ser considerada, a saber, las mujeres entrevistadas conservaron la distancia social que se establecía por la ley, ya que había cierto temor a ser contagiadas.

Ahora bien, partí de las percepciones de las mujeres, dado que la visión de estas es menospreciada y casi siempre relegada a segundo plano. De manera que, abordarlo desde aquí: “es encontrarse con cosas y situaciones cuya aprehensión, permanencia en la memoria e impacto conductual permiten la constitución de la experiencia. [Es] un proceso de seguimiento de un objeto mediante los sentidos” (Rosales 2015, 36). La cita de Rosales, nos refiere la importancia de los estímulos externos para descubrir el mundo que nos rodea, en un tiempo y espacio geográfico específico, en donde las construcciones de las vivencias individuales alimentan la producción de un conocimiento colectivo.

Teniendo en cuenta lo anterior, exploraré *grosso modo* lo que implica para las mujeres de San Ignacio estar en una organización propia, en tanto intrínsecamente esto es parte del modo de ser de cada una, donde también conviven elementos como los vínculos emociones estables (necesarios para sostenerse en el colectivo), y un espacio-tiempo mínimo para dedicarle. Posteriormente, estos puntos se entrelazarán con el trabajo comunitario y la auto identificación étnica.

1. Espacio-tiempo en la organización de las mujeres de la comunidad de San Ignacio

Una evidencia de las desigualdades que viven las mujeres indígenas se encuentra en el uso del tiempo, en adelante lo designaré como gestión del espacio-tiempo. Considerando que la diferencia entre el uso y la gestión es la planificación consiente del mismo, con ello quiero dar relevancia a la capacidad de organización tanto individual como colectiva. La carga de trabajo productivo y reproductivo que asumen las mujeres es desproporcionada en comparación a sus compañeros de vida (cuando los tienen) o en sus familiares mujeres cuando son hogares monoparentales. En este sentido, “de acuerdo a la Encuesta del Uso del Tiempo de las Mujeres en el Ecuador hay una sobre carga del trabajo no remunerado de las mujeres de tres a uno frente a los hombres y en el caso de las mujeres indígenas cuatro a uno” (Vásconez 2023).

De modo que, las mujeres en comparación con los hombres en promedio dedican alrededor de cuatro veces más espacio-tiempo para efectuar labores relacionadas con lo reproductivo. En consecuencia, la organización es percibida como un espacio-tiempo de descanso, a continuación, dos testimonios que confirman lo anteriormente señalado:

Entonces, la organización también es bonita, a veces cuando hay alguna cosa con la que nos apoyan, [...] muchísimas gracias. Nos gusta salir por lo menos a distraernos, a veces en la casa uno se siente preocupado, [...] cuando se sale por lo menos se descansa, por ejemplo: ahora que vengo de la reunión, por lo menos he descansado dos horitas. Pero estar en la casa es cortar hierba, así ya se cansa también. (V.M 2021, entrevista personal)

No seguimos porque queremos algún beneficio, es que somos enseñados a estar en organización, [...] de repente en la casa estaremos, peleados, con iras, se sale, se va, se conversa, se distrae de todo. Nosotras las mujeres hacemos más cosas que los hombres, nada a medias, nosotras trabajamos las 24 horas. (S.M 2021 entrevista personal)

Ambos testimonios rescatan el hecho de que para ellas permanecer en sus casas significa trabajo continuo, por lo cual, las reuniones se convierten en un espacio de distracción, relajación y descanso. Asimismo, podemos observar que es evidente que ellas tienen un nivel de consciencia sobre la intensidad del trabajo que realizan; cabe subrayar que, discursivamente no naturalizan esta situación. A su vez, nos permiten ver que la organización también cumple la función de un incipiente círculo de mujeres, es decir, ellas de manera subyacente elaboran su autocuidado, considerando que: “el tiempo es un recurso que pon[en] al servicio de [sí] misma[s]. Un tiempo que asum[en] como propio y con el que gener[an] condiciones para que no sea una acción aislada, sino parte de [sus] rutinas” (García 2021, 10). El compromiso con sus compañeras impulsa su presencia, lo que conlleva a que se planifiquen con suficiente anticipación para no faltar al encuentro.

Sin embargo, la carencia de mayor cantidad y calidad espacio-tiempo para su desarrollo personal se suma en el detrimento de la calidad de vida de ellas.

Aunado a lo anterior, está presente la administración del espacio-tiempo que las mujeres le dedican a las organizaciones, en tanto ahora son más adaptables, debido a que su presencia activa se requiere en momentos específicos que fluyen con las dinámicas de su rutina diaria, al ser una participación flexible la tensión entre la vida organizativa y comunitaria disminuye (Chihu 2007, 85). Razón por la cual, las reuniones, tanto de la comunidad como de la organización de mujeres tienen fechas fijas: la comunidad se reúne el primer domingo de cada mes y las mujeres los viernes en la noche cada ocho días.

Por otra parte, la asistencia de las mujeres en las reuniones puede ser delegada a sus hijas e hijos a partir de los doce años de edad o también a los esposos, a pesar de que es un espacio fijo para compartir con otras mujeres, el colectivo comprende que las actividades familiares o productivas obstaculizan su colaboración en algunas ocasiones, por ello se permite la presencia de hombres. Además, porque existe un vínculo emocional que supera el interés económico, en palabras de María Tigse (2021, entrevista personal):

sabía pasar más que alegre, aunque sabía pasar el tiempo caminando, pero alguna cosita traigo, no solo para mí, sino para todas, sabía dar cuatro o cinco libritas de alfalfa para sembrar, eso también era cuando yo era tesorera y andaba. [...]. Eso para mí era bueno, por eso no quiero olvidar. Ahora como no hay nada, sabemos poner dinero, según como avance, [...] tenemos tres dolaritos o cuatro dolaritos, así ponemos, con eso hacemos una linda navidad, teniendo nuestro fondo. Por eso, estaba preguntando si me toca poner, para mandar plata, más que esté aquí sentada, pero para seguir mandando plata.

De la anterior cita podemos rescatar que, cuando habla de “pasar el tiempo caminando” alude a su experiencia como tesorera del grupo, aunque es analfabeta sus compañeras más jóvenes la ayudaban a llevar las cuentas. Cabe resaltar que, cualquier beneficio que tramitan debe ser para todas, a pesar de que en algunas ocasiones cuando las condiciones no son propicias para ello, se turnan la entrega entre ellas mismas, con el fin de no crear desacuerdos o discordancias. Así, al final del relato Tigse nos comenta la existencia de la caja de ahorros que tienen a partir del 2021, implementada por Martha Vaca cuando fue tesorera. Esto es importante, debido a que se nota el orgullo que todas sienten por este logro que implica la disponibilidad de recursos económicos (en efectivo), que pueden solventar alguna urgencia y, así no tener que recurrir al sistema financiero que cobra exorbitantes intereses y largos trámites para otorgar un préstamo.

Por lo tanto, teniendo en cuenta todos los aspectos señalados líneas atrás, el tiempo que las mujeres le dedican a la organización es de calidad y las nutre tanto de manera

individual como colectiva, a pesar que es poco y a intervalos, dadas las actividades y roles que deben cumplir cada una dentro de sus hogares y en las tareas diarias. Así, en este aspecto evidenciamos la producción y reproducción de la vida de la comunidad, en tanto ayuda a sostener el tejido social.

2. Lazos efectivos en la organización

Para pensar las dinámicas organizativas en las comunidades andinas, es necesario explorar el desarrollo de los vínculos afectivos, dado que sin estos no se pueden establecer la unidad de un colectivo específico. Entonces, existe un sentido de comunidad que “es la percepción de pertenencia, el sentimiento de cohesión y conexión emocional entre las personas de una comunidad que se basa en una historia e intereses compartidos” (Berroeta 2015, 1223). Así, encontramos que no solo hay una relación directa con las personas del entorno sino también con la Naturaleza circundante, ya que al haber compartido un territorio colectivamente, se crean conexiones con el lugar y todo lo que lo rodea.

De modo que, cuando Tigse, habla de la festividad navideña se puede evidenciar que en gran medida son los lazos afectivos entre las mujeres los que sostienen y reproducen la organización: “[e]sta dimensión es crucial, porque si los actores al involucrarse en la acción colectiva sólo [*sic*] contemplaran el cálculo del costo-beneficio, la permanencia del movimiento social en el tiempo se vería amenazada” (Chihu 2007, 87). Entonces, este tipo de cálculo, llevado al extremo, es decir, al individualismo radical, les preocupa a las mujeres, tomando en cuenta que en las interacciones sociales perviven los lazos de reciprocidad de la cosmovisión indígena, lo cual, de manera reflexiva, ellas desean conservar permanentemente en su cultura.

En la misma línea de ideas, uno de los elementos que compone el sentido de comunidad es lo que Montero, parafraseando a McMillan (1996) y McMillan y Chavis (1986, 9) denomina: “compromiso y lazos emocionales compartidos”. Esto se explica a partir de ser parte de una comunidad, para nuestro caso específico la organización de mujeres, en donde participan y cooperan en eventos sociales, así como establecen una relación de interdependencia enfocada en el bienestar mutuo (Montero 2004, 104). Así tenemos que, en la época navideña realizan una reunión: “primero [hacemos] comidita para todos, comemos todos iguales, de cada casa salen dos, si tenemos marido llevamos, como no tengo marido, llevo a mi hija, después de la comidita, cualquier cosita compran, cobija algún saquito. Eso hacen para cada una, como regalito así no más es” (Tigse 2021, entrevista personal).

