

Estudios y Análisis

**CRISIS EN TORNO
AL QUILOTOA:
MUJER, CULTURA
Y COMUNIDAD**



José Sánchez-Parga

09447

Estudios y Análisis

**CRISIS EN TORNO AL QUILOTOA:
MUJER, CULTURA Y COMUNIDAD**

José Sánchez-Parga



Centro Andino de Acción Popular

ceja 98/78

014907

Serie: ESTUDIOS Y ANALISIS

**Título: CRISIS EN TORNO AL QUILOTOA:
MUJER, CULTURA Y COMUNIDAD**

Autor: José Sánchez-Parga

Ediciones: Centro Andino de Acción Popular -CAAP-

Diagramación y Portada: Martha Vinueza

Impresión: Albazul Offset

Derechos Autor: 016877

ISBN: 9978-51-016-8

Agosto 2002

Quito-Ecuador

INDICE

Presentación.....	VI
Introducción: la "comunidad andina" 20 años después.....	9
<i>Capítulo I</i>	
Qué pasó donde no ha pasado nada	13
a. Crisis demográfica.....	18
b. La mujer indígena: nuevas visibilidades e invisibilidades....	20
<i>Capítulo II</i>	
Síndrome migracional.....	29
a. Cambios y continuidades	30
b. Migración femenina.....	34
c. Migración infantil	40
d. Repensar la migración indígena.....	43
<i>Capítulo III</i>	
La mujer indígena atrapada en el desarrollo	47
<i>Capítulo IV</i>	
De la violencia doméstica a la violencia comunal.....	63
<i>Capítulo V</i>	
Soledades y violencias de género	79
a. Violencia entre género y cultura	89
b. La ecuación género e interculturalidad	95
c. Adulterio y borrachera: doble metáfora cultural	97
<i>Capítulo VI</i>	
Descomunalización de la comuna indígena	105
a. La desintegración de lo comunal	106
b. Hipertrofias organizacionales y nuevas institucionalidades	117
c. Descomunalización sin modernidad: persistencias endogámicas.....	123

Capítulo VII

Participación de la mujer: Cambios y limitaciones	131
a. Participación de la mujer en el proceso educativo.....	137
b. Participación política de la mujer	144

Capítulo VIII

La paradoja educacional.....	153
------------------------------	-----

Capítulo IX

Perversión de la inter-culturalidad	163
a. Equívocos entre lengua y cultura	166
b. Multi- e inter- culturalidad	169
c. Educación de la interculturalidad	175
d. Esquizofrenias en la cultura.....	178

Capítulo X

Conclusiones: Una microfísica de la globalización	183
a. Dilemas del cambio.....	185
b. Desfase social de la educación.....	188
c. Comuna y sociedad indígenas.....	194
d. Empobrecimiento indígena.	200

Bibliografía.....	205
-------------------	-----

PRESENTACION

La Comunidad Andina ya no es lo que era. Los cambios observables, al menos en los últimos veinte años, nos muestran, entre otras situaciones y condiciones, un "vaciamiento" de la comuna tradicional como espacio de hábitat y reproducción social; los límites parecen extenderse hacia lugares e interacciones más amplias, que José Sánchez Parga, en una interesante monografía aún inédita, ha definido como "lo local", que puede ser visto como lo parroquial, en términos de la división político-administrativa del país.

Las contingencias, causalidades que han acelerado este proceso, que para algunos se iniciara en la década de los cincuenta, son examinadas en el trabajo que presentamos, y del que subyacen al menos dos hechos fundamentales: una mayor intensidad de relacionamiento con la sociedad capitalista, con lo que se asienta y retroalimenta la noción de propiedad; la incapacidad, por efectos de pérdida de fertilidad de los suelos y crecimiento demográfico, de la economía doméstica, campesina, de asegurar, en términos de C. Meillassoux, "la restitución de la energía humana".

Este agrandamiento del espacio, así como la conciencia de los comuneros sobre la erosión del valor simbólico de la ancestral comunidad, de las limitaciones de ésta para asegurar su reproducción biológica, podrían también estar en la base de la respuesta política que hemos observado en la constitución del Movimiento Indígena y en el carácter de muchas de sus demandas. Así, la definición de lo indígena, a la vez que atraviesa, supera el concepto de indio-comunero, reivindicando una identidad por sobre una noción espacio-temporal. Y es que, como lo demuestra el autor, esta dinámica no cuestiona la etnicidad, por el contrario, la actualiza reprocesándose en sus contextos históricos, de cambios y de conflictos, en el desarrollo de un permanente proceso de

interculturalidad, proceso que es más visible, en esa compleja relación con aquello, aún no muy bien definido, que denominamos Globalización, examinado por José en el Capítulo X del libro.

Este territorio mayor, en el que se transparentan las diferencias, a la vez que se atenúan las identificaciones más folklóricas (en el sentido académico del término), abre un otro escenario, una arena distinta para las luchas de poder y del procesamiento de las demandas, lo que potencia el carácter nacional del Movimiento Indígena, en tanto se consolide la vigencia de una democracia efectiva, en contrapunto a posiciones esencialistas y nacionalistas.

En medio de, o contemporáneamente, pero ya no más marginalmente, se advierte una activa presencia de la mujer indígena, como parte, a la vez que atrapada en las transformaciones que ocurren. El estudio dedica una amplia reflexión a las cuestiones de género, desde diferentes entradas, analíticas y disciplinarias, tanto para señalar la situación como para interrogarse sobre la relación con las propuestas de desarrollo a las que han sido sujetas. Su participación en la política, es una tarea pendiente para investigaciones futuras.

La constatación de los profundos cambios producidos ponen en cuestión, quizá de manera definitiva, la aceptación generalizada de la comuna indígena como universo privilegiado, casi único de análisis y sobre todo de intervención para acciones de desarrollo, proponiendo la necesidad de asumir y aprender los nuevos espacios de producción y reproducción económica y cultural de las sociedades andino-indígenas. Esta problemática es también asumida por Luciano Martínez, en su libro *Economía Política de las Comunidades Indígenas*.

Sin embargo, estas nuevas realidades conllevan interesantes y necesarios estudios y análisis, sobre temas tales como: los efectos de las nuevas formas y tiempos migratorios, incluyendo aquellos a fronteras más amplias, en el exterior, los efectos en la economía y demografía de este fenómeno; las transformaciones en el parentesco, en las formas de autoridad y sus capacidades; la función de la ritualidad, para producir

identidades; la función y funcionamiento de la economía agrícola; la viabilidad de las propuestas externas de desarrollo y su procesamiento en la espera de lo local; el poder, la conflictividad, las demandas y la construcción de lo político.

Como se anota en la Introducción, hace 20 años, el CAAP, al publicar, **Comunidad Andina: Alternativas Políticas de Desarrollo**, convergió con otros pensamientos y prácticas, en resaltar la capacidad productora de cultura, economía y politicidad, de la Comunidad Andina, alterando con ello las versiones descriptivas y a veces románticas de este "otro", habitante de las tierras altas. Hemos tenido la oportunidad de participar en sus cambios y la capacidad de reflexionar y acumular conocimientos. Veinte años después, coincide con los 25 años de fundación institucional del CAAP. Coincide también con la reinserción de José Sánchez Parga, a las discusiones y trabajos, que se han mantenido en la Institución, sobre la problemática andino-indígena. Nos congratulamos por ello.

La zona del Quilotoa, Zumbahua, nos permitió estar, interactuar y observar a sus comuneros, habitantes y dirigentes. Nuestro reconocimiento por permitirnos aprender y discutir, a veces, como nos dice Rodrigo Gualotuña, con demasiada dureza.

Reiteramos nuestra gratitud, expresada por el autor en la introducción, a José Manangón, incansable y lleno de fe, al cariñoso Gigi, Sacerdotes salesianos, a Mary Martínez cuya dedicación envidiamos y demás amigos del SEEIC. A todos los colegas del CAAP que transitan y han transitado con dedicada honestidad, a Brigitte Kappes, y Agro Acción Alemana, por su apoyo y por esas discusiones tan provechosas que hemos mantenido, a José Sánchez Parga, nuestro agradecimiento. Reiteramos la confianza en que seguiremos indagando, debatiendo y "poniendo el hombro".

Francisco Rhon Dávila
DIRECTOR EJECUTIVO CAAP

INTRODUCCIÓN

La "Comunidad Andina" 20 años después

Hace 20 años (en 1981) se inició en Cotopaxi con un equipo del CAAP un programa de desarrollo y de investigación, cuyo objetivo era la "comuna andina". Ese mismo años aparecía un primer libro del CAAP, con el título *Comunidad andina: estrategias políticas de desarrollo*, (Quito, 1981), donde se definía conceptual, analítica y metodológicamente lo que en ese momento considerábamos el espacio privilegiado para comprender y tratar la problemática campesina de las poblaciones indígenas de la Sierra, y también para definir los parámetros de desarrollo correspondientes a la singularidad socio / cultural e histórica de dichas poblaciones.

Que esta opción programática poseía una justificada coherencia y pertinencia, pudo ser corroborado por una experiencia tan similar como coincidente en el mismo año, cuando Orlando Plaza y Marfil Francke publicaban en Perú el libro *Formas de dominio, economía y comunidades*, (Desco, Lima, 1981), donde explícitamente dejaban constancia de su interés en identificar "*un campo conceptual y metodológico para comprender el funcionamiento de las comunidades andinas*" (p. 9).

Esta precisión definía muy exactamente, que no se trataba de reproducir las mismas monografías, que habían realizado los estudios sobre parroquias rurales, pero aplicadas a la microfísica de la comuna indígena. Muy por el contrario, el objeto y objetivo era más bien investigar y comprender los diferentes fenómenos socio económicos, políticos y culturales (desde la "trama del poder" hasta las "estrategias matrimoniales y de parentesco", pasando por el sistema de salud, los modelos comunicacionales, rituales de vida y muerte...) en cuanto producidos e informados *comunalmente*; es decir desde una *sociedad comunal*.

Considerábamos que la matriz comunal era tan determinante en todas las formas y fenómenos sociales, en las relaciones sociales y de socialización, que incluso los indígenas en sus migraciones urbanas o en sus asentamientos como colonos en otras regiones tendían a reproducir dichos modelos comunales, donde el carácter familiar y parental, lo colectivo (“nosotros”, *ñucanchic*), prevalecían sobre las otras formas de socialización de carácter societal.