Asimismo, “[s]egún McMillan y Chavis (1986), este es el componente fundamental en el [...] [sentido de comunidad], que como hemos visto está basado en relaciones afectivas” (104). En este sentido, hay una compleja variedad de emociones relacionadas a la alegría (tal como la tristeza), que están presentes en esas interacciones y que son importantes para la cohesión del grupo. En líneas anteriores, podemos observar el sentimiento de felicidad que suscita la concurrencia de las mujeres a las reuniones, para ilustrar esto contamos con el testimonio de una joven integrante que se expresó de la siguiente manera: “lo que me gusta, es que ahí se aprende más, más conocimiento, facilidad para poder hablar, para participar, se pierde el miedo, como quien dice, estar unidos entre las mujeres, eso me gusta” (PVL 2021, entrevista personal). Con este relato me parece importante destacar, el interés de la joven (así como de otras entrevistadas), por cultivar su intelecto en un ambiente femenino seguro; espacio que le permite aplicar los nuevos saberes impartidos en el grupo. Igualmente, la organización se convierte en un canal para transmutar miedos y fobias, tal como en el caso anterior, donde ella nos cuenta que al estar junto a otras mujeres logró lidiar con la inquietud que se produce al momento de hablar en público.

Sin embargo, también están presentes los recuerdos nostálgicos, propios de las interacciones humanas, por ejemplo: el deceso de una integrante importante; fue narrado con mucho pesar por María Tigse (2021, entrevista personal): “ella no podía dar a luz, aquí en su casa, [...] la llevaron a la maternidad, ahí dio a luz a un guaguaito, dijeron que se descuidó un poco, [...] ha subido la sangre a la cabeza, al ratito falleció, quedamos tristes, dos años no hacíamos nada, ya después empezamos a andar, [...] recién estamos retomando”. En consecuencia, observamos que, aunque la pérdida de una miembro disminuyó las actividades del colectivo, permanecieron juntas. Cabe mencionar que, este hecho no se destaca en las entrevistas que se realizaron a las demás mujeres, debido a que son más jóvenes. Así, mediante este relato podemos destacar la importancia del vínculo afectivo en esta organización.

Tal como hemos observado el “sentido de comunidad [...] es la percepción de pertenencia, el sentimiento de cohesión y conexión emocional entre las personas de una comunidad que se basa en una historia e intereses compartidos” (Berroeta 2015, 1223). Por consiguiente, contamos con evidencia de lo anterior en los relatos de las mujeres de la organización, ellas cuentan con un fortalecido sentido de comunidad organizativa, que las mantiene juntas. Además, pueden trasladar los aprendizajes allí obtenidos a sus familias, por medio de los cuales se desarrolla toda la comunidad.

Por lo tanto, este apartado es importante debido a que se puede observar la manera en cómo se dan y se realizan las interacciones sociales entre las mujeres, en donde hay una relevancia significativa tanto de los vínculos afectivos para la cohesión de la organización, como de la comunidad. Asimismo, este tema es pertinente y nos sirve para ir dilucidando el camino en lo que será el posterior análisis de la percepción sobre la auto identificación étnica de las mujeres indígenas.

3. Movimiento social y memoria histórica

Al analizar el grupo de mujeres de San Ignacio, que es la célula origen de la Omicse, podemos hacer un ejercicio de acercamiento a las dinámicas internas de la comunidad y a las complejidades que implica en sí mismo el movimiento indígena ecuatoriano en general, dada la relevancia que tiene este grupo social en el despliegue del liderazgo de la Conaie. Teniendo en cuenta todo lo planteado hasta aquí, me parece pertinente establecer un vínculo con las ideas de Aquiles Chihu (2007), quien es un catedrático mexicano, que hace una lectura sobre el pensamiento de Alberto Melucci; menciona al respecto: “no existe un sujeto único sino una multiplicidad de sujetos colectivos cuya característica más sobresaliente es el cambio de su terreno de acción, el cual se desplaza del terreno político al terreno cultural” (82). En consecuencia, si bien es cierto que, el movimiento indígena está en constante disputa con los poderes hegemónicos por recobrar y crear sentidos culturales, perdurables en el tiempo, así como por exigir el pleno ejercicio de los derechos colectivos, tampoco descuida el eje del proyecto político que demanda el mejoramiento de las condiciones materiales de la vida de los pueblos y nacionalidades indígenas. Otra cuestión a analizar es la participación de las mujeres en los espacios de poder, así lo señala Lineth Calapucha²⁷ (El Universo 2019, párr.16): “[h]ace mucha falta todavía darnos más espacios a las mujeres en las dirigencias. No escuchan”. Esta apreciación nos muestra la permanencia de la discriminación de las mujeres en el interior del movimiento indígena. Sin embargo, no debemos desconocer que también existen esfuerzos colectivos para resaltar los liderazgos y capacidades de las mujeres que trastocan los roles de género.

Por otro lado, se mencionó que las mujeres comparten una historia en común, es por ello que, parte de lo que está en disputa son las narraciones colectivas dentro del colectivo mixto, donde ellas están en segundo plano. Así, las activistas del movimiento

²⁷ Lideresa de la nacionalidad *kichwa* amazónica de Pastaza, primera mujer indígena en llegar a ser vice prefecta de la provincia de Pastaza.

indígena se esfuerzan por combatir la fragilidad de la memoria mediante la divulgación de las biografías de sus referentes históricos de lucha; entre ellas tenemos a: Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña. En este mismo sentido, encontramos un libro que fue publicado en el año 2020 por Nina Pacari: *Las luchas y conquistas de las mujeres kichwas que clausuran el silencio*; publicación en la que recopila el pensamiento de diez lideresas importantes de la actualidad. Además, allí también se reflexiona sobre otros asuntos, tales como: lo individual y lo colectivo.

Con respecto al tema de la memoria colectiva, Blanca Muratorio (2005, 135), menciona que: “el reverso de recordar es olvidar, memorias individuales pueden así sobrevivir el olvido oficial acerca de los indígenas, y especialmente de mujeres indígenas”. La anterior cita, me permite identificarme en tanto coincido y me uno a ese esfuerzo a través de este ejercicio de escritura, cuya finalidad es ilustrar algunos puntos que son objetivo de esta investigación. Asimismo, quiero dejar registradas las preocupaciones que sienten las mujeres de la comunidad de San Ignacio, mediante fragmentos de los relatos de vida que generosamente me concedieron.

Con respecto a lo organizativo, es de suma importancia reconocer el valor que le otorgan a estar organizadas y, lo que esto conlleva en sus vidas de forma práctica. Con ello reproducen la comunidad. Así, para muchas de ellas, se convierte en un legado de sus madres, como también significa continuar con la memoria histórica de sus pueblos. En tal sentido, la antropóloga e historiadora *kichwa* del pueblo Otavalo, Estelina Quinatoa (2020, 213) menciona que: debido a la educación que Andrea Quilo y Mercedes Alba les brindaron a sus hijas: Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña (respectivamente), lograron que estas surgieran como lideresas de sus pueblos. Así, introdujeron: “conceptos poéticos y milenarios de los discursos de Dolores y la seguridad y frontalidad de Tránsito [...] muestra del trabajo continuo, callado pero eficaz de sus madres” (213). En consecuencia, este ejemplo de una crianza fuera de lo común, nos ilustra la importancia de los referentes femeninos que, pese a las condiciones estructurales de empobrecimiento, cuestionaron las tradiciones de la época.

En palabras de la presidenta de la Omicse, Yolanda Guamán (2021, entrevista personal): “he participado dentro de la organización desde los 14 años porque mi mamá igual era dirigente, [...] fue presidenta de la organización de mujeres”. Durante mi estadía en la comunidad observé varias reuniones de la organización de mujeres, llegaban acompañadas de sus hijos e hijas, algunas con sus esposos; esto introduce una rutina

positiva asociada a una influencia implícita sobre la importancia de la organización en la vida cotidiana.

En este punto, cabe analizar, parte de lo que motiva a las mujeres para organizarse, empezaré por exponer el criterio de una de las entrevistadas, que coincide con la de otras:

A mí lo que me gusta es que en cualquier cosa estamos todas organizadas, por ejemplo: una marcha sino estuviese en una organización, así libre no, no voy solita, como estamos en una organización la presidenta dice que vamos a alguna parte y vamos todas.

La reunión eso es lo que a mí me encanta, han venido a dar capacitaciones, así algún incentivo para uno también aprender algo, muchas veces no se puede participar con bastante gente, no se puede como que da nervios, pero así saliendo, aunque una palabrita, aunque poquito, en mi caso se me han quitado los nervios. Uno piensa que capaz puede hablar mal y no se puede hablar, siguiendo, aunque poco, pero si da ganas de participar así ya no soy tan tímida, por esas cosas. Pero no tanto por interés, si han regalado, salen proyectos con hortalizas, reforestaciones, regalaron cuyeras. En mi caso cogí una vaconita, yo tenía un ternero, de ahí cogí de la organización de mujeres, esa vaconita me salió un poco arisca, esa la vendí y cambié por una vaquita, ya era de leche de ahí ya fue creciendo, con más hembras hasta que hoy tengo bastantito. (I.R. 2021, entrevista personal).