Si al cabo de 20 años hay que reconocer que la comunidad andina ya no es lo que había sido, esto no significa que las comunas indígenas hayan desaparecido. Las comunas persisten y persistirán con sus delineaciones geográficas, su población, e incluso sus instituciones, desde los Cabildos en cuanto organismos de autoridad, hasta las *mingas*, con sus fiestas, adscripciones e identificaciones. Pero todos estos hechos, que más o menos residualmente seguirán reproduciéndose al interior de la comuna indígena, cada vez poseen menos esa *forma comunal* que los definía. Y si en la actualidad es más clara y mayor la “distancia” ente el espacio colectivo o común de la comunidad y los espacios familiares y privados a su interior, es porque lo *familiar* (el *ayllu*) deja de informar la comunidad tanto como está deja de informar a su vez los hechos y relaciones familiares. En este sentido hay que recordar, como muy significativo, que en quichua el término *ayllu* junto a su polimorfismo semántico, designando la unidad doméstica, la familia ampliada, el grupo de parentesco, identifica también las comunidad o el grupo étnico más o menos extenso (*jatun ayllu*); esto supone que el sentido de *ayllu* atraviesa conceptualmente todos los niveles o dimensiones asociativos de la sociedad andina.

Si la comuna ha dejado de ser lo que había sido, es porque lejos de servir de apoyo socio cultural para las estrategias de producción y reproducción social, se han convertido más bien en un serio impedimento para los cambios y un obstáculo para las mismas dinámicas de sobrevivencia de los comuneros. Nada ilustra mejor esta nueva situación y relación de los comuneros con la institución de la comunidad, que la declaración de un indígena de Zumbahua: “no somos comuna, somos indios libres”.

Esta expresión es significativamente reveladora, si se piensa que históricamente la noción de "indio libre" ha sido empleada en oposición a "indio de hacienda", sujeto a la estructura hacendaria de dominación, y que lo diferenciaba de los indígenas de las "comunidades" supuestamente libres.

En razón de estos presupuesto entendemos la *descomunización* de la comunidad andina no tanto como una situación o un estado sino en cuanto un proceso. Es tal proceso en sus consecuencias y manifestaciones lo que se ha ido definiendo como principal objeto y problema de la investigación que aquí introducimos. Una problemática, resultado de este mismo estudio, que puede quedar pendiente de posibles indagaciones futuras, se refiere a la creciente distancia entre la comunidad indígena con sus procesos y descomunización y el desarrollo organizativo y político que en la actualidad han adquirido las dirigencias del movimiento indígena. No es casual que en la última década, y de manera simultánea a un creciente *olvido de la comunidad andina*, todos los intereses investigativos se hayan centrado precisamente en las organizaciones indígenas y sus dirigencias.

La presente investigación, realizada en el transcurso del año 2000, ha contado con los incondicionales aportes y apoyos del P. José Manangón y su equipo del SEEIC, Mary, Lola y Mayte, quienes como pocos conocen la zona del Quilotoa, un volcán extinguido con una laguna en su cráter; también debemos una gran ayuda al equipo del CAAP y sobre todo a las siempre productivas discusiones con Paco Rhon. A Consuelo Fernández Salvador agradecemos su colaboración en los análisis sobre la presencia de la mujer en los proyectos de desarrollo, campo no suficientemente abordado, y que seguirá siendo asignatura pendiente para ulteriores estudios. Y finalmente, más que agradecer, tendríamos que dedicar todo este estudio a tantas mujeres y hombres indígenas de la zona, que con sus experiencias y sus historias, tan imponentes como impresionantes, más allá de sus informaciones y conocimientos, han sido los protagonistas de este trabajo.

Capítulo I

QUE PASO DONDE NO HA PASADO NADA

Se diría que ha ocurrido lo peor, allí donde nada ha cambiado. En épocas de grandes cambios, de rápidas e intensas transformaciones, aquellas regiones geográficas o sectores sociales que aparentemente no han podido cambiar, o por razones muy complejas parecen haber resistido a los cambios, son los que han entrado en un proceso muy destructivo (y hasta auto-destructivo) por efecto de las mutaciones más globales, que han tenido lugar a nivel nacional y en otras áreas o sectores. Porque en épocas de cambio puede tener peores consecuencias no participar en dichos cambios, que protagonizarlos o compartirlos, corriendo con los riesgos que acarrearán, en lugar de sufrir los provocados por otros grupos o actores sociales.

De otro lado, nos encontramos frente a una región donde ante la ausencia de condiciones para el cambio y los limitados cambios que pueden tener lugar en ella, gran parte de la población ha buscado en el cambio geográfico y espacial la única posibilidad de cambiar. En este sentido, la migración se ha convertido en algo más que en una búsqueda de trabajo y de nuevas oportunidades económicas: en una estrategia desesperada de cambio.

No menor es el problema que plantea el *cambio cultural*, y las difíciles condiciones para afrontarlo, cuando se sabe que la *orientación cultural*, las posibilidades, disposiciones y capacidades para orientarse en una cultura, y sobre todo en épocas de grandes transformaciones culturales, es siempre mucho más difícil y hasta más arriesgado que orientarse en una geografía tupida y accidentada.

Será necesario indagar, por esto, las consecuencias culturales, que tienen aquellas estrategias de sobrevivencia cifradas en los cambios

migracionales, y en qué medida más que de cambios culturales habría que pensar en e – migraciones o in – migraciones culturales. Tanto más si se tiene en cuenta que no pocos sectores indígenas viven su propia cultura tradicional como un freno o impedimento para posibles formas de cambio. Y en este sentido, cabría suponer que sólo la interculturalidad, facilitando el cambio cultural, sería la condición para otras posibilidades de cambio.

Según esto, más que analizar los cambios que no han tenido lugar en una zona, habrá que indagar aquellos que son el resultado de las transformaciones de la sociedad, en la que se inscriben dichos grupos y sectores sociales, y que más directamente son efecto del cambio de las relaciones entre ellos con el conjunto de la sociedad.

Aunque se trata de “procesos de cambio – en lo económico, social y cultural – que son notoriamente similares a los que afectan las zonas rurales en todo el Tercer Mundo”¹, una serie de particularidades que caracterizan y distinguen toda la zona circundante del Quilotoa (cantón Pujilí, provincia del Cotopaxi) respecto de otros contextos regionales, y una serie de factores recientes que de manera muy contradictoria influyen en ella, la convierten en un ejemplo muy paradigmático, y por ello mismo objeto de la presente investigación.

Es en base a estos presupuestos, que planteamos el estudio de una región muy particular, para indagar *qué ha pasado donde no ha pasado nada*. La ausencia, sin duda más aparente que real, de cambios en la región (no de los cambios que tuvieron lugar en ella, sino a los que ha estado sujeta la región que propiamente no fueron protagonizados por su población) parece haber tenido consecuencias más graves sobre

1 Mary J. Weismantel, *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Abya-Yala, Quito, 1994: 3. Se trata de los pocos estudios etnográficos recientes realizados en la zona, y al que nos referiremos en más de una ocasión por sus informaciones y reflexiones sobre los procesos, que ya en 1984 merecieron la atención de la autora, cuya investigación parece haberse sobre todo circunscrito al centro parroquial de Zumbahua.

todo en aquel grupo de social, que por haberse encontrado en una situación de mayor marginalidad respecto de los cambios, parece haber sido el más perjudicado por estos: las mujeres.

De otro lado, la investigación de lo que ha ocurrido con las mujeres en la zona permitiría poner de manifiesto los aspectos y efectos contradictorios, que pueden tener los proyectos de desarrollo y programas sociales, que no logran adecuarse a las lógicas sociales o socio-culturales, de los sectores a los que se dirigen, pero que tampoco visualizan claramente los objetivos y los procedimientos del cambio.

A esto habría que añadir esa otra contradicción del desarrollo, que ya los pensadores clásicos sobre esta problemática en América Latina habían conceptualizado como "subdesarrollo del desarrollo" (G. Franck), y que explica cómo y por qué en un contexto estructural de subdesarrollo, cualquier proyecto, programa o acción de desarrollo en lugar de desarrollar tendría efectos de subdesarrollo, a no ser que se conciban e implementen con una eficacia y alcances de real transformación o reestructuración. Aunque no parezca más que una pequeña región es el lugar más apropiado para verificar tal hipótesis; no cabe duda que en la zona del Quilotoa sería posible constatar en qué medida proyectos y programas de desarrollo, cuyos recursos o no modificaron las condiciones productivas o no mejoraron y ampliaron las capacidades de la población, para que ella misma pudiera modificar dichas condiciones, lejos de generar un real desarrollo han degenerado en un mayor subdesarrollo; es decir en peores condiciones y calidades de vida.

Todas estas consideraciones y presupuestos han inducido a centrar el análisis no tanto en los hechos sociales en sí mismos cuanto en las relaciones entre ellos (comuna, migración, violencia, sector femenino, cabildos e instituciones públicas...) y los cambios de forma que se han operado en ellos. En segundo lugar, pareció conveniente trascender aquellas limitaciones propias de los estudios monográficos, que indagan la microfísica social de una localidad o grupos locales, para tratar de entender y explicar las particularidades de una *sociedad comunal*

desde los procesos y fenómenos más *sociales* de la moderna *sociedad global*, y poder interpretar así en qué medida los procesos macrosociales de la globalización (como por ejemplo la problemática de la “interculturalidad”) se fraguan y reproducen en las microfísicas sociales de la comuna indígena.

Lo que se ha convenido en denominar la región del Quilotoa, en la cordillera occidental de la provincia del Cotopaxi, comprende cinco parroquias rurales, que circundan el lago del cráter de dicho volcán extinto, y que de acuerdo a las estadísticas nacionales (1995) constituye la región más pobre de toda la sierra ecuatoriana, y donde se concentra uno de los núcleos de mayor densidad de población indígena.

**Rangos y porcentajes de indicadores de pobreza
Zona Quilotoa**

<i>Cantón</i>	<i>Parroquia*</i>	<i>Población</i>	<i>Deficitaria</i>
Sigchos	Chugchilán-13	3.985	77.5%
Pujilí	Zumbahua-19	5.384	76.8%
Pujilí	Guangaje-42	4.091	75.5%
Saquisilí	Cochapamba - 23	2.329	76.3%
Sigchos	Isinliví-43	2.899	75.5%
Pangua	Ramón Campaña-32	1.633	75.9%

Fuente: *Compendio de las Necesidades Básicas Insatisfechas de la Población Ecuatoriana. Mapa de Pobreza*, INEC, Guayaquil, 1995.

* Rango de mayor pobreza dentro de las 966 parroquias rurales del Ecuador.

Dentro de las 966 parroquias rurales del país, las cinco parroquias que configuran la mayor área de “pobreza indígena” tienen una población de unas 20.320 personas, con una población indígena en sus comunidades o “restos parroquiales” superior al 90% y de la cual más del 76% es deficitaria en muy alto grado de todos los indicadores de pobreza (o necesidades básicas insatisfechas); el promedio de todos ellos sitúan estas localidades en el rango 28 de las 966 parroquias más pobres.