Con relación a la narración, deseo examinar tres elementos que son significativos: el primero, el deseo de socialización y compañía; el segundo, la necesidad de adquirir nuevos conocimientos; en tercer lugar, la posibilidad de acceder a recursos productivos. Con respecto al primer punto, en este caso, las actividades ganaderas se realizan en las faldas de la montaña durante varias horas al día en relativa soledad, aunque esa fuente de ingresos proporciona cierta flexibilidad en el manejo del tiempo, las rutinas son estrictas si desean que dé frutos, por ello la compañía de otras mujeres durante las reuniones cubre una necesidad intrínsecamente humana, a saber, la socialización. Ahora bien, en lo que concierne al segundo elemento, los pocos años de escolaridad y, en algunos casos el analfabetismo, dificultan el desarrollo del potencial de crecimiento de las mujeres, por lo que, el acceso a las capacitaciones en diversos temas es un incentivo altamente significativo. Además, el tema de la proximidad espacial es un elemento determinante, con esto quiero decir que, si la capacitación no se hace en la casa comunal, las mujeres difícilmente pueden asistir. Por último, todas las políticas de desarrollo instauradas en el sector, apuntan al mejoramiento de los ingresos familiares, aunque en cierta medida se mantienen vigentes las expectativas de género en las comunidades; dicho de otro modo, se afianzan los roles de género dominantes. En consecuencia, las negociaciones que hace la dirigencia de la Omicse con las ONG, apuntan a tratar alguna temática de interés para las mujeres. Por ejemplo, el tema de la erradicación de la violencia intrafamiliar e instrucción en temas agropecuarios.

En este mismo orden de ideas, ser parte de una organización proporciona una figura de autoridad que influye en los valores de las mujeres y, en consecuencia, en sus hijos e hijas, ya que ellos en la mayoría de los casos, son educados por sus madres. Además, en la comunidad existen varios hogares monoparentales con familia ampliada cercana. En palabras de otra entrevistada:

Por la organización he aprendido a hacer estas plantitas, a ser capacitada, no hablar por donde quiera, [...] se avanza a participar en buenas palabras no en malas palabras. Gracias a la organización, aunque analfabeta, yo he avanzado mucho y por eso a mí me han invitado a cualquier cosa, [...] aprender a compartir en la casa con los hijos y aconsejarles, que no anden de repente con malos amigos, [...] que no aprendan a coger cosas ajenas, muchas cosas he aprendido. (Q M 2021, entrevista personal)

A propósito de esta narración, la entrevistada pone de manifiesto los beneficios de estar en una organización, pese a que atraviesa una serie de limitaciones: una de ellas es el acceso a la educación. A nivel de América Latina, las mujeres indígenas presentan un mayor porcentaje de analfabetismo que los hombres (5 % más). Según la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, una de cada diez niñas indígenas termina la educación secundaria (Vásquez 2023). En San Ignacio, la ausencia de escolarización entre las mujeres es del 31 %, a diferencia de los hombres que es solo del 23 % (INEC 2010), es decir, según estas cifras, tenemos una diferencia de ocho puntos porcentuales de diferencia. Producto de ello, las mujeres asisten a la organización para recibir capacitación en varios temas: agrícola, nutrición infantil y sobre las problemáticas de género. A pesar de la ausencia de acciones específicas para mejorar la educación de sus integrantes, en la organización existe ayuda mutua y colectiva. Además, para la elección de las representantes, el colectivo no discrimina que las elegidas no sepan leer o escribir.

4. La comunidad se hace con el trabajo comunitario

Uno de los principios que rigen la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas andinos, es la reciprocidad. En las comunidades, ese principio se expresa en la minga o *minka*, que es un tipo de trabajo que requiere la participación activa de todos los miembros de la comunidad en las labores para la construcción y mantenimiento de la infraestructura de uso colectivo, así como también el cuidado de los bienes comunes naturales: el páramo, los ojos de agua, los bosques (De la Torre 2004, 29; Estermann 2006, 221).

Cabe señalar que se ha establecido que el origen de la minga se remonta al período pre incaico, esta forma de trabajo fue aprovechada y refuncionalizada por la colonia para el pago de los tributos que expoliaban a las poblaciones originarias. Asimismo, durante la época republicana se hacían jornadas agrarias de trabajo para el beneficio del latifundista. Entonces, pese a la intensa distorsión de esta práctica tradicional, las comunidades conservaron los ritos y una connotación positiva de este tipo de trabajo o servicio comunitario. Así, para los propósitos de esta investigación, planteo en términos generales que dentro de la minga se pueden dar dos tipos de clasificaciones según el mundo andino. El primero es el *ayni*, que se refiere al trabajo comunitario doméstico, que por lo regular trabaja en la construcción de las viviendas, así como en tareas agrícolas en pequeñas parcelas de propiedad privada o fiestas, donde participa todo el grupo consanguíneo. El segundo se trata de la *minka*, que es trabajo comunitario público, se emplea en beneficio de toda la comunidad para la construcción de infraestructuras de servicio público, tales como: vías, canales de riego, edificaciones educativas y lugares de culto religioso (Gómez-Pellón 2022, 783; Guevara 1957, 14-64; Kowii 2019, 8).

Igualmente, la minga es una institución en sí misma, cuenta con sus propias normas y costumbres tradicionales que permiten su producción y reproducción a través del espacio-tiempo. Entonces, la reciprocidad que la rige demanda un compromiso ineludible: “que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte” (Estermann 2006, 145). Es decir, hay un ejercicio de deberes y derechos; es un deber con la comunidad, y, en caso de cumplir con lo estipulado, el individuo se hace beneficiario del derecho al uso de ese bien o servicio en el cual trabajaron todos (Cisneros, López y Cisneros 2022, 60). Aunque, si ocurre un incumplimiento se aplican sanciones; por ejemplo: una multa económica acordada en una asamblea comunitaria. Tal como se mencionó en líneas anteriores, para Gladis Tzul Tzul (2018, 151), el *k'ax k'ol* o trabajo comunal es una de las piedras angulares para la reproducción de la vida en las comunidades indígenas auto reguladas. El acto de servicio se ejecuta: “[d]e tal manera que, una de las medidas para el equilibrio comunal es que nadie ha de vivir del servicio de otras personas” (151). Así, en este estudio le daré énfasis a las narraciones de las mujeres indígenas sobre los trabajos comunitarios que cobran relevancia en sus memorias o las mingas recientes.

Uno de los proyectos que contribuyó a la consolidación de la organización de segundo grado Omicse, fue la realización de edificaciones destinadas a la cría y cuidado de cuyes, el cual tenía doble propósito. Por un lado, el mejoramiento de la alimentación

de las familias, puesto que había altos índices de desnutrición en el sector. Lo segundo, era el suministro en especie del capital semilla, que permitiera comercializar el animal; con ello se tenía pensado generar un ingreso de recursos económicos para las mujeres de tal forma que ellas obtuvieran algún nivel de independencia económica frente a sus esposos. El primer objetivo, se cumplió a cabalidad, el segundo de manera parcial debido a las limitaciones e intereses particulares de las mujeres (Quishpe Ocampo 2016, 29-33). Ahora bien, el éxito que mencionamos se debió a varios factores entre ellos: la significativa contribución que las comuneras hicieron mediante las mingas, de manera sostenida en el tiempo. Para ilustrar lo mencionado, recorro al relato de María Tigse (2021, entrevista personal):

Cuycitos si teníamos, no teníamos en donde tener así un cuarto a parte no teníamos, teníamos todo ahí mismo en la cocina, teníamos así más antes, ahí empezamos a conversar todas mujercitas reuniendo huyendo de hablar de nuestros maridos. [...] Una compañera decía que, andando, saliendo va haber una casita de cuyerita, para tener cuycitos a parte, porque cuycitos es bueno para vender, aparte sirve para ayudar a nuestros maridos. De ahí todos hacíamos una minga, al páramo sabíamos ir para juntar paja, para arrancar paja por paja, juntar palos para la casa, hacíamos mingas todos los que íbamos a hacer ese cuarto, con el proyecto nos daban las paredes, [...] la cubierta nosotros sabemos cómo tapar. A una casa caíamos, a otra casa traíamos, para 16 casas hicimos, de ahí aparte dijeron que debemos tener hierba. Ellos [nos dieron los] cuyes. Hicimos así mismo, regando alfalfa, huertitos pequeñitos, ya teníamos siquiera para comer, después de eso [hicimos] huertitos de hortalizas, decían que de parte de nosotros se ponga el terreno, que trabaje, que busque abono orgánico, con eso sabíamos sembrar, poquito, lechuga, zanahoria, cebollita, así todo lo que es hortaliza. De mi parte casi refaccionada así mismo está, aquí solo paja cayó, botamos cubierta de paja y pusimos [hojas de zinc].

En el relato podemos observar, cómo las mujeres hicieron suyo el proyecto debido a que la dirigencia lo gestionó, sobre todo porque mediante las mingas, cobró relevancia su capacidad colectiva e individual, razón por la cual el recuerdo está latente en la memoria. Además, lo hacían con mucha satisfacción y al final de cada minga organizaban una *pambamesa* para compartir los alimentos y conversar. Precisamente esto se relaciona con el principio de reciprocidad, debido a que: [t]odo tipo de asistencialismo, en el fondo, viola la ‘justicia’ inherente al principio de reciprocidad; por lo tanto, el comunero [...] no considera verdaderamente suya una obra ejecutada desde afuera [...], si no hay cooperación recíproca (por lo menos con mano de obra) por parte del grupo beneficiado (Estermann 2006, 261). De esta manera se podría explicar el abandono de algunas instalaciones en las comunidades indígenas (261), por ejemplo: el proyecto de

procesamiento de lácteos²⁸ ejecutado por la Universidad Técnica de Cotopaxi (mencionado con anterioridad) y la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional San Ignacio.

Entonces, durante las entrevistas que realicé pude evidenciar, una vez más, que las mujeres producen y reproducen la comunidad en los hechos, a saber, en las cuestiones concretas de la vida; ellas tienen una sostenida participación en las actividades colectivas como la minga. Este tema lo podemos observar con los siguientes relatos:

Nosotros hacemos trabajitos cuando se rompen las tuberías salimos a las mingas a arreglar las tuberías de repente viene alguna basura, vamos a escavar, vamos a las llaves de paso [ahí] están las basuras. De ahí cuando los caminos están sucios, llenos de chilcos, limpiamos los caminos, las carreteras, desde la casa comunal hasta San Ignacio, hacíamos las calles, hacíamos las minguitas. La última minga, recién hicimos la limpieza cuando Leoniditas se estaba posesionando, ahí hicimos una limpieza, desde ahí no hicimos nada. (Q. M. 2021, entrevista personal)

Cuando hablamos de la minga indígena, para beneficio comunitario, se observa que en la memoria reciente de las mujeres el abastecimiento del agua convoca a toda la comunidad. Cabe mencionar que, el derecho al agua es una conquista (relativamente reciente) de las organizaciones indígenas, ya que en la época colonial y hasta la Reforma Agraria, ese bien era propiedad privada de los terratenientes (Tuaza 2019, 92). Además, es importante señalar que, históricamente en particular las mujeres y niñas se encargaban de transportar el líquido vital de los riachuelos o fuentes de agua a sus viviendas, esta actividad demandaba esfuerzo físico (93). Razón por la cual, para ellas es muy importante que la dotación del líquido vital desde la fuente, llegue directamente a los domicilios o las parcelas de cultivo. Por ejemplo, varias entrevistadas reiteraron que este tema es el que convoca con mayor frecuencia a las mingas comunitarias; retomo una de sus memorias: “[f]ui dirigente de [la] comunidad, pasé dos años, primero fui tesorera [...], este año que pasó el 2018 y 2019. Trabajamos sacando la red de agua a la comunidad haciendo mingas reuniones cada ocho o cada quince según lo que hay problemas en el sistema de agua”. El relato de la entrevistada, concuerda parcialmente con lo que menciona el investigador Luis Tuaza²⁹ (2019, 105-6): “el agua es el único bien que mantiene unido a todos los miembros de la comunidad”. Sin embargo, según mi criterio

²⁸ “Fortalecimiento de las capacidades de empoderamiento socioeconómico en dos comunidades rurales del cantón Latacunga (Ecuador) a través de un proceso de IAP (Investigación-Acción Participativa) y capacitación Agroindustrial”.

²⁹ Investigador indígena *kichwa*. El doctor Luis Alberto Tuaza, Ph.D., es vicerrector de Investigación, vinculación y posgrado de la Universidad Nacional de Chimborazo.

es necesario matizar esta aseveración, dadas las observaciones que realicé durante el trabajo de campo, así como la historia reciente de la organización de mujeres, a saber, la recolección, transporte y administración del agua es uno de los principales estímulos que convocan un trabajo colectivo. Asimismo, este tipo de obras se ejecutan con recursos provenientes de varias fuentes: el Estado, las ONG, la Iglesia, entre otras (104-5).

Asimismo, esta forma de trabajo que se emplea en la minga también la usan para la organización y el desarrollo de las celebraciones, esto incluye: la preparación de los alimentos; adecuación de los espacios, y demás actividades que son repartidas a grupos asignados llamados “cuadrillas” (De la Torre 2004, 29). A respecto de lo anterior, durante el trabajo de campo, presencié y participé en la preparación de los alimentos para la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes. Esta fiesta se realiza el 24 de septiembre de cada año, cuenta con dos sacerdotes que corren con los gastos de todo lo que ello implica, varios días antes se asignan las actividades a los grupos, por ejemplo: las mujeres de la Omicse estuvieron encargadas de pelar las papas, en tanto que algunas otras pelaban y adobaban los cuyes. En otro lugar, algunos hombres se encargaban del sacrificio y despiece de las reses, algunas mujeres que son reconocidas por sus habilidades para sacrificar los cerdos fueron convocadas para esa actividad. Esta fiesta, se llevó a cabo en la casa de hacienda de la antigua Hacienda de Cotopilaló (cuenta con más de 100 años de antigüedad), de la que fue parte la comunidad San Ignacio, considerando que la comunidad tiene 13 años de reconocimiento legal en la memoria de las mujeres longevas esa división no está muy marcada.

Finalmente, observamos que la minga comunitaria es una institución que produce-reproduce la vida, unifica, consolida y refuerza los vínculos entre los miembros de la comunidad, así como las mujeres por su parte son protagonistas en su organización y realización. Asimismo, la minga cobra mayor importancia cuando adquiere una dimensión política para exigir los derechos básicos como: el suministro del alcantarillado, la mejora de los precios de la leche, el reconocimiento del transporte público rural, etc., ya que es dentro de esta donde se organizan las marchas a las ciudades. Además, en la minga están presentes los principios andinos de la reciprocidad, la complementariedad, y el equilibrio.

5. Vaivenes de la auto identificación étnica

Una de las disputas más implacables que han vivido las mujeres indígenas es el tema de la identidad étnica, la cual está marcada por el dolor de las “heridas coloniales”³⁰, que buscaba la homogenización cultural. Así, nos referimos al término de mujeres en plural, debido a que la identidad es una categoría relacional; Estermann (2006) nos menciona esto de la siguiente manera: “[l]a ‘identidad’ (*ídem*: ‘lo mismo’) andina es justamente ‘relacionalidad’ entre ‘heterogeneidades’ (*heteros*: ‘otro’, ‘ajeno’). Una persona es ‘sí misma’ en la medida en que se relaciona con ‘otra’” (219). Es por ello que, en esta sección haré una aproximación a tres asuntos notables que dentro del movimiento indígena son centrales, a saber: uno, la dimensión estética que se expresa en la vestimenta; dos, el idioma (en constante declive) y, tercero, el sentido de pertenencia. En consecuencia, la apuesta política de las mujeres por afianzar ciertos elementos culturales aún sigue vigente. Por ejemplo, en lo que corresponde al primer tema, encontramos elementos donde se expresan estos rasgos: los bordados, la variedad de faldas, el uso de sombreros (que distingue a las mujeres indígenas), entre otros; artículos y prendas que marcan una diferencia con los otros, pero que al mismo tiempo son causa de discriminación. Por su parte, Blanca Chancosa (2020) en el apartado de su obra autobiográfica: “La fuerza de la identidad vence a la discriminación”, podemos ver esto de la siguiente manera:

Yo he sido víctima del racismo y discriminación y el rechazo. Lo he vivido en carne propia y lo he sentido en mi piel. Soy mujer y soy indígena. Indígena de Imbabura. Hemos tenido que luchar mucho contra la discriminación y el racismo y aún hoy, eso se puede sentir. El racismo en pleno siglo XXI, es más solapado, pero sigue siendo racismo. (Chancosa 2020, 174)

Parto de este relato, debido a que Chancosa hace un constante llamado al uso de los atuendos tradicionales con la finalidad de reafirmar la identidad cultural. En consecuencia, la importancia que a nivel general las mujeres les otorgan a estos es porque constituyen parte de su identidad, que está en constante cambio y transformación. No obstante, a continuación, podemos observar mediante la narración de una de las mujeres jóvenes de la comunidad de San Ignacio, la tensión que se vive por la discriminación y el tratar de sostener una identidad cultural:

³⁰ Esta noción es usada por varios autores y autoras, en esta sección usaré la acepción que le da Silvia Rivera Cusicanqui (2014, 18:50-19:13) nos habla un proceso en el cual las niñas mestizas son criadas hasta cierta edad por las mujeres indígenas, para después separarlas abruptamente y luego inculcarles el rechazo y desprecio a lo indígena. La materialidad de la herida colonial opera sobre el mundo de los afectos, para Rivera es el quiebre doloroso entre las personas a quienes se puede demostrar cariño o no según su procedencia étnica.

Para mí, ser mujer luchadora, no nos dejamos, tenemos que pelear por nuestros derechos, eso es ser mujer indígena. Ser fuerte, trabajadora, honesta, no robar, no ser peleante, todo eso es ser mujer indígena. No me he vestido, pero si pienso vestirme así, como una creadora de aquí de la organización de mujeres fue mi tía difunta, Josefina Guisaca, ella se vestía, a veces se ponía pantalón y a veces se ponía su ropa, las hijas igual, cambian, cambian. Y yo también pienso ser así, vestirme a veces así y a veces con pantalón. La ropa no nos diferencia en nada.