Aunque no hay datos suficientes para poder medir la evolución de los procesos agropecuarios, la información disponible es reveladora

de una reducción del rendimiento agrícola, sobre todo si se comparan las tasas de aquellos productos principales entre los cultivos de la región de los primeros años de la década de los 80 con los últimos años de la década de los 90

Evolución del rendimiento agrícola en Cotopaxi (kg/ha)

Año	1981	1982	1996	1997	1998
Papa	13.751	13.154	6.766	9.783	7.142
Cebada	719	731	846	972	909
Lenteja	680	505	443	534	235
Hab.	590	817	711	453	455
Maíz suave	1.000	1.344	450	463	502

FUENTE: Archivo MAG. Estadísticas Producción y Cultivos.

Es también muy ilustrativo del decline del rendimiento agrícola los datos comparativos entre la producción del Cotopaxi y la media de la producción nacional, precisamente en aquellos cultivos que más han caracterizado la agricultura de la región: por ejemplo, mientras que el promedio de rendimiento de la producción de papa a inicios de la década de los 80 era en Cotopaxi de 13.155 (kg / ha) bastante superior al promedio nacional de 11.646 (kg / ha), a finales de la década de los 90 el rendimiento nacional de papa es superior (8.435 kg / ha) al de Cotopaxi (7.897 kg / ha); similar es la situación de otro de los cultivos más representativos de la agricultura de las comunidades de la región: la lenteja, que mientras a inicios de los años 80 el promedio del rendimiento en Cotopaxi era de 593 (kg / ha) muy poco inferior al nacional de 625 (kg / ha), el promedio a finales de los años 90 (1996 – 1998) es en Cotopaxi muy inferior (404 kg / ha) al nacional (443 kg / ha).

La evolución demográfica de toda la zona es también muy demostrativa del proceso de empobrecimiento, sobre todo porque revela un fuerte proceso migratorio, que no ha cesado de aumentar en los últimos años.

Pero la actual situación de este conjunto de parroquias, cubriendo un espacio relativamente homogéneo, resulta tanto más significati-

va como paradigmática, ya que se trata de una de las regiones, donde durante los últimos veinte años han tenido lugar ambiciosos y numerosos proyectos y programas de desarrollo, donde han concurrido el mayor número y mayor diversidad de ONG's, y donde finalmente el proceso de organización campesino indígena ha sido más intenso y coordinado dentro de toda la provincia del Cotopaxi².

a) Crisis demográfica

Un indicador muy significativo de la crisis socio – económica que ha afectado la zona del Quilotoa dentro del cantón Pujilí es el brusco y notable descenso de las tasas anuales de crecimiento poblacional, que pasan del 2.2 en la década de 1974 – 1982 a la tasa anual negativa del – 2.0 en la década siguiente de 1982 – 1990; siendo esta la mayor caída demográfica de toda la provincia del Cotopaxi. De hecho la población cantonal pasa de representar el 26.9% de toda la provincia en 1974 al 21.7% en 1982 y llega al 18.6% en 1990, mientras que el descenso de la población de los otros cantones apenas se altera.

Este considerable descenso de la población al nivel cantonal de Pujilí resulta todavía mayor, cuando se tienen en cuenta los datos de las comunidades indígenas relativos al área rural: en el cantón, entre 1982 – 1990, mientras que la población urbana crece del 6.3% al 10.3%, y la semi-urbana de las cabeceras parroquiales pasa del 4.9% al 5.4%, la población de las comunas indígenas, de los “restos parroquiales”, decae en el mismo período del 88.8% al 84.3%.

Tales cambios demográficos en el cantón Pujilí se explican por un constante asentamiento de los procesos migratorios (Ibarra, 1994:

2 Entre mediados de la década de los 80 y mediados de la década de los 90 han coincidido en dicha región del Quilotoa los siguientes organismos públicos y privados con proyectos y programas de desarrollo: FODERUMA, CCF (francés), SUIS- SAID, FEPP, CAAP, Visión Mundial, Plan Internacional, Fondo Canadiense, CRS (Catholic Relief Servic), FUNDACION NATURA, INFA, FISE, EBI, CARE, UNICEF, Plan Padrino, MAG/Promosta, Proyecto de Desarrollo de Pastoral Social, Matto Grosso

32), lo que se refleja en tres indicadores ocupacionales: a) el aumento entre 1982 y 1990 de las relaciones patronales del 2.7% al 4.7%; b) aumento de la condición salarial del 17.7% al 18.4%; c) descenso de la condición por "cuenta propia" del 55.9% al 53%³.

De acuerdo a las tasas de crecimiento anual establecidas para el cantón Pujilí, que consideran un total del 0.06, el 10.34 para el crecimiento urbano y el - 1.79 para el crecimiento rural, las proyecciones de la población entre 1990 y 2000 en las parroquias de dicho cantón circunvecinas del Quilotoa arrojan un notable aumento de la población urbana y una correspondiente disminución de la población rural de tal índole, que en los diez próximos años se pudiera revertir el número de la población urbana sobre la rural en algunas parroquias, como por ejemplo en Zumbahua, cuyos proyectos de cantonización no dejarían de acelerar y ampliar su aglomeración urbana.

**Proyecciones de la población parroquial
1999-2000**

Parroquias	Sectores	1990	2000
Zumbahua	Urbano	367	982
	Rural	3.980	3.322
Guangaje	Urbano	228	610
	Rural	3.145	2.625
Isínliví	Urbano	206	551
	Rural	2.717	2.268
Chugchilán	Urbano	131	350
	Rural	4.153	3.467

Fuente: INEC, Censo de Población. 1990
Elaboración: UI- CAAP, 2000⁴.

- 3 "Las tendencias de Pujilí indican un crecimiento del número de patronos y una disminución de trabajadores por cuenta propia, así mismo hay un leve incremento de asalariados y trabajadores sin remuneración, lo que es congruente con las migraciones laborales del cantón" (H. Ibarra, *Cambios agrarios y tenencia de la tierra en Cotopaxi*, FEPP, Quito, 1994: 39).
- 4 Aunque se trata de datos censales, conviene saber que han sido estimados sobre proyecciones anteriores, ya que los indígenas de la región, como la mayor parte de las poblaciones indígenas de la Sierra, se resistieron a participar en el Censo de 1990.

Este proceso demográfico, incluido el síndrome migracional, cuyas formas y consecuencias se analizan más adelante, son el resultado de otros cambios económicos y productivos, que han afectado muy negativamente la zona. En primer lugar, la minifundización de las propiedades ha llevado hasta tales extremos la estructura agraria, que hacen de la producción agrícola un recurso insuficiente para el mismo autoconsumo familiar. Esto ha tenido otros dos efectos: por un lado, la presión productiva sobre las tierras ha precarizado aún más las condiciones de fertilidad de los suelos, y por otro lado, ha seguido impulsando una desenfrenada extensión de la frontera agrícola hacia los páramos. Lo cual no sólo perjudicará la reproducción del ecosistema del páramo sino que también ha contribuido al decline de la población ovejera de una de las zonas, que había tenido uno de los hatos ovinos más grandes del país. Por último, un factor adicional del empobrecimiento agrícola ha sido la pérdida de capital genético de no pocos cultivos que han dejado de producirse y la reducción del número de variedades disponibles.

El impacto de toda esta crisis ha sido de tal índole, que ha afectado de manera muy específica a cada uno de los grupos poblacionales, y de manera muy particular las condiciones de la mujer indígena, para la cual la estrategia migratoria del cambio ha llegado muy tarde y en las peores circunstancias, tras haber tenido que sufrir las también peores consecuencias de la migración masculina y el deterioro de las condiciones de sobrevivencia en las comunidades.

b) La mujer indígena: nuevas visibilidades e invisibilidades

Muchas mujeres indígenas de las comunidades rurales de Pujilí se encuentran hoy en las calles de Quito, mendigando o en la más precaria venta ambulante; haciendo la fila en las puertas de los Bancos de Latacunga para cobrar el bono solidario para con los pobres del gobierno, o participando en grupo casi sin presencia de hombres en alguna minga a la vera del carretero de Latacunga a Quevedo. Pero más allá de estas nuevas visibilidades femeninas, otras son las transformaciones menos visibles pero no menos importantes para la mujer indígena de la zona.

En primer lugar, ningún otro dato caracteriza mejor el ciclo de vida de la mujer indígena que los relativos a la estructura etaria, y que permiten identificar los niveles de natalidad y de esperanza de vida de las mujeres en la región.

Población femenina: Grupos de edad (Sierra)

Parroquias	> 14 años	> 20 años	< 50 años
Chugchilán	49.0%	59.4%	8.5%
Cochapamba	46.1%	58.0%	6.7%
Guangaje	43.7%	56.3%	11.6%
Isinliví	44.3%	53.5%	14.8%
Zumbahua	47.2%	59.0%	7.5%

Fuente: Censo 1990 (INEC)

Población femenina: Grupos de edad (Subtrópico)

Parroquias	> 14 años	> 20 años	< 50 años
Pilaló	40.1%	52.9%	15.5%
Ramón Campaña	48.9%	60.1%	9.8%
Guasaganda	45.1%	57.9%	9.0%
El Tingo	41.3%	51.8%	13.7%
Pucayacu	48.3%	58.4%	10.3%

Fuente: Censo 1990 (INEC)

En las parroquias de la Sierra el promedio de población femenina con menos de 14 años representa el 46% del total de mujeres, y con menos de 20 años el 57.2% de toda la población femenina. En cambio, sólo el 9.8% de mujeres rebasa la edad de 50 años. En las parroquias de la misma provincia de Cotopaxi, pero pertenecientes al subtrópico, los datos difieren sensiblemente: es menor la natalidad: 44.7% menos de 14 años y 56.2% menos de 20 años, siendo notablemente superior la esperanza de vida de las mujeres sobre los 50 años: 11.6%

Una muy estrecha correlación que se verifica a nivel de cada una de las parroquias, tanto las pertenecientes a la zona de la Sierra como del Subtrópico, es que a mayor natalidad o mayor porcentaje de población femenina menor de 14 y 20 años mayor esperanza de vida para las

mujeres sobre los 50 años. Los casos extremos son por una parte Chugchilán y Zumbahua, cuya población menor de 20 años representa más del 59%, mientras que sólo el 8.5% y 7.5% de población femenina rebasa los 50 años, y por otra parte Insinliví: 53.5% de población femenina menor de 20 años y 14.8% de mujeres sobre los 50 años.

Hay que considerar que se trata de una mortalidad femenina muy elevada, ya que a diferencia de otros sectores, donde la esperanza de vida de las mujeres es sensiblemente superior a la de los hombres, en la zona la población masculina que rebasa los 50 años presenta casi los mismos porcentajes que los de las mujeres: 8.9% (Zumbahua, 7.4%; Chugchilán, 8.7%; Guangaje, 10.8%).