Lo que notamos en esta narración es el camino que recorren las mujeres indígenas por reivindicar su identidad cultural. Podemos ejemplificar con Cristina Cururi (2023, entrevista personal), quien hizo ese tránsito para evitar la discriminación y poder integrarse en los ámbitos educativos. Así, como estos ambientes estaban marcados por el mestizaje, ella usaba atuendos diferentes a los que acostumbraba a ponerse dentro de su comunidad. Sin embargo, luego de que logra fortalecer su conciencia política y cultural, reincorpora las vestimentas propias de su cultura. Ella nos dice que, precisamente la sanación de la “herida colonial” infringida por la discriminación y el racismo, le permitió resaltar, defender y transmitir la importancia de vestir los trajes tradicionales. Entonces, en el relato de la joven, anteriormente citado, también nos muestra que las identidades son fluctuantes, de tal forma que la aseveración de Carola Lenz (1994, 226) es pertinente al respecto: “la conciencia de pertenecer a un grupo ‘nosotros’, que inicialmente era definido más en el ámbito local, se ha transformado en un sentimiento de pertenencia a una gran comunidad de indígenas”. Ese “nosotros” para las nuevas generaciones está mediado por la conciencia política que han desarrollado en su educación tanto en las comunidades como en el sistema educativo. Por ello, es muy importante la educación intercultural bilingüe con sentido de pertenencia territorial.

En palabras de otra entrevistada: “ser indígena es lo que tengo aquí adentro, mi actuación, mi participación, mi presencia donde sea, yo soy indígena y punto; y ser mujer indígena es ser responsable de la madre tierra, cultivar la madre tierra, tener alimento para la familia” (Guamán 2021, entrevista personal). Este relato es sugerente ya que evoca los temas que hemos tratado; por un lado, el uso de la vestimenta tradicional cuando dice “mi presencia donde sea” y el sentido de pertenencia asociado a la auto identificación étnica.

Por su parte, en el tema sobre lo lingüístico, “[l]as lenguas maternas son fundamentales para la preservación de la historia, costumbres, tradiciones, memoria, modos únicos de pensamiento, significado y expresión de los pueblos indígenas en el Ecuador y el mundo” (Conaie 2022, párr. 3). Su permanencia en el espacio-tiempo garantiza la existencia de las visiones sobre el mundo, el tipo de relación de sus habitantes

con la Naturaleza, la espiritualidad, entre otros. Sin embargo, según la Unesco (párr. 5), el *kichwa* es una de las lenguas que está seriamente amenazada: “con el mestizaje y la globalización poco a poco se pierde la cultura y el menor uso del lenguaje *kichwa* en los centros educativos” (Tarco 2021, párr. 5). Para la Conaie (2022, párr. 7) es muy importante este aspecto, es por ello que lo mencionan de la siguiente manera; “hacemos esfuerzos permanentes, principalmente, desde la Educación Intercultural Bilingüe para preservar y fortalecer su ejercicio en las nuevas generaciones”. La enseñanza de la lengua, se transforma en un espacio más de disputa entre las políticas hegemónicas integracionistas y la defensa de las culturas originarias de este país. Es por ello que, los gobiernos intensifican sus estrategias para disminuir las escuelas comunitarias. Al respecto, Cristina Cucuri señala:

Hay cientos de escuelas comunitarias cerradas en la provincia de Chimborazo y especialmente en las comunidades indígenas. Esto ha significado la ruptura de la cohesión social comunitaria. Antes la escuelita era el centro de articulación de las comunidades, ahí se desarrollaban fiestas, el encuentro de los *ayllus*, había las sesiones, las mingas y un montón de actividades alrededor de la escuela y de la comunidad. Algunos programas hacían que las madres de familias cocinen para los niños de la escuelita, también era un espacio articulador de las mujeres. (Cucuri 2020, 353)

La educación de los niños y niñas en las comunidades es de vital importancia para la continuidad de las culturas de los pueblos, sobre todo la enseñanza del idioma. El cierre de las escuelas comunitarias en Cotopaxi también es un factor que incide en la pérdida de la práctica del *kichwa*. Asimismo, “[h]istóricamente las mujeres han sido siempre el primer vínculo con los niños para la transmisión de las formas de expresión y de vida, por medio de la oralidad y a través de la cual consolidan el uso y preservación de la lengua materna” (Secretaría de Educación Intercultural Bilingüe 2023, párr. 3).

En esta línea de ideas, en el caso de la comunidad de San Ignacio, Diocelinda Iza (2023, entrevista personal) menciona que: la discriminación étnica se intensifica cuando los niños o sus padres hablan *kichwa* en las escuelas cercanas a los centros poblados, de tal forma que los infantes llegan a solicitar a sus padres hablar únicamente en español. Las burlas de los profesores y los compañeros de aula hacen que el idioma materno sea usado únicamente en los hogares (en el mejor de los casos). Al respecto, las organizaciones indígenas como la Unocanc procuran rescatar y revalorizar el idioma, motivo por el que en el Centro Educativo “El Chaquiñán”, cercano a la comunidad de San Ignacio se imparte la asignatura de *kichwa*.

Además, durante esta investigación, se observó que la mayoría de las mujeres entrevistadas no hablan *kichwa*, aunque sus familiares ancianos y ancianas si lo hacen. Entonces, solo tienen relación con el idioma mediante la escucha. Sin embargo, la organización de segundo grado (Omicse), demuestra preocupación buscando fondos para ofrecer cursos e incentivar a los jóvenes para su estudio. Este fenómeno se da a pesar de que existía un programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), en el que se pretendía que en las escuelas se enseñara simultáneamente en los dos idiomas: español y *kichwa*. Sin embargo, la unidad educativa Coronel Héctor Espinoza, perteneciente a la parroquia de Toacaso, no estaban adscritos a la EIB, es decir que, no eran parte de este sistema de educación y no podían enseñar el idioma porque solo había profesores mestizos que no conocían el *kichwa* y tampoco lo valoraban (Iza 2024, entrevista personal). De tal forma que, el esfuerzo del gobierno nacional por incorporar la educación intercultural bilingüe con el fin de preservar el idioma, fue en vano, debido a que es un programa que tanto en la realidad como en la práctica no funciona “porque las personas encargadas de su elaboración casi no hablan este idioma” (Paronyan y Cuenca 2019, 88).

Para concluir este tema, con el fin de dar un cierre con una connotación positiva, considero apropiado evocar (nuevamente) el pensamiento de Blanca Chancosa (2020, 191):

Es una paradoja la que se está viviendo...por un lado una puede pensar en ese ‘blanqueamiento’, tratando de no enfrentar el racismo y el rechazo. Pero, por otro lado, por estos mismos golpes que han recibido los jóvenes, han reaccionado positivamente, valorizando nuevamente su cultura y sus modos de expresión.

De este extracto, me parece significativo el hecho de que las juventudes de los pueblos y nacionalidades indígenas se esfuercen por construir puentes hacia las generaciones que los preceden, con la finalidad de trasladar las tradiciones al presente sumando su punto de vista. Además, debido a que las comunidades están en constante relación con la Naturaleza, representa un aporte al protegerla y una confrontación entre el mundo de la lógica occidental con la lógica andina.

Por su parte el tema de género en las mujeres indígenas, no se percibe desde el punto de vista de la cultura occidental, para ellas no solo se trata de “las relaciones físicas y sociales entre los cuerpos, sino también tiene que ver con las formas en que se expresa con el cosmos y como los hombres y mujeres se visualizan en ese proceso” (Méndez 2009, 35).

En el discurso para las comunidades indígenas se habla de que las relaciones entre hombres y mujeres son complementarias, lo cual implica que son entendidas desde la armonía inherente a la vida de la misma comunidad, que implica a su vez igualdad y respeto en la cotidianidad, y con todos los seres de la naturaleza y el universo. En este sentido, dentro de esta concepción cada hombre y mujer tiene unas funciones que equilibran el mundo y se complementan. Ello se expresa mediante el lenguaje así:

Sabemos que en nuestra visión de los pueblos indígenas, hombres y mujeres somos parte de un solo ser; somos complementarios, no opuestos, solidarios, recíprocos, iguales. El sol es el padre y la tierra es la madre ninguno superior, ninguno inferior. Hombre y mujer los dos imprescindibles, ambos necesarios [...]. (Chuma, 2004)

Este pensamiento de que cada uno tiene su función y lugar en el mundo para lograr un equilibrio, tanto en la existencia como en la vida, es parte de su concepción andina del mundo, que no es contradictoria entre sí, sino va encaminada hacia una búsqueda de las relaciones armónicas entre géneros.

Ahora bien, hay que resaltar que mediante la participación activa de las mujeres indígenas en los movimientos y luchas sociales, las ha llevado a obtener un reconocimiento como sujetos políticos, en tanto han exigido una mayor incidencia en la toma de decisiones de sus organizaciones. Entonces, desde este lugar han podido cuestionar los modelos de género desde la cultura occidental anglosajona que se han implantado, reivindicando así el papel de mujeres reproductoras de su cultura y como parte de su identidad de género (Méndez 2009, 33).

Por lo tanto, teniendo en cuenta todo lo anteriormente planteado, la cuestión de la auto identificación étnica de las mujeres indígenas de San Ignacio está mediada por la interrelación social que se establece entre la comunidad y las organizaciones de segundo grado, las cuales influyen directamente en los imaginarios del ser mujeres indígenas. Existe tensión entre lo que plantean esas organizaciones políticas y lo que ocurre en la comunidad, como mencionamos antes, la vestimenta y la transmisión del *kichwa* se encuentran en un proceso cíclico, en algunos momentos cobra fuerza y solidez, como también lo contrario.