A pesar de que los cambios que han tenido lugar en la región, y que deberían propiciar un aplazamiento de las estrategias matrimoniales con el consiguiente retraso de la edad de los cónyuges, las mujeres siguen casándose en edades relativamente precoces. Según los datos censales de 1990 antes de los 20 años contraen matrimonio o establecen una unión libre, pero siempre en condiciones de maternidad, el 29.7 % de la población femenina; a la cual habría que añadir estimativamente un 10% de madres solteras, de las cuales la mitad nunca contraerán matrimonio.

Esta precocidad matrimonial de las mujeres no sólo propicia las altas tasas de natalidad registradas en la zona, sino que el aumento de "madres solteras" y de mujeres "unidas con hijos" precariza extraordinariamente la condición socio económica y cultural de la mujer indígena, y su particular situación al interior de las comunidades y de las propias familias.

Hay que tener en cuenta que, a diferencia de las áreas rurales de las regiones de la Costa, e incluso de las zonas del subtrópico, donde la condición de "unión libre con maternidad obligada" de las mujeres y de "madres solteras" se encuentra tradicionalmente arraigada en la cultura de dichas sociedades, este fenómeno es en sus actuales porcentajes relativamente nuevo en las comunidades indígenas de la Sierra.

Población femenina: Estado civil (Sierra)

Parroquias	Unidas	Madres solteras	Totales
Chigchilán	4.6%	16.3%	20.9%
Cochapamba	4.0%	27.3%	31.0%
Guangaje	3.7%	14.3%	18.2%
Isinlivi	3.1%	35.1%	38.2%
Zumbahua	4.9%	14.9%	19.8%

Fuente: Censo 1990 (INEC).

Es interesante poder comparar los datos de las parroquias de la Sierra con los que presentan las parroquias del vecino Subtrópico, ya que si bien no reflejan la situación del área rural de la Costa, cuyos porcentajes de mujeres en estado de "unión libre" o "madres solteras" son muy superiores, muestran ya las diferencias.

Población femenina: Estado civil (Subtrópico)

Parroquias	Unidas	Madres solteras	Totales
Pilaló	7.3%	30.9%	38.2%
Ramón Campaña	9.0%	24.4%	33.4%
Guasaganda	12.8%	19.3%	32.1%
El Tingo	13.6%	31.3%	44.9%
Pucayacu	11.7%	22.5%	34.2%

Fuente: Censo 1990 (INEC)

Mientras que en las parroquias de la Sierra el promedio de "uniones libres" es de 4.0% y el de "madres solteras" del 21.5%, en las parroquias del Subtrópico dichos promedios son el 10.8% y el 25.6% respectivamente. Hay que reconocer que se trata de *estados civiles* de carácter muy singular, puesto que se encuentran sujetos a modificación y a estrategias de vida todavía no muy definidas, sobre todo en las zonas de la región de la Sierra, donde el fenómeno es relativamente reciente.

Los datos censales y los mismos Registros Civiles parroquiales no dan cuenta del desfase entre, por un lado, un aplazamiento temporal de la condición de casada de muchas mujeres, que en un creciente porcen-

taje sólo contraen matrimonio, cuando ya tienen el segundo y hasta tercer hijo, y cuando hay una mayor certeza sobre el vínculo conyugal, establecido en razón de la paternidad aceptada por el marido, y, por otro lado, las maternidades que siguen siendo relativamente precoces, pero que han dejado de producir el tipo de compromiso o de vínculo premarital, que antes tenía el solo hecho del embarazo y más aún el nacimiento de un hijo⁵.

Para completar la información del Censo de 1990, y con la finalidad de proporcionar algunas precisiones sobre la evolución de las estrategias matrimoniales, hemos depurado los datos de los Registros Civiles de las parroquias de la zona (Isinliví, Guangaje, Zumbahua y Poaló), donde se indica la edad de los contrayentes, su profesión, procedencia y si firman o no firman el acta de acuerdo a su condición de alfabeto o analfabeto. Reproducimos una elaboración de los datos del Registro Civil de Zumbahua, por ser el más numeroso, comparando los años 1989 y 1999 para tratar de destacar una posible evolución.

Estrategias matrimoniales y grupos de edad: Zumbahua (1989-1999)

<i>Grupos de edad</i>	<i>1989</i>	<i>Mujeres</i>	<i>1999</i>	<i>1989</i>	<i>Hombres</i>	<i>1999</i>
Menos de 15 años	2.4%		---	---		---
15 - 17 años	12%		12.1%	4.8%		4.8%
18-19	37.3%		38.2%	18.0%		26.8%
20 - 21	20.4%		18.6%	34.9%		38.5%
22 - 25	20.4%		20.3%	24.3%		14.4%
26 - 28	3.6%		8.1%	3.2%		13.2%
Más de 28 años	3.6%		2.4%	5.6%		10.8%

Fuente: Registro Civil. Zumbahua

En 10 años la edad conyugal no parece haberse modificado en su estructura de rangos entre las mujeres. Mientras que entre los hombres

5 Sobre la naturaleza y simbolismo del vínculo conyugal en sociedades como las andinas, sin una tradición de contractualidad matrimonial, puede consultarse J. Sánchez - Parga, "El vínculo conyugal en las actuales sociedades andinas" en *La letra. Revista de psicoanálisis*, n. 1, Quito, 1995.

más que de un cambio se debe hablar de variaciones: un muy sensible retraso en la conyugalidad de los 18-19 años; y también un porcentaje sensiblemente mayor de hombres que se casan sobre los 26 años, y que pasan del 8.8% al 24.0%. Esto significa que a diferencia de los cambios en las estrategias matrimoniales de los hombres, debidos sin duda a una mayor movilidad laboral y a constreñimientos de la migración (lo cual se refleja en un descenso del 24.3% al 14.4% de matrimonios entre los 22 y 25 años, período de la mayor intensidad migratoria), la edad conyugal de las mujeres no se ha modificado: mientras que el 57.7% de mujeres se casaban entre los 18 y 21 años en 1989, en 1999 pasan a ser el 56.3%. Disminuye el número de matrimonios de mujeres de menos de 15 años, sin duda por las explicaciones aducidas más arriba, y aumentan ligeramente los que tienen lugar entre 26 y 28 años.

Esta nueva situación genera inseguridades, conflictos y no pocas incertidumbres sobre los futuros familiares de muchas mujeres indígenas. A pesar de las penurias y de los problemas que puede acarrear a la mujer indígena, su condición de "madre soltera" le proporciona una integración familiar y al interior de las mismas comunidades que no siempre posee la soltera sin hijos, cuya situación resulta socio culturalmente mucho más incómoda y hasta conflictiva tanto para ella como para la comunidad.

La posible alternativa, cada vez más frecuente, de "madres solteras" sin esperanzas o sin deseos matrimoniales es dejar el propio hijo al cuidado de sus padres, y salir a una migración forzada, que ayude a la sobrevivencia familiar.

Otro fenómeno tendiente a asimilar la situación de las comunidades indígenas a las que tradicionalmente caracterizan las áreas rurales de la Costa o del Subtrópico, es el elevado número de hijos de las mujeres solteras o producto de "uniones libres", relativamente muy poco inferior al de las mujeres casadas.

Número promedio de hijos y estado civil

Parroquia	Unidas	Casadas
Chugchilán	4.4	5.4
Cochapamba	4.1	4.0
Guangaje	4.2	5.2
Isinliví	4.7	4.4
Zumbahua	4.6	5.1

Fuente: Censo 1990 (INEC).

Sin la pretensión de establecer una clara relación de causa y efecto, cabe destacar la correspondencia entre la situación de las mujeres en estado de "unión libre" y sus condiciones socio-económicas: son las mujeres *sin instrucción*, las que contraen una unión libre más precoz, mientras que las mujeres con mayores niveles de instrucción contraen su primera unión libre a una edad mucho más tardía; lo mismo ocurre en referencia a la ocupación laboral: mujeres *sin trabajo* contraen su primera unión libre incluso antes que las mujeres sin instrucción, mientras que las que tienen cualquier tipo de ocupación contraen su primera unión libre más tardíamente⁶.

O bien las diferencias de natalidad entre comunidades son muy sensibles, dependiendo del nivel de pobreza, o bien se estaría dando un crecimiento de la natalidad por efecto de una generalización de la pobreza en toda la zona, pero de acuerdo a datos recientes (Octubre 2000) tomados en una muestra de hombres casados de las comunidades de

6 De acuerdo a datos censales de 1979 en las áreas rurales de la Costa, las mujeres *sin instrucción* contraen su primera unión libre a la edad promedio de 19.1 años; y con más de 7 años de instrucción, a la edad promedio de 24.1 años. Por su lado, las mujeres *sin trabajo* contraen la primera unión libre a la edad promedio de 18.8 años, mientras que mujeres con cualquier tipo de ocupación laboral (tradicional, transitoria o mixto con moderna) contraen la primera unión libre a la edad promedio de 21.3 años. Cfr. J. Sánchez-Parga, Poligamia y fecundidad: uniones libres y maternidad obligada en las áreas rurales de la Costa, CELA, PUCE, (mimeo), Quito, 1993.

Moreta y Pilapuchín, parroquia Chugchilán, el promedio de hijos vivos es de 7 por matrimonio.

Los indicadores poblacionales son siempre muy sensibles para correlacionar una información que permita caracterizar los perfiles socio económicos de un determinado sector. Y aunque no siempre los datos son suficientes para aproximarse a la microfísica de las comunidades indígenas y a la condición de sus sectores femeninos, la información disponible confirma siempre estas correspondencias.

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador



014907

Capítulo II

SINDROME MIGRACIONAL

Si bien el fenómeno migratorio tiene en la región un largo pasado, que se ha ido incrementando entre las décadas de los 70 y los 80, desde el inicio de los años 90 la migración sufre muy sensibles cambios, produciendo nuevos efectos socio-económicos y culturales en el medio campesino de las comunidades indígenas.

A finales de la década de los 80 (cfr. Ibarra, 1994: 42) los jóvenes en el rango de edad de mayor intensidad migracional, de los 21 a los 25 años, en un 70.4% residía fuera de la comunidad. Se puede diseñar la estructura de la migración en la zona en base a una tipología de tres modelos de comunidad con alta, media y baja población migrante, y comparando la evolución entre la condición de migrantes de los padres (3ª generación) y de los entrevistados (2ª generación), en base a encuestas realizadas en 1993 (cfr. Sánchez - Parga, 1994).

Evolución de población migrante en dos generaciones

<i>Comuna</i>	<i>3ª generación (mas 40 años)</i>	<i>2ª generación (- 30 años)</i>
Pilapuchín	23.2 %	73 %
Guayana	8.0 %	34 %
Yanahurco	8.5 %	25 %

Fuente: J. Sánchez - Parga, *Educación y Bilingüismo*, CAAP, Quito, 1994

Hace veinte años la migración representaba un complemento importante en la producción agropecuaria de la región, y en un gran porcentaje la economía de la migración abría la posibilidad de subvencionar un cierto desarrollo de la misma economía agropecuaria, ya fuera por una incorporación de tecnología moderna, por una ampliación o mejora de recursos productivos mediante la compra de tierras y animales, orientándose esta estrategia de manera preferente hacia las zonas occidentales del subtrópico vecinas a la región.

a) Cambios y continuidades

En la actualidad, en cambio, la migración se ha vuelto un componente tan amplio e indispensable como precario de las estrategias de sobrevivencia, no ya de un gran porcentaje de la población de las comunidades sino de su casi totalidad. Hoy sólo casos excepcionales de familias y de comunidades no sufren el masivo imperativo de la migración, y sólo también muy excepcionalmente y con posibilidades cada vez más reducidas sirve la estrategia económica de la migración para mejorar los recursos agropecuarios o desarrollar su producción.

Hace dos décadas, la migración en sus distintas modalidades temporales (semanal, quincenal u ocasional, estacionaria y más menos regulada por los ciclos agrícolas) o espaciales (intraregional, urbano-rural, serrana y costeña) no sólo era un fenómeno relativamente nuevo, sino que además era adoptado como una estrategia temporal dentro del ciclo de vida y familiar del migrante, y planificada a más o menos largo plazo. De hecho, el joven comunero solía poner fin a su condición migrante, cuando se casaba o cuando ya casado entraba en edad más adulta, comenzaba a asumir mayores responsabilidades familiares y comunales; y en menor porcentaje o en el mejor de los casos cuando se instalaba de manera más o menos duradera (sin que fuera necesariamente completa) en los lugares de migración (costa o sierra), o en los lugares de complementación ecológica, productiva y residencial en las zonas del subtrópico, donde muchos comuneros comparten su hábitat y reproducción económica⁷.

7 Este situación fue descrita por M. Chiriboga ("La reforma agraria ecuatoriana y los cambios en la distribución de la propiedad rural agrícola: 1974 - 1985", en P. Gondard, J. B. León y P. Sylva (coord.), T.V. Geografía Agraria, vol. 1, IPGH / CEDIG / ORSTOM / IGM, Quito, 1988: 229) como "migración temporal larga", que impulsa a la generación joven a una migración durante varios años con la finalidad de obtener dinero para comprar tierras en su lugar de origen o en el subtrópico. En un estudio posterior (H. Ibarra, 1994: 41) señala cómo la migración temporal del campesinado de la región no está ligada únicamente a un excedente estacional de mano de obra.

Actualmente el campesino indígena se encuentra irremisiblemente sujeto a su condición migrante, habiendo perdido toda posibilidad de retorno, a no ser ya muy tardío, pero también cualquier posibilidad de asentarse en los espacios o destinos de su migración, salvo muy contadas excepciones. Obligados a salir muy precozmente de su comunidad (entre los 12 y los 14 años) y a un regreso muy tardío, sin la posibilidad de poder quedarse eventualmente en los lugares de migración, pero obligados a seguir trabajando en ellos, viviendo este doble rechazo y reproduciendo esta doble *desidentificación*, el campesinado indígena ya ha perdido las esperanzas de cambio, que alimentaron sus padres, abrigando ahora más bien el obscuro presentimiento de que a sus hijos les esperan aún peores tiempos que a ellos.

Ya en la década de los 80 los limitados efectos (por no hablar de fracasos) de los proyectos de desarrollo implementados en la zona, incluido un importante proyecto / programa estatal de FODERUMA, y en base a un balance de las precarias condiciones de desarrollo agropecuario de la región, se había considerado que el destino de la gran mayoría de las comunidades indígenas era convertirse en áreas de "refugio" o "residencia" para la mayor parte de la población migrante, y donde sólo las mujeres, niños y ancianos asegurarían la reproducción familiar, casi en condiciones de *reservas indias*.

En el transcurso de las dos últimas décadas las morfologías de la migración se han vuelto extraordinariamente diversas y no hay dos comunidades indígenas en la región que tengan las mismas condiciones, estructuras, estrategias y comportamientos migracionales. Mientras que en una comunidad como la de Toedosín, en la parroquia de Angamarca se estima en un 60% las familias migrantes completas, en la comunidad de Saraucsha, parroquia de Zumbahua, son migrantes la totalidad de varones a excepción de los niños menores de 14 años y de los ancianos⁸.

8 Los datos han sido tomados de una monografía de grado de la Universidad Salesiana de Teresa Baño, *La migración temporal y la problemática de las niñas en edad escolar de la comunidad de Teodasin*, Latacunga, 1989.

Una modalidad de migración muy extendida en la actualidad, que adquiere un carácter *intermitente*, tiene lugar cuando a falta de trabajo familiar y en la comunidad, y con la finalidad de obtener dinero fresco; ya que se trata de economías domésticas que no logran vender más del 10% de la producción agrícola, migran los varones entre los 16 y los 40 años para trabajar como "estivadores" cargadores en los mercados de Quito y sobre todo de Latacunga, por un período que oscila entre una o dos semanas; con ganancias muy precarias (un promedio mínimo de 2 dólares y máximo de 6 dólares por día), pero en condiciones de vida de extrema pobreza.

La más reciente novedad en la migración de las comunidades indígenas es la salida o fuga de las mujeres. Si el varón se ha vuelto migrante por destino, las mujeres migran como única estrategia alternativa de sobrevivencia o por desesperación. La ampliación del proceso migratorio no sólo se ha extendido en volumen a la mayoría de la población masculina, y en edad incorporando la migración precoz (desde los 14-15 años) y la cada vez más adulta (sobre los 40 años), sino que además se ha vuelto cada vez más femenina, y cada vez también más precoz entre las mismas mujeres.

La mayor precocidad de la migración entre los jóvenes, que ahora afecta a niños y niñas, no sólo responde a una razón general de orden económico. Si el trabajo agrícola, por un lado, se encuentra desvalorizado, porque no se ve en él un futuro económico para las jóvenes generaciones, por otro lado, los niños ven ya en el trabajo asalariado de la migración dos ventajas: encontrar ciertos márgenes de autonomía económica (dinero para los nuevos gastos) y una incorporación anticipada a lo que será su futuro destino laboral.

La migración femenina en la región ocurría excepcionalmente o en circunstancias ocasionales y extraordinarias. Sólo cuando el proceso migratorio adoptaba la forma progresiva y definitiva de una espiral familiar: tras la migración del padre, de los hijos varones, migraban las hijas y finalmente la mujer, que marcaba el traslado definitivo de toda la unidad familiar, aunque ello no implicara un desarraigo completo de

la comunidad de origen y el abandono de las propiedades (tierras) y de la condición de comunero (manteniendo los derechos y obligaciones de participar en las fiestas, en algunas mingas, acceso a tierras comunales).

Actualmente las mujeres no sólo migran sino que también escapan de las comunidades, y en algunos casos hasta de sus propias familias. No sólo salen en busca de trabajo y de mejores condiciones económicas, sino que también se fugan de sus frustraciones, de los "abandonos de género", y condiciones de vida, que si siempre fueron duras, las proporciones y consecuencias de la nueva migración han endurecido y extremado todavía más.

El aumento de la masa migrante masculina, la reducción del tiempo que los varones migrantes pasan en las comunidades y en sus familias, el creciente distanciamiento de estos de las actividades agropecuarias, comunales y hasta domésticas (duplicado por incomensurable "distanciamiento cultural"), todo ello ha repercutido en una sobrecarga laboral cada vez mayor, que pesa directamente sobre las mujeres e indirectamente sobre los niños. Este alejamiento de los varones de tales actividades vinculadas al trabajo campesino ha tenido otro efecto secundario en la creciente desvalorización de estos intereses y labores, lo cual no ha dejado de repercutir en las mujeres, que además de cargar con trabajos que antes eran propios de los hombres y más o menos compartidos con ellos, ahora tienen que soportar también la desvalorización de dichas actividades.

Estas dos razones explican en gran medida por qué muchas labores, que antes eran compartidas o incluso sólo desempeñadas por las mujeres, en la actualidad se han vuelto tan insoportables. Bajo la razón aducida de migrar "por problemas personales y familiares" o "porque no le gusta quedarse en casa", hay que sospechar los nuevos abandonos y soledades femeninas, pero también un oscuro mundo poblado de necesidades insatisfechas y más profundas frustraciones.

b) Migración femenina

Mientras que la migración masculina (salvo el caso excepcional de algunas comunidades) es generalizada en todas las comunas y también homogénea en cuanto al porcentaje de migrantes, la femenina es todavía muy desigual en sus porcentajes, dependiendo de las comunidades, más breve e irregular en sus ritmos y duraciones, más limitada en el tipo de trabajos desempeñados, y geográficamente tiende a ser menos distante en sus desplazamientos. Y a diferencia de los varones, quienes migran independientemente de cual sea su condición o características familiares, la migración femenina se encuentra mucho más condicionada por las particularidades domésticas.

Por lo general, la migración femenina tiene lugar en las comunidades y familias más pobres, donde ni siquiera la migración de los varones hace posible la reproducción doméstica, y puede oscilar entre el 40 % y el 10% de las mujeres solteras; siendo más reducido el número de las "madres solteras" que migran (entre el 5% y el 10%), dejando los hijos al cuidado de los abuelos. Mucho menor es el número de mujeres casadas que migran con sus esposos. Considerándose una migración *sui generis* la que tiene lugar a las propiedades rurales que algunas pocas familias, siempre las más acomodadas, tienen en las vecinas zonas del subtrópico occidental⁹.

Los tiempos de la migración femenina varían de acuerdo a la condición de las mujeres migrantes: desde los casos excepcionales de quienes no regresan ("las que no tienen terrenos no regresan más"), cuando han tenido la suerte de haber conseguido sino un buen trabajo al menos buenas condiciones laborales, hasta los casos más frecuentes de las que regresan después de haber obtenido algún dinero, muchas de las cuales han pasado por la experiencia migratoria como si fuese un ri-

⁹ Las estimaciones han sido realizadas en base a la información de las maestras de escuela de las comunidades de las parroquias de Chugchilán, Guangaje, Poaló, Cochapamba, Zumbahua.

tual del desengaño; o las que vuelven para casarse al cabo de una experiencia más corta que larga, o las que semanalmente vuelven a visitar la familia y la comunidad, las que regresan fracasadas por no haber encontrado trabajo o soportables condiciones laborales, las que "no se enseñaron", y las que en fin vuelven embarazadas sin que el compañero quiera casarse con ellas. Pero incluso estas temporalidades en las estrategias migratorias de las mujeres pueden modificarse en el futuro, ya que las mujeres encuentran el trabajo en las comunidades, "en el páramo", cada vez más insoportable que cualquier trabajo en la ciudad.