Los temas tratados en este capítulo se relacionan entre sí de maneras sutiles. Así, para que las mujeres indígenas estén organizadas es necesario contar con espacio-tiempo, de tal forma que se forjen vínculos sanos con confianza mutua. La participación de las mujeres en las mingas y demás actividades de la comunidad nutre el colectivo; ellas

cobran protagonismo y son reconocidas por sus pares como por los otros miembros. Asimismo, la relación de la organización de base con la de segundo grado es muy importante, considerando que con ella se crea el sentido de pertenencia de un “nosotros” con un alcance territorial más amplio. Por lo tanto, dentro de esas dinámicas fluctuantes se ratifica una auto identificación étnica que es dialéctica.

Conclusiones

El propósito de esta investigación fue examinar: ¿Cómo las mujeres organizadas de la comunidad de San Ignacio perciben los procesos de producción y reproducción de la vida desde su condición de mujer? Para lo cual en el primer capítulo se trabajaron los diversos puntos de vista que las mujeres indígenas proponen al respecto complementado con el trabajo etnográfico. Sin embargo, cabe anotar que esta temática va más allá de la esfera comunitaria, dado que se amplía también en el ámbito planetario, en tanto que la voracidad del capitalismo, busca mercantilizar todo, por ejemplo: la Naturaleza y la relación del ser humano con la misma. En este sentido, hablamos de la posibilidad de la extinción de la vida humana y por ende graves afectaciones para la tierra; esto debido a los efectos del cambio climático, la contaminación de los mares, entre otros excesos de capitalismo. Así, hay muchos aspectos que están en juego en este momento crucial de la vida humana. De manera que, las comunidades indígenas son uno de los espacios que aún conserva un estilo de vida donde se prioriza su relación con la Naturaleza. Sin embargo, también existen otras aldeas, organizaciones ecológicas, entre otras, que intentan la conservación de la vida en todas sus dimensiones.

En este mismo sentido, resalto que una de las piedras angulares de la producción-reproducción de la vida es el servicio comunitario, tarea individual y colectiva que rompe con las lógicas capitalistas.

En esta investigación tratamos a la producción-reproducción de la vida como una unidad, considerando que por lo regular se tiende a separar ambas categorías con la finalidad de analizar una de sus partes, pero también debido a la división sexual del trabajo. Dentro de las dinámicas capitalistas, podemos observar ambas esferas separadas a partir de la época industrial. No obstante, con el avance de las relaciones capitalistas las fronteras se difuminaron en el mundo urbano, es decir, la mercantilización de la vida. A diferencia de lo que sucede dentro de las realidades de la ruralidad, donde estas se interrelacionan de manera más fluida; aunque no por esto, dejan de generar tensiones para las mujeres indígenas, debido a la sobrecarga laboral. De manera que, para ellas no hay una división clara y definida de los procesos de producción-reproducción, sino que están combinados y naturalizados.

En el segundo capítulo de la tesis, tenemos una mirada a la comunidad indígena de San Ignacio, la cual está en constante transformación y evolución, donde sus

condiciones materiales de existencia no han variado significativamente. Sin embargo, se recrean a sí mismas en un diálogo permanente con otras culturas, así como debemos reconocer las variadas influencias que les llegan desde diferentes latitudes; eso las nutre sin perder lo que para ellas es importante, a saber, sus principios constitutivos, cuyas interpretaciones están en tensión entre las generaciones pasadas y las presentes. En la variada gama de imaginarios sociales que se han insertado sobre su “deber ser” permanecen visiones propias, producto de una consistente reflexión. Con esto me refiero al debate interno sobre las ideas del feminismo occidental y hegemónico, al igual que el Estado y la narrativa institucional, legitiman una única forma apropiada de hacer las cosas. Por consiguiente, reconocemos que es una comunidad que aún sostiene y defiende la idea del campesinado, entendida como las personas que trabajan en el campo, donde además se encuentran características propias de lo indígena y lo mestizo. Igualmente, debemos resaltar que, ellos se mantienen unidos, aunque existe una constante disputa por conservar lo propio, sin embargo, al mismo tiempo buscan integrarse.

Por otro lado, San Ignacio es una organización de base del movimiento indígena nacional, contiene un legado de lucha por los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas, en términos del movimiento mixto y sobre todo de las mujeres indígenas. Así, aportan con propuestas en torno a los derechos de las mujeres; uno de ellos es el derecho a vivir sin ejercer los diferentes tipos de violencia tal como la violencia intrafamiliar. Por ejemplo, la estrategia asumida por Diocelinda Iza, es el ejercicio de la condena social, es decir, es un trabajo puerta a puerta que consiste en que un grupo de mujeres lideradas por Iza asistan a los hogares para aconsejar a la familia, y en especial a los esposos sobre los efectos de la violencia física y psicológica; además de insistir sobre la temática en las reuniones comunitarias pertinentes. Aquí podemos observar una diferencia en torno a los programas de erradicación de la violencia intrafamiliar de occidente, dichos programas tratan el tema de manera individual. Así, la estrategia aplicada por Iza brinda frutos significativos, esto se constata en las entrevistas realizadas a las mujeres, pues muchas de ellas comentaron sobre la disminución de la violencia en comparación con tiempos anteriores. De manera que, este enfoque, así como sus características apuntan a una producción y reproducción de la vida, que se suma al cuidado y una mejor calidad de la misma.

En el tercer capítulo, podemos observar a través de las entrevistas que la lucha por la reproducción y la producción se desenvuelve en un marco sobre todo subjetivo, allí se habla de procesos que están emergiendo, y giran en torno a mejorar el estilo de vida de

las mujeres indígenas y sus familias, sin olvidar el cuidado y conservación de los bienes comunes tanto para las presentes poblaciones como para las futuras generaciones. Asimismo, es notorio ver cómo las mujeres han ido ganando – y conservando - cada vez más, espacios importantes para mantenerse organizadas, pese a las complejidades de sus relaciones familiares y problemáticas individuales. Así, es evidente que su condición de género atravesada por lo étnico, es decir, ser mujer indígena, es algo que está completamente naturalizado.

En este proceso existe una relación con la naturaleza que se materializa de manera comunitaria en la minga, esta es una relación diferente a la que hay en otras comunidades, por ejemplo: en la Amazonía ecuatoriana, donde deben defender sus territorios de las industrias mineras extractivas. A diferencia de la comunidad de San Ignacio, que trata de preservar los “ojos de agua” para su sustento, así como para futuras generaciones. Por ende, el suministro del líquido vital es una tarea constante que está en sus manos, conservan la propiedad comunitaria del páramo con plena conciencia de que eso les da la garantía de su autonomía con relación a ese bien común sin el cual la producción-reproducción de la vida no es posible.

Otro elemento a destacar en la comunidad de estudio es el cambio progresivo de la principal actividad económica. Así, la ganadería está desplazando a la agricultura, porque esta es una actividad intensiva que proporciona recursos de manera rápida a diferencia de la agricultura en la cual se necesita más tiempo, mano de obra, entre otros aspectos. La minga históricamente ha sido empleada para el cultivo de alimentos, sin embargo, en la ganadería no se requiere, por lo cual sus formas y ritos se han ido transformando con el paso del tiempo.

Para concluir, considero que la riqueza del análisis consistió en revisar la complejidad de la producción-reproducción de la vida en el mundo rural. Y, las entrevistas nos sirvieron para ver cómo las mujeres sostienen y nutren las dinámicas comunitarias de formas objetivas y subjetivas. Además, debido a que están organizadas en una asociación, existe una demanda por sus derechos políticos, económicos y culturales que unifica su accionar, lo que a su vez les permite generar estrategias para vivir y expresarse en la cotidianidad según sus referentes históricos, valores y principios.

Obras citadas

- Al Día Online. 2016. “Comunidad de San Ignacio en Toacaso se beneficia de sistema de agua (audios-videos)”. *Al Día Online*. <https://aldiaonline.net/?p=59528>.
- Aldana Santana, Selene. 2009. “La hipótesis Sapir-Whorf: perspectivas para las sociologías del lenguaje y del conocimiento”. Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana (México). http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/5471/Hipotesis_Sapir_Whorf_Aldana_2009_MS.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Basantes, Ana Cristina. 2024. “El linaje de ser parteras para salvar las vidas de las mujeres indígenas y rurales”. *El País*. 22 de marzo. <https://elpais.com/america-futura/2024-03-23/el-linaje-de-ser-parteras-para-salvar-las-vidas-de-las-mujeres-indigenas-y-rurales.html>.
- Berroeta Héctor, Álvaro Ramoneda, y Luis, Opazo. 2015. “Sentido de comunidad, participación y apego de lugar en comunidades desplazadas y no desplazadas post desastres: Chaitén y Constitución”. *Universitas Psychologica* 14 (4): 1221-34. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.up14-4.scpa>.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor. 2012. *Toacazo: en los Andes equinocciales tras la reforma agraria*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Abya-Yala / Universitat de Lleida / GIEDEM.
- Burbano Villarreal, María Eugenia. 2020. “Parteras en el Ecuador”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7977/1/T3451-MELA-Burbano-Parteras.pdf>.
- Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminista siempre*, 11-25. Madrid: ACSUR / Las Segovias. <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>.
- Campus Stellae. 2023. “Grandes historias: Tránsito Amaguaña”. Accedido 1 de octubre. <https://campus-stellae.com/grandes-historias-transito-amaguana/>.
- Care. 2023. “Care Confederación Internacional”. Care. Accedido 15 de mayo. <https://www.care.org.ec/care/care-confederacion-internacional/>.