La principal razón de las mujeres para migrar son siempre "las necesidades económicas" ("para sostener familia"), o "las mejoras económicas". Ahora bien, ambos motivos pueden ser más o menos reales o imaginarios, sostenidos u ocasionales, lo que condicionará el tiempo de la migración femenina: puede ser una larga duración, cuando se trata de subvencionar los permanentes déficits económicos de la familia o un proyecto de mejoramiento económico a largo plazo (compra de tierras); pero también puede ser muy circunstancial, para atender una urgencia imprevista (prestar o cancelar deudas, comprar cosas para la casa o la cocina, que sirvan para el futuro matrimonio), o disponer de dinero para alguna de las fiestas anuales.

Una razón cada vez más sentida y generalizada, aunque menos confesada (y enunciada ocasionalmente como un reproche de las mujeres que no migran) es que "se antojan" o "dan inquietando". Se trata del ejemplo mezclado de imitación, emulación y envidias con que las jóvenes migrantes influyen a las otras amigas o familiares. Esto ha suscitado entre las mujeres la inédita necesidad de "dinero para mis cosas"; frase ésta que no se hubiera oído en boca de una mujer 10 años atrás. Otro deseo irreprimible es la compra de la propia ropa, y la creciente resistencia a que sean los padres o los maridos, que compren la ropa de las mujeres, de acuerdo a los gustos de aquellos. En no pocos casos el maltrato de los padres se mezcla con ese otro deseo de las mujeres de gozar de más libertad, de "salir fuera".

Todos estos factores configuran ese nuevo síndrome de la "fuga migratoria" de las mujeres indígenas, que si bien aún no tiene porcen-

tajes muy elevados crece paulatina e irreparablemente. Pero todos estos indicadores de la migración femenina indígena, en sus ritmos, temporalidades y razones se encuentran aún muy condicionado por el factor familiar, o la ubicación de cada mujer en su familia (edad, número de hermanos y hermanas, escolarización...).

La migración femenina se está convirtiendo para las mujeres en el referente imaginario de una nueva identidad femenina. Los hombres y sobre todo los jóvenes traen de su propia experiencia migratoria y urbana a las comunidades indígenas una imagen de mujer que no corresponde con la de las mujeres comuneras, las cuales cada vez se encuentran más forzadas a identificarse con ese modelo casi más inducido por los hombres que imitado de otras mujeres migrantes. Tanto más que este modelo femenino importado es sinónimo de un cambio, que contradice esa otra experiencia de las comunidades, donde parece que no cambia nada, y mucho menos para ellas.

En este sentido la migración se convierte en un espacio imaginario de transformación femenina, o más exactamente en un lugar de transformación imaginaria para la mujer indígena. Poco importa que el tiempo de su migración sea más o menos breve o efímero, benéfico o traumático, lo definitivo es que se ha vuelto en la ocasión o el pretexto para que la mujer indígena cambie la imagen de sí misma. De ahí el dicho sobre las mujeres que "han estado en la migración": "ya no vuelven las mismas".

Y la razón es obvia si tenemos en cuenta que al no reconocerse en la imagen de mujer o en los imaginarios femeninos que los jóvenes migrantes producen y llevan a las comunidades de sus migraciones urbanas y costeñas, las mujeres indígenas no sólo saldrán de sus propias comunidades sino también de sí mismas, para buscar fuera de su mundo familiar y comunal una nueva imagen femenina; una nueva identidad de mujer, con nuevos referentes de identificación femenina.

El trabajo de la mujer indígena en la migración se encuentra casi exclusivamente reducido al servicio doméstico, como empleadas en casas privadas. De preferencia en los centros cantonales de Pujilí, La

Maná, en los provinciales de Latacunga y Ambato, y en la ciudad de Quito. En un porcentaje muy reducido algunas mujeres trabajan como jornaleras (construcción, fábrica de bloques, plantaciones de cultivos de explotación) y en "negocio" (comercio).

Las circunstancias de la migración femenina de las comunidades indígenas son muy sintomáticas. Dicha migración tiene lugar predominantemente entre el término de los estudios escolares (dependiendo de la edad en que son concluidos o abandonados, entre los 14 y 17 años) y el matrimonio. Si, por una parte, los estudios (poco importa el nivel escolar) no ofrecen ninguna posibilidad o alternativa para un cambio de vida, por otra parte las nuevas perspectivas matrimoniales son cada vez menos promisorias y más dramáticas, al aumentar las probabilidades de abandono y de maltrato por parte de los maridos migrantes.

Además de la hostilidad y frustración que encuentran en sus comunidades y familias, con la consiguiente sobrecarga laboral que supone suplir las tareas agropecuarias comunales y domésticas abandonadas por los varones migrantes, las mujeres indígenas resienten cada vez más un desprecio y desvalorización por parte de los varones. Nos referíamos ya a cómo los modelos e imaginarios urbanos y modernos de la mujer y la feminidad, y de las mismas relaciones de género que los varones migrantes trasladan a la sociedad y cultura de las comunidades provoca sordos y profundos resentimientos y violencias en el desencuentro entre géneros. De hecho las palabras "moda", "vestidos", "costumbres", "violaciones sexuales" configuran un repertorio imaginario del deseo femenino y de la agresión masculina, que sirve a las mujeres tanto a desear lo que no tienen como a detestar lo que traen los varones. Sólo esto explica la misma afectividad con la que las mujeres censuran los efectos trans-culturales de la migración de los varones y con la que ellas mismas justifican sus deseos de migrar.

Las condiciones de la migración femenina han sido más azarosas y con frecuencia más duras que las de los varones. Entre otros factores, porque la actual generación de mujeres, en esta última década, ha sufrido las dificultades de una experiencia relativamente pionera. Al ser

menos brusca, y quizás al haberse iniciado en mejores circunstancias, la migración masculina se encontró mejor “organizada”, disponía de una demanda laboral más amplia y diversificada, mayor información sobre lugares y oportunidades de trabajo y residencia, fácilmente se tejieron redes que además de propiciar la movilización de los migrantes constituyeron un apoyo a los novatos.

La migración femenina ha sido hasta ahora más ocasional, y hasta espontánea, más aventurada y con mayores porcentajes de fracaso. El destino migrante del varón podrá ser más o menos adverso o desfavorable, pero siempre puede ser objeto de nuevos intentos; el de la mujer suele adoptar en su gran mayoría una forma de fracaso y de regreso irremisible a la comunidad.

Cuando las mujeres confiesan que “para nosotras las mujeres ha sido muy difícil trabajar en las ciudades”, suelen señalar las mismas dificultades que los varones pero agravadas por el hecho de ser mujeres indígenas y con riesgos adicionales. De otro lado, siendo muchas veces las razones de la “fuga femenina” hacia la migración menos económicas que socio-culturales las frustraciones pueden resultar más profundas y trágicas: “... hemos salido escapando de nuestros padres... porque sólo el papa no puede mantener a los hijos” (1998). En un contexto diferente, casi contrario al anterior, se encuentra el mismo verbo *escapar*; lo que revela una idea generalizada de la migración entre las mujeres: “las mujeres no hemos salido por falta de economía, sino por no trabajar en el campo, por no cuidar animales menores, *hemos salido escapando de nuestros padres*” (1999)¹⁰.

El término *fuga* es recurrente en las declaraciones de las mujeres migrantes: “salí huyendo. Mi papá me pegaba mucho, vivía sólo pelean-

10 Todas estas declaraciones han sido recogidas de las entrevistas, encuestas y testimonios realizados entre 1997 y 1999 por los estudiantes indígenas para sus monografías o tesis de grado de Licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe, del Programa Académico Cotopaxi de la Universidad Politécnica Salesiana. No es casual que más del 25% de estos estudios realizados por mujeres de las mismas comunidades tengan por objeto la migración femenina indígena.

do con mi mamá, y además era muy borracho". A veces la misma fuga no era suficiente para salvar a la joven migrante de la persecución y sometimiento de la familia. Una indígena empleada doméstica en Pujilí se quejaba de que "mi papa cobraba el salario y a mí no me daba ni un sucre". Otras cuando regresaban a casa para visitar la familia sufrían presiones para que dejaran la plata del salario. Esto explica que la mujer migrante, en muchas ocasiones, poco importa la dureza del trabajo o situaciones adversas, esté dispuesta a aguantar todo: "no pienso regresar, porque aquí, a pesar de todo, estoy mejor que en mi casa". Y si vuelven es "sólo a visitar familia".

Aunque para una migración tan particularmente condicionada como la femenina es ya un éxito el no tener que regresar a vivir definitivamente en la comunidad, resulta muy curioso que uno de los beneficios más apreciados por las mujeres indígenas es el cambio operado en ellas y del que son muy conscientes: "lo único bueno... ya no soy la misma de antes como era cuando estaba en el páramo" (1999).

En otros casos, aunque el resultado de la migración no haya sido bueno y las condiciones de vida sean duras, la mujer aguantará todo, pero declara: "no pienso regresar a mi casa, porque ahí no hay que trabajar, y yo *necesito plata para mis cosas*, y más que todo "*me gusta ser libre*" (1999). Declaración esta bastante inaudita en una mujer indígena, que no hubiera pasado por la experiencia de la migración, pero que ilustra muy bien los cambios operados entre las mujeres de las comunidades indígenas de la región.

Un limitante para la migración femenina parece ser la maternidad: "en algunas comunidades sólo las madres solteras se quedan" (1989). Esto hace que la posibilidad de migrar aparezca poco a poco como una alternativa al matrimonio y maternidad precoces, ambos todavía frecuentes pero en vías de disminución. Ahora bien, si la migración se vuelve una alternativa de vida para la mujer es porque el matrimonio se ha hecho cada vez más incierto y desgraciado. "Tengo miedo al matrimonio"; tal declaración habría sido insólita en boca de una mujer indígena hace una década, mientras que en la actualidad se encuen-

tra cada vez más justificada por el aumento de abandonos del hogar por parte del esposo. En la actualidad a una mujer indígena ya no le basta tener uno o dos y hasta tres hijos, para no ser abandonada por el marido migrante o en un contexto de migración de ambos.

c) Migración infantil

Otro fenómeno así mismo nuevo en la migración indígena de la región y que en parte contribuye también a los cambios operados en las condiciones de la mujer, es el protagonizado por los niños. Lo que en la década de los 80 y primera mitad de los años 90 fue considerada la migración precoz de los adolescentes (entre los 16 y 18 años), actualmente es a una edad todavía más joven, entre los 14 y los 16 años (incluso entre los 12 y los 14 años, cuando van acompañando a sus padres o hermanos mayores), que los niños comienzan a migrar en un porcentaje que va del 30% al 60% dependiendo de las características de la comunidad.

Esto ha significado un abandono prematuro de la instrucción escolar por parte de los varones, unido ello a una creciente frustración frente a las expectativas cifradas en los mayores niveles de educación¹¹. En la práctica, y en la medida que ya no son los adolescentes sino los niños los que inician el proceso migratorio, el nivel de instrucción de los migrantes tendería a ser cada vez menor.

La migración infantil se ha iniciado paulatinamente, pero ha crecido de manera brusca en los últimos años, y en un principio pudo ser indirectamente estimada a través del descenso de las inscripciones de los varones en los últimos niveles de la escuela. De hecho los registros

11 A mediados de la década de los 80 se estimaba que el 31.6% de jóvenes entre los 20 y 25 años residía en la comunidad, y también se caracterizaba a los migrantes rurales de la Sierra como jóvenes con mayores niveles de educación. Cfr. H. Ibarra, *Cambios agrarios y tenencia de la tierra en Cotopaxi*, FEPP, Quito, 1994; E. Bilsborrow & R. Fuller, "La selectividad de los migrantes rurales de la sierra ecuatoriana" en *Notas de Población*, Santiago, año XV, n. 44, 1987: 77-103.

escolares reflejan de manera muy exacta el proceso de deserción escolar de los varones, resaltando en cambio el aumento relativo de la escolarización de las mujeres en los últimos niveles, dando lugar a una prolongación de la instrucción femenina más allá de la escuela primaria y a un aumento del porcentaje de mujeres en la educación secundaria, donde están llegando a ser el grupo mayoritario.

La migración infantil adopta variaciones extremadamente singulares. En algunas comunidades son las niñas, quienes ya antes de los 14 años emigran solas o con algún familiar a las ciudades de la sierra (Quito, Latacunga) o centros urbanos (Pujilí, Saquisilí), de preferencia en la costa (Quevedo y La Maná), para trabajar cuidando niños pequeños en la propia o en otras familias. El caso más representativo es el de la comuna de Chinaló (parroquia de Chugchilán, muy vinculada al subtrópico), donde en los dos últimos niveles de la escuela (del SEIC) de 24 alumnos sólo hay tres mujeres. Una situación contraria presenta la comuna de Pilapuchín, donde en el último nivel de la escuela hay 11 mujeres y un solo varón, siendo aquí los niños los que preferentemente migran solos o con algún familiar a partir de los 14 años.

Sólo en términos muy singulares cabe denominar este fenómeno tan precoz de "migración femenina". Un comportamiento no raro en el medio indígena pero muy frecuente en la zona es la condición de "prestada" de aquellas niñas que ya en edad de poder desempeñar numerosas tareas domésticas, de limpieza, cocina y sobre todo cuidados de los niños más pequeños, son dejadas en casas de parientes, amigos o conocidos, y que incluso con el tiempo pueden entrar en una familia en condición de semi-adopción, cuando su condición de "prestada" se ha desarrollado satisfactoriamente para ambas partes.

Sin embargo, aun tratándose de una práctica tradicional, la condición de "niñas prestadas" ha aumentado tan considerablemente que en algunas comunas como el caso de Chinaló parecen haberse vaciado de niñas. Pero no sólo la frecuencia parece haberse convertido en novedad, sino también la misma urgencia en muchos casos compartida por los mismos niños de salir de la comunidad, dejar los estudios y salir "de

prestada". En no pocos casos es el ejemplo de las hermanas mayores, que con más dificultad logran escaparse de la familia y de la comuna, lo que debería facilitar la posterior salida de las hermanas menores.

Esta pseudomigración tan precoz de los niños tiene consecuencias particulares: tratándose de un trabajo en familias de Latacunga, Quito, Pujilí o centros urbanos del subtrópico, el regreso de los niños a la comunidad resulta muy incierto, pues son muy grandes a esa edad las posibilidades de integración y asimilación cultural en las familias y medios donde trabajan¹².

Entre estos dos modelos y sus correspondientes situaciones opuestas sobre la estrategia migracional o de escolarización de los niños y las niñas se dan situaciones intermedias muy variadas y que en ocasiones atraviesan las estrategias de una misma familia, dentro de la cual algunos de los hijos emigran y otros se escolarizan, adoptando una combinación de oportunidades. Salvo excepciones, cuando un niño o niña muestra evidentes facilidades para la escuela, por lo general se suspeditan las oportunidades de la migración a las más inciertas o menos rentables oportunidades de la escolarización.

Unicamente en comunidades donde hay una larga y exitosa tradición de escolarización infantil, no se sacrifica ésta a las oportunidades de la migración, que eventualmente se aplazan. Pero en general se trata de comunas cuya reproducción y estrategias económicas no se encuentran tan alta o exclusivamente centradas en la migración.

Resulta evidente una correspondencia inversa entre migración y escolarización infantiles. Lo que, en cambio, no aparece todavía claro es por qué razón unas comunidades prefieren la escolarización de las niñas y la migración de los varones, mientras que en otras son los niños los que se escolarizan y las niñas las que migran.

12 Aunque el *wiñachiska* es una tradicional institución de la cultura indígena andina, según la cual el niño que se cría y crece en una familia, aunque pertenezca a otra, con el tiempo se vuelve parte de la familia y será considerado como hijo, sin embargo este comportamiento se encuentra también entre sectores no indígenas.

Tres razones parecen converger en la mayor precocidad de la migración infantil. En primer lugar, incluso el trabajo infantil ha dejado de ser necesario en muchas comunidades y familias debido a la falta, entre otros recursos productivos, de animales menores; la reducción de los rebaños de ovejas en la región, en cuyas actividades de pastoreo se desempeñaban junto con las mujeres sobre todo los niños, ha hecho disponible las capacidades laborales de estos, que en número creciente se han dirigido hacia la migración. Un segundo factor de igual o mayor influencia que el anterior es la falta de dinero para asegurar o mejorar la economía familiar. Una tercera razón para migrar, quizás no tan decisiva como las anteriores pero de no menor significación, es la decepción de las expectativas hace veinte años cifradas en la instrucción escolar.

Hace dos décadas, cuando el porcentaje de varones inscritos en las escuelas era dos y hasta tres veces superior al de las mujeres, en el medio indígena de manera generalizada se había depositado una gran confianza en que la educación no sólo podía contribuir a operar grandes cambios en la zona sino que de manera más particular cambiaría la vida de la población, incluso mejorando la condición de los mismos migrantes en la sociedad urbana. En la actualidad el sentimiento más generalizado es que la educación "no vale nada", "no se gana nada" con ella, y más bien es resentida como una pérdida de tiempo sobre todo para los varones.

d) Repensar la migración indígena

Quizás haya que atribuir a la inercia de las caracterizaciones y a su efecto de simplificación, el haber conceptualizado como migraciones y emigraciones del campesinado rural de las comunidades indígenas a las ciudades un fenómeno mucho más complejo, pero también sujeto a ser definido por factores y formas muy particulares, e incluso condicionado por cierta tradición cultural, y que obligaría a nuevas reconceptualizaciones, que permitieran su mejor comprensión y explicación.

Si por un lado la sociedad moderna impone una movilidad espacial y desplazamientos geográficos por razones laborales y de morfologías muy variadas tanto en sus temporalidades como en los itinerarios y destinos, sin que ello sea conceptualizable en términos de categorías migracionales, por otro lado, no se debe olvidar que en las culturas de los pueblos andinos son tradicionales desde las transumancias hasta los asentamientos bilocales o trilocales, pasando por los desplazamientos laborales de índole muy diversa. Las sociedades andinas no sólo han combinado territorios ecológicos y agrícolas diferentes sino también económicos, laborales y comerciales, tan diferentes como distintos. Esta variada morfología de movilidades y de ocupaciones de espacios y tiempos diferentes ni es nueva en el mundo andino, y además se han encontrado siempre sujeta a cambios históricos, a continuas adaptaciones, y a transformaciones más actuales, por ello la cuestión que debe plantearse es cuáles son las específicas características, que presentan los más recientes fenómenos migratorios de los sectores indígenas.

Además de la ya señalada precariedad de la reciente migración, los nuevos migrantes han perdido las articulaciones o redes comunales que se tejían en los lugares de destino tanto en los sitios de residencia como de trabajo, cuando eran dichas redes comunales las que no sólo organizaban el proceso migratorio, lo dirigían y contribuían a sostenerlo, sino que reproduciendo vínculos y solidaridades constituía un soporte para la sobrevivencia urbana de muchos migrantes rurales. Incluso esta recomunalización en la ciudad de los sectores indígenas permitía una cierta reproducción cultural y de sus identidades étnicas¹³.

El indígena migrante en la ciudad encuentra cada vez más difícil la reproducción de "lo comunal" en el medio urbano, y tanto la preca-

13 Nada extraño, por ello, que los "cargadores" del terminal terrestre del Cumandá en Quito procedieran en su mayoría de la comuna "Casa Quemada" de la parroquia Guangaje, provincia de Cotopaxi, y que los vendedores de lotería también en Quito pertenecieran casi todos a la comuna de Gatazo, provincia de Chimborazo.

riedad de su residencia como de su trabajo ha individualizado sus estrategias de sobrevivencia. Algo similar ocurre en las áreas del subtrópico, donde el indígena de Cotopaxi fue siempre en parte migrante y en parte colono, y donde la interculturalidad desempeñó un factor muy importante de integración. Actualmente, en cambio, por diversas razones, también la migración y asentamiento de los indígenas en estas áreas se vuelve cada vez menos fácil y más conflictivo¹⁴.

A todo esto hay que añadir una mayor desidentificación con sus comunidades de origen, aún cuando no dejen de reproducir con ellas sus vínculos de pertenencia. Mientras que antes el migrante indígena pensaba siempre en su regreso a la vida de la comunidad, actualmente dicho regreso definitivo se vuelve cada vez más incierto, aun cuando en muchos casos sea finalmente inevitable. Sobre todo, porque el período migracional ha dejado de ser una fase de capitalización de recursos para mejorar su reinserción rural y comunera. Por esta razón la vuelta al lugar del eterno retorno deja de ser el fin de un ciclo para convertirse en el comienzo de una existencia sin futuro. Según esto la migración actual se convierte en el síndrome de un desarraigo, el cual explica en gran medida el éxito que tienen muchas movilizaciones indígenas¹⁵.

No sólo la falta de recursos productivos y espacios laborales, la ausencia de posibles actividades para desarrollar en las comunas y en el sector rural, expulsa fuerza de trabajo y empuja la migración hacia las ciudades y otras regiones. De hecho las condiciones de pobreza de la población indígena, sus bajos niveles de educación, junto con las precarias posibilidades de desarrollo de la región, han impedido se gene-

14 En las zonas subtropicales de La Maná un nuevo factor explica este fenómeno: además de la población tradicional de la zona, nuevos sectores procedentes de la región del litoral y sujetos de la extensión de la frontera bananera entran en colisión de intereses con los indígenas oriundos de las comunidades serranas.