- Chancosa, Blanca. 2020. *Blanca Chancosa: Los hilos con los que he tejido mi historia (Autobiografía)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Chango Lagla, María del Consuelo. 2018 “Identificación de plantas nativas con uso medicinal en la parroquia Toacazo, comunidad San Ignacio”. Proyecto de titulación pregrado, Universidad Técnica de Cotopaxi. <http://repositorio.utc.edu.ec/bitstream/27000/5738/6/PC-000438.pdf>.
- Chihu Amparán Aquiles. 2007. “Melucci: La teoría de la Acción Colectiva”. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 37: 79-92. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/607>.
- Cisneros Espinosa, José, Javier Hugo López Rivas y José Antonio Cisneros Tirado. 2022. “Comunalidad y comunicación comunitaria en entidades indígenas de México: claves para un modelo de convivencia armónica. Una perspectiva teórica”. *Scripta Ethnologica Nueva Época* 44 (1): 53 -74. <https://caea.ar/scriptaethnologica/index.php/scripta/article/view/21>.
- Conaie. 2022. “Lenguas indígenas de ecuador y el mundo”. 25 de abril. <https://conaie.org/2022/04/25/lenguas-indigenas-de-ecuador-y-el-mundo/>.
- Cucuri Cristina. 2020. “La violencia afecta a toda la comunidad, no solo a las mujeres”. En *Cuerpos, Territorios y Feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, coordinado por Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez, 333-356. Quito: Abya-Yala / Libertad bajo palabra / Bajo Tierra Ediciones.
- Cuellar, Mercedes. (2019) “¡Con Nosotras No!: La organización autónoma de mujeres indígenas de Tierras Bajas un prisma para entender el presente en Bolivia”. 10 de febrero de 2023. <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/view/34713/20291>.
- Chuma, Vicenta y Josefina Lema. 2000. “Construimos la vida, llamando a la paz”. *Boletín ICCI “RIMAY”: Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas* 2 (14). <http://icci.nativeweb.org/boletin/mayo2000/chuma.html>.
- Da Fonte Carvalho, Marcella. 2014. “Violencia de género contra las mujeres indígenas en el contexto del pluralismo jurídico. Entrevista a Nina Pacari”. En *Cálamo: Revista de Estudios Jurídicos*, 2: 134-9. <https://vinculacion.udla.edu.ec/number/2>.
- De la Torre, Luz María, y Carlos Sandoval Peralta. 2004. *La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo de Otavalo*. Quito: Abya-Yala / ILDIS / FES.

- . 2010. “¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?”. En *Mester* 39: 1-25. <https://escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Ediciones, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>.
- EC. 2006. *Resolución 999*. 13 de enero de 2006. https://sociedadcivil.gob.ec/nuevo_directorio.
- EC. 2011. Estatutos de la comunidad “San Ignacio”. Codenpe, 4 de septiembre. Plataforma SUIOS.
- EC. 2023. “Movimiento de Mujeres de Sectores Populares Luna Creciente”. Ministerio de Gobierno, Plataforma SUIOS. 17 de septiembre.
- El Universo. 2019. “Mujeres indígenas en Ecuador buscan mayor participación dentro de su movimiento”. *El Universo*. 18 de octubre. <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/10/18/nota/7564388/mujeres-indigenas-ecuador-buscan-mayor-participacion-dentro-su/>.
- Escobar, Arturo. 1999. *El fina del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: Cerec / Ican. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/escobara-1999-el-final-del-salvaje.pdf>.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2.^a ed. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología ISEAT.
- FAO 2020. “Presentan proyecto para impulsar la producción sostenible en los Andes del Ecuador”. *FAO*. <https://www.fao.org/ecuador/noticias/detail-events/ar/c/1364708/>.
- GAD Parroquial, Toacazo. 2014. Parte 1-A Diagnóstico de la Parroquia Toacaso Componentes Biofísico y socio cultural.
- . 2019. Parte I Diagnóstico de la parroquia Toacaso: 2014-2019.
- . 2019. Parte I-B Diagnóstico de la parroquia Toacaso Componentes: económico, asentamientos humanos, movilidad, energía y conectividad, y, político institucional y participación ciudadana 2014- 2019.
- . 2020. “Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la parroquia de Toacaso, actualización 2020”. https://toacaso.gob.ec/cotopaxi/wp-content/uploads/2021/10/PDOT_TOACASO_2020.pdf.

- García Salamanca, Diana Gunneivia. 2021. “De cuerpomentespíritus: el autocuidado en los feminismos. Documento teórico Módulo 1” Quito. https://reddesalud.org/apc-aa-files/1342d291dfef7a4d531a2a778bc9da8e/1-teorico-de-cuorpomentepiritus_1.pdf.
- Gargallo, Francesca. 2006. *Ideas feministas latinoamericana*. México. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/ideas-feministas-latinoamericanas-2a-ed-aumentada-y-corregida-2006/>.
- Gargallo, Francesca. 2014. “Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico”. 21 de agosto de 2022. <https://repositoriointerculturalidad.ec/xmlui/bitstream/handle/123456789/32454Tejiendo%20de%20otro20modo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Giménez, Gilberto. 2008. “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”. *Frontera Norte* 21 (41): 7-32. <https://www.scielo.org.mx/pdf/fn/v21n41/v21n41a1.pdf>.
- Gnerre, Mauricio, y Juan Bottasso. 1985. *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Quito: Abya-Yala.
- Gómez-Pellón, Eloy, “Minga” 781-6 En: *Diccionario del Agro Iberoamericano*. José Muzlera, Alejandra Salomón (ed) 4a ed ampliada. <https://www.teseopress.com/diccionarioagro/>.
- Gortaire-Morejón, Bernardo, Andrés Matute, Valeria Romero, Juan Pablo Tinajero. 2022. “La situación del tercer sector en Ecuador: supervivencia de las ONG en un entorno adverso”. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 72 (26): 205-28. doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.72.2022.5094>.
- Guevara, Darío. 1957. *Las mingas en el Ecuador: orígenes, tránsito, supervivencia*. Ecuador: Universitaria. <https://bibliotecadigital.uce.edu.ec/s/L-D/item/1095#?c=&m=&s=&cv=>.
- Guisha Tisalema, Mónica Elizabeth. 2017. “Evaluación de las necesidades agrícolas de la comunidad de San Ignacio-Toacaso en base a una metodología de investigación acción-participativa periodo 2016-2017”. Tesis de pregrado, Universidad Técnica de Cotopaxi, Latacunga. <http://repositorio.utc.edu.ec/handle/27000/4286>.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. 2015. *Desandar el laberinto*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . 2017. *Horizonte comunitario-popular Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. https://camminardomando.files.wordpress.com/2017/10/gutierrez_aguilar_horizonte_comunitario.pdf.

- Hernández Maqueda, Rafael, María del Consuelo Chango Lagla, Sandra Olimpia Paste Broncano, y Karina Paola Marín Quevedo. 2021. *Uso de plantas en la comunidad de San Ignacio, en los Andes Ecuatorianos*. Latacunga: Universidad Técnica de Cotopaxi y Asociación Botánica Ecuatoriana. <https://dokumen.pub/uso-de-plantas-en-la-comunidad-san-ignacio-en-los-andes-ecuatorianos-1nbsped-9789978395721-9789978395714.html>.
- Hincapié Ochoa, Melissa. 2019. “‘Ser’ mujeres indígenas: un diálogo intercultural con los saberes agroecológicos de las mujeres del resguardo indígena San Lorenzo de Riosucio, Caldas”. *Diálogos de Derecho y Política* 22: 56-80. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/derypol/article/view/338185/20793392>.
- Huerta, Eugenia. 2005. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*. Siglo XXI Editores S.A. http://www.cmpa.es/datos/6816/VIEZZE-Memorias_de_Domitila60.pdf.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2010. “VII Censo de Población y VI de Vivienda”. INEC. Ecuador.
- Iza Anguisaca, Vilma Leonela. 2019. “Análisis de la sostenibilidad del sistema agropecuario de la comunidad de San Ignacio, parroquia Toacaso, cantón Latacunga, provincia de Cotopaxi periodo 2018-2019”. Proyecto de titulación pregrado, Universidad Técnica de Cotopaxi. <http://repositorio.utc.edu.ec/bitstream/27000/6175/6/PC-000659.pdf>.
- Korovkin, Tany. 2002. *Comunidades indígenas, economía del mercado y democracia en los andes ecuatorianos*. Quito: Ediciones Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1036&context=abya_yala.
- Kowii, Ariruma. 2019. *Pedagogía y memoria de la oralidad en el mundo kichwa. De la oralidad a la escritura de la escritura a la oralidad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6525/1/CON-PAP-Kowii%2C%20A-Pedagogia.pdf>.
- La Hora. 2018. “Emprendedoras reciben incentivo de la UTC”. *La Hora*. <https://www.lahora.com.ec/noticias/emprendedoras-reciben-incentivo-de-la-utc/>.
- Larrea Maldonado, Ana María. 2004. “El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia”. *Osal67*. 13 (5): 67-76.

- <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/osal/20110307010944/6ACMaldonado.pdf>.
- Lentz, Carola. [1994] 2000. “La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica: Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana”. En *Etnicidades*, compilado por Andrés Guerrero, 201-33. Quito: Flacso, Sede Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43466.pdf>.
- Marcos, Sylvia. 2014. “La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 143-59. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Méndez, Georgina. 2009. “Uniando y abriendo caminos: La actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/2042/3/TFLACSO-2009GMT.pdf>.
- Montero, Maritza. 2004. *Introducción a la psicología comunitaria: desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós. <http://www.codajic.org/sites/default/files/sites/www.codajic.org/files/Introducci%C3%B3n%20a%20la%20psicolog%C3%ADa%20comunitaria.%20Desarrollo,%20conceptos%20y%20procesos..pdf>.
- Moreta Narváez, Nancy Fernanda. 2014. “La minga interacciones comunicacionales y comunitarias en el desarrollo de la comunidad San Ignacio parroquia Toacaso provincia del Cotopaxi”. Tesis de pregrado, Universidad Politécnica Salesiana, Quito. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/7166>.
- Muratorio, Blanca. 2013. “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 22: 129-43. <https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/95/91>.
- Muy Waso. 2019. “El día que Domitila Barrios cuestionó los feminismos de élite en la ONU”. *Muy Waso*. 07 de mayo. <https://muywaso.com/el-dia-que-domitila-barrios-cuestiono-los-feminismos-de-elite-en-la-onu/>.
- Navarro Trujillo, Mina Lorena, y Gutiérrez Aguilar, Raquel. 2017. “Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la

- vida. Entrevista a Silvia Federici”. *Ecología Política* 54: 117–20. <https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2018/12/54.pdf>.
- Ortiz, Cecilia. 2006. *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1496&context=abya_yala.
- Oviedo Oviedo, Alexis. 2019. “Educación para la emancipación: la educación liberadora de Leónidas Proaño”. *Revista Andina de Educación* 2 (1): 18-24. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/ree/article/view/650/633>.
- Pacari Vega, Nina, coord. 2019. *Las luchas y conquistas de las mujeres kichwas que clausuran el silencio*. Rosalux. <https://rosalux.org.ec/pdfs/luchas-conquistas-mujeres-kichwas.pdf>.
- . 2019. “Reflexiones sobre territorios indígenas interculturales en estados plurinacionales”. En *Kitu Kara*, editado por Cristina Burneo, 151-74. Quito: Alcaldía de Quito.
- Paredes, Julieta. 2017. “El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio”. *CORPUS. Archivos virtuales de la alteridad americana* 7 (1): 1-9. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835>.
- Paronyan, Hayk y Cuenca, Maritza. 2019. “Consideraciones en torno a la implementación de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas de Ecuador”. *Mikarimin. Revista Científica Multidisciplinaria*. <https://revista.uniandes.edu.ec/ojs/index.php/mikarimin/article/view/811/1064>.
- Paronyan, Hayk, Wilman Terán Carrillo, y Edwin B. Prado Calderón. 2020. Educación intercultural bilingüe y derechos lingüísticos de los pueblos indígenas de Ecuador. *Universidad Y Sociedad* 12(1): 434-442. <https://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus/article/view/1875/1869>.
- Quinatoa Cotacachi, Estelina. 2020. “La mujer originaria en la continuidad histórica del Ecuador”. En *Las luchas y conquistas de las mujeres kichwas que clausuran el silencio*, coordinado por Nina Pacari Vega, 188-221. Quito. <https://rosalux.org.ec/pdfs/luchas-conquistas-mujeres-kichwas.pdf>.
- Quishpe Ocampo, Viviana Magali. 2016. “El Empoderamiento de las Organizaciones de Mujeres Campesinas en el Marco del Cuestionamiento al Desarrollo. Estudio de caso: Organización de Mujeres Indígenas y Campesinas ‘Sembrando Esperanza’ – Toacaso”. Tesis de pregrado, Universidad Central del Ecuador. <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/7964>.

- Rivera, Silvia. 2018. "Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui". Video de YouTube, a partir de la biografía que realiza Canal Encuentro. <https://www.youtube.com/watch?v=1q6HfhZUGhc>.
- Rodríguez Caguana, Adriana. 2016. "Los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas del Ecuador: ¿Interculturalidad o asimilación? (2007-2014)". *Ecuador Debate* 98. Quito: FLACSO.
- . 2018. "Género e interculturalidad: hacia la búsqueda de un feminismo indígena ecuatoriano". *Pucara* 1 (29): 71-88. <https://doi.org/10.18537/puc.29.01.04>.
- Rodríguez, Adriana, Blanca S. Fernández y Paola Vargas. 2019. *Las guardianas de la lengua: Mujeres indígenas y educación intercultural bilingüe en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6933/1/CON-PAP-Rodr%20c3%adguez-Las%20guardianas.pdf>.
- Rodríguez Caguana, Adriana. 2019. *Los derechos humanos lingüísticos de los pueblos indígenas. Construyendo horizontes interculturales*. Quito: Universidad Simón Bolívar.
- Romero Bonifaz, Carlos. 2003. "La reforma agraria en las tierras bajas de Bolivia". En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, coordinador John D. Vargas Vega, 83-125. Bolivia, Plural editores. <https://rfd.org.ec/biblioteca/pdfs/LP-153.pdf>.
- Romero Leal, Karen Lorena. Correa, Diana Suaza y Kuiru Castro, Fany. 2022. "Mapeo de organizaciones de mujeres indígenas ligadas a la defensa del territorio y el buen vivir en la Amazonía colombiana". Ciudad Autónoma de Buenos Aires. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/169873/1/Feminismo-ambiente.pdf>.
- Rosales Sánchez, Juan J. 2015. "Percepción y Experiencia". *Episteme* 35 (2): 21-36. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-43242015000200002&lng=es&nrm=iso.
- Rosero, Santiago. 2023. "Un ejército de 800 mujeres para proteger los páramos y cuidar el agua en Ecuador". El País. 22 de junio. <https://elpais.com/america-futura/2023-06-23/un-ejercito-de-800-mujeres-para-proteger-los-paramos-y-cuidar-el-agua-en-ecuador.html>.
- Secretaría de Educación Intercultural Bilingüe. 2023. "Mujeres Guardianas de las lenguas del país". *Educación Bilingüe*. <https://www.educacionbilingue.gob.ec/mujeres-guardianas-de-las-lenguas-del-pais/#>.

- Sesia, Paola Ma. Berrio P, Lina Rosa. 2021 “Situación actual de la partería indígena en México (informe final) Chiapas, Guerrero, Oaxaca”. <https://omm.org.mx/wp-content/uploads/2022/02/Situacio%CC%81n-actual-de-la-parteri%CC%81aindi%CC%81gena-en-Me%CC%81xico.-Informe-final.-Chiapas-Guerrero-Oaxaca.pdf>.
- Silva, Armando. 2001. “Imaginario: estética ciudadana”. En *Imaginario horizonte plurales*, coordinado por Abilio Vergara Figueroa, 107-129. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- . 2008. *Los Imaginarios nos habitan*. Quito: Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos (Olacchi). <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/57631.pdf>.
- SRI Sistema de Rentas Internas. 2023. “Consulta de RUC”. *SRI*. <https://srienlinea.sri.gob.ec/sri-en-linea/SriRucWeb/ConsultaRuc/Consultas/consultaRuc>.
- Sistema Unificado de Información de las Organizaciones Sociales (Suios). 2023. “Directorio de Organizaciones Sociales”. *SUIOS*. https://sociedadcivil.gob.ec/nuevo_directorio.
- Tarco Tarco, Devora Abigail. 2021. “La desvalorización del idioma kichwa”. *El Comercio*. 3 de septiembre. <https://www.elcomercio.com/cartas/desvalorizacion-idioma-kichwa-cartas-direccion.html>.
- Tuaza Castro, Luis Alberto. 2020. “La lucha indígena por el agua en las comunidades de Nituluisa y La Moya, Ecuador”. *Mundos Plurales: Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 6 (2): 87-109. <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.2.2019.4152>.
- Tzul Tzul, Gladys. 2015. “Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici”. *Bajo el Volcán* 15 (22): 91-99. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28642148007>.
- . 2015. “Sistemas de gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida”. *el Apantle*, 1: 127-40. <https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2017/01/elapantle.pdf>.
- . 2018. *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. 2.^a ed. México: Libertad bajo palabra.

Vásconez, Alison. 2023. “Día de las Mujeres Indígenas, ONU Mujeres – América Latina y el Caribe”. Ponencia presentada en el Conversatorio Mujeres Indígenas en el Ecuador: avances y desafíos, Quito, 5 de septiembre.

Anexos

Anexo 1. Registro en el SRI de la Asociación de Producción Alimenticia *Warmi Mikuy* Comida de Mujer Asowarmik

Home > RUC > Consulta			
Consulta de RUC			
RUC	Razón social		
0591742329001	ASOCIACION DE PRODUCCION ALIMENTICIA WARMI MIKUY COMIDA DE MUJER ASOWARMIK		
Estado contribuyente en el RUC		Motivo suspensión	
SUSPENDIDO		DEPURACION	
Contribuyente fantasma	NO	Contribuyente con transacciones inexistentes	NO
Actividad económica principal		ELABORACIÓN DE BEBIDAS A BASE DE LECHE, YOGURT, PASTEURIZADA, ESTERILIZADA, HOMOGENEIZADA Y/O TRATADA A ALTAS TEMPERATURAS.	
Tipo contribuyente	Régimen	Categoría	
SOCIEDAD	GENERAL		
Obligado a llevar contabilidad	Agente de retención	Contribuyente especial	
NO	NO	NO	
Fecha inicio actividades	Fecha actualización	Fecha cese actividades	Fecha reinicio actividades
2018-01-22		2018-01-22	