15 Prescindiendo del factor que supone su mayor cercanía a la capital, el mayor porcentaje de indígenas que han participado en los más recientes levantamientos y movilizaciones de la última década en Quito procedían precisamente de la zona de comunidades de la provincia del Cotopaxi, área que fue objeto de este estudio.

rarán oportunidades laborales en otros sectores productivos y diferentes de los agrícolas. Pero la “fuga migratoria”, también protagonizada recientemente por las mujeres, se ha generalizado mucho más de lo que cabría suponer por razones productivas y laborales. Se trataría de una adicional razón “meta-económica” de la migración, ya que para no pocos de los jóvenes indígenas la permanencia en la comunidad se vuelve cada vez más insoportable, debido a nuevos parámetros de “calidad de vida”, siendo esta creciente desadaptación a condiciones de vida más tradicionales, la que más nutre los imaginarios de una fuga migratoria, cada vez menos cifrada en las reales expectativas. La urgencia es marcharse, poco importa que el destino sea peor, con tal que sea diferente.

Mientras que los actuales migrantes comprendidos entre los 18 y 38 años fueron niños que crecieron con un elevado déficit de padre, ya que durante su infancia y adolescencia sus padres pasaban gran parte de su vida en la migración, actualmente son ya muchos los niños que además de la ausencia de padre sufren la falta de madre también migrante. Esta suerte de horfandad de los niños en las comunidades es parte de la desintegración de la familia indígena, la cual a su vez repercute en la misma crisis de la comunidad¹⁶.

16 Por primera vez, los maestros de la región han señalado, entre los factores que precarizan la educación primaria en las escuelas, la ausencia de los padres y madres de un número de niños cada vez mayor, que vive al cuidado de los abuelos u otros familiares. Y se considera que este problema se ha vuelto incluso más grave y determinante del bajo rendimiento escolar que las otras causas consideradas más habituales: la insuficiente alimentación o desnutrición y la precariedad de las estructuras y recursos escolares.

Capítulo III
**LA MUJER INDIGENA ATRAPADA
EN EL DESARROLLO**

Que las transformaciones socio-culturales hayan provocado nuevas "invisibilidades femeninas", consecuencia también de los cambios en las mismas relaciones de género en el medio indígena, donde las complementariedades e interdependencias se encuentran tradicionalmente muy arraigadas en la cultura andina, todo ello se debe a determinadas externalidades, cuyos efectos no previstos tampoco han podido ser corregidos o compensados. Ocurrió en primer lugar, partir de la década de los 60, cuando el proceso de escolarización se incrementó abrupta y masivamente en el medio rural de las comunidades indígenas: sin pretenderlo pero también sin haberlo previsto, la escuela escolarizó varones, marginando durante más de una década a la mayoría del sector femenino. Lo mismo ocurrió con los programas de desarrollo hasta la década de los 80, que sin privilegiar a los varones ni excluir a las mujeres, marginalizaron a éstas, al no haber previsto ni rectificado sus consecuencias discriminatorias y diferenciadoras respecto del sector femenino. Algo parecido ocurre con la migración, que durante casi dos décadas fue un proceso exclusivamente masculino, mientras que en la actualidad se inicia una migración femenina con características y consecuencias muy distintas.

Lo que se debe criticar de estos procesos y proyectos no es tanto el haber relegado a la mujer cuanto el no haber previsto los efectos de relegamiento femenino que tendrían, estableciendo procedimientos que controlarán dichos efectos.

Un análisis crítico de los proyectos y programas de desarrollo durante la década de los 80, realizado desde la perspectiva de género,

que comienza a adoptarse en la década de los 90, fácilmente resaltaría la falta de visibilidad social de los sectores femeninos en cuanto destinatarios y participantes de tales acciones y ofertas de desarrollo. Sin embargo, habría que ser más críticos respecto de esta problemática, considerando no tanto la ausencia de la cuestión de género como contraparte de aquellos proyectos de desarrollo, sino más bien la ineficacia de tales proyectos y programas que no lograron reales cambios en las condiciones de la mujer en el medio rural indígena; y que por consiguiente no habían previsto ni programado las condiciones, para que pudieran ser compartidos por los sectores femeninos.

Cuando, en cambio, ya a finales de los años 80 y sobre todo desde inicios de los 90, "el enfoque de género" parece dominar las principales orientaciones de los proyectos y programas de desarrollo, estos tienen una gran dificultad en identificar *sociológicamente* los sectores femeninos campesinos indígenas, los específicos procesos y condiciones socioculturales a los que se encuentran sujetos, para poder definir la particularidad de proyectos y programas, sus contenidos y metodologías destinados de las mujeres.

Nada tiene de extraño que al analizar los contenidos de proyectos y programas destinados a las mujeres indígenas de las comunidades campesinas, todos coinciden en proponer *más o mejor de los mismos* ofreciendo e intentando dotar a las mujeres lo que ya las mujeres han hecho siempre. En lugar de proponer otros recursos y nuevas o diferentes capacidades, la mayor parte de los proyectos y programas aún sin pretenderlo ni saberlo, no hacían más que reforzar las mismas prácticas, las mismas dedicaciones y saberes o destrezas que las mujeres habían desempeñado siempre. Todas ellas coincidían en reforzar la ya excesiva *domesticidad* de la mujer campesina indígena.

Un caso muy ejemplar es suficiente para demostrar lo señalado. En el proyecto de "*Desarrollo Integral de la Mujer Campesina*", cuya ejecución cubre el período de 1998 a 2000, de los 95 microproyectos 24

son de cuyes, 22 son de huertos, 19 son porcinos, 14 son avícolas¹⁷. Se suele tratar siempre de programas y actividades que no hacen más que reforzar las más tradicionales identidades femeninas, siendo en muchos casos estas mismas identidades las que actúan como un factor de resistencia e inmovilización ante los posibles cambios¹⁸.

Por el contrario, está demostrado que son siempre los más exitosos aquellos raros proyectos de desarrollo y programas sociales “dirigidos a mujeres”, que comportan nuevos recursos, nuevas actividades, nuevas relaciones sociales, y en definitiva nuevas identidades. De lo que se trata de manera muy especial es de generar independencias y autonomías, iniciativas e innovaciones precisamente en un sector, el de las mujeres campesinas indígenas, cuya *invisibilidad social* ha resultado precisamente de una ausencia de actuaciones.

Otra prueba de la dificultad, que acusan los diagnósticos y la planificación de los proyectos y programas de desarrollo para visualizar sociológicamente la mujer indígena, para identificarla como sujeto de procesos de desarrollo específicos a su sector, son los equívocos que se presentan entre los “objetivos”, los “contenidos” y las metodologías. El mismo análisis de los “*programas y proyectos de género o dirigidos a mujeres indígenas*” revela una sobresaturación de actividades concentradas

17 Cfr. Dirección Nacional de Desarrollo Campesino, Informe / Memorandum: n. 016 – DMC, Quito, a 9 de mayo del 2000. Cuando se comparan proyectos de desarrollo y programas sociales, las diferencias entre aquellos diseñados por organismos públicos y por ONG,s las diferencias en los objetivos, planificación y metodologías suelen ser siempre bastante significativas, pero cuando se comparan tales proyectos y programas con “enfoque de género” o “dirigido a mujeres” no hay diferencias sensibles entre los producidos por organismos del Estado y los que proceden de las ONG,s. Tal indefinición resultaría de la ausencia de claridad sobre cuales son los específicos recursos, los específicos procesos y las específicas metodologías de un desarrollo en el que las mujeres fueran sujetos y actores también específicos.

18 Cocinar, cuidar animales, sembrar huertos y lavar ropa son los referentes de identificación de la mujer indígena tal y como es percibida por sus mismos hijos e hijas. Nos referimos a esta cuestión más adelante, al tratar la paradoja educativa.

en tres tópicos principales: fortalecer las organizaciones de mujeres, capacitar las mujeres y potenciar o mejorar su aporte productivo.

En estos proyectos de desarrollo *dirigidos a mujeres* no hay objetivo, programa y acción más reiterados y en los que más se insista que en la capacitación, definida ésta en los términos más genéricos y en sus contenidos más indefinidos, como si fuera la capacitación el principal factor y recurso de promoción de las mujeres, o la principal razón para su desarrollo o para el cambio de sus condiciones de vida. Y lo peor, así como lo más generalizado, en estas propuestas de capacitación dirigidas a mujeres indígenas, es una tal identificación de la capacitación con educación, que aquella se vuelve sinónimo de ésta, quedando reducida a acciones, programas y procesos simplemente educacionales.

Ahora bien, el hecho de enfatizar de tal manera y con tal insistencia la capacitación, así como su reducción a lo educativo tiene la consecuencia más directa de desconectar saber / conocimientos y poder / capacidades. Sin ignorar que la educación y el conocimiento son un recurso y una capacidad, pero sólo en la medida que implican una "inteligencia operativa", es importante reconocer también que los recursos, las destrezas, todo poder y su ejercicio o capacidad operativa comportan su propia racionalidad y son en si mismos portadores o productores de conocimientos. Lo que parece haber ocurrido de manera predominante es que a falta de nuevos recursos y a falta de un real desarrollo de nuevas posibilidades de acción entre los sectores femeninos indígenas, de recursos y capacidades que les permitan nuevas relaciones sociales, nuevas formas de actuación y de participación en la sociedad, en ausencia de todos estos dispositivos de un real desarrollo, resulta casi obvio el recurrir a un modelo de capacitación tan excesiva o exclusivamente educacional como deficitario de reales recursos de desarrollo y de cambio.

El problema de las políticas y programas de desarrollo es haber pensado la mujer indígena (y los sectores indígenas en general) al margen de sus reales condiciones y procesos socio culturales, y menos como actores que como sujetos (*sujetados*) de procesos de desarrollo. E

incluso, peor aún, no como sujetos de tales procesos sino como sujetos de dichas políticas y programas; es decir como sujetos de la acción estatal y de las mismas ONG. Y cuando se ha intentado pensar dichos sectores femeninos como actores, estos han sido pensados como *actores sin escenarios*; al margen de sus reales condiciones socio - económicas y culturales¹⁹.

En el caso de las mujeres indígenas esta problemática ha adoptado características particulares por dos razones: una debida a los falsos presupuestos socio-culturales sobre el género y las relaciones de género en el medio indígena más tradicional; y otra achacable a erróneos presupuestos sociológicos en la implementación de los proyectos y programas de desarrollo en el área de las comunidades indígenas.

Las políticas y programas de desarrollo han solido ignorar o no han tenido en cuenta que las llamadas "*relaciones de género*" tienen en la tradición andina características particulares muy específicas. Este desconocimiento que en una primera fase de proyectos y programas de desarrollo en el medio indígena limitaron y en cierto modo distorsionaron su eficiencia, indujo en un segundo período, desde mediados de la década de los 80, a un malentendido con peores consecuencias, al proyectar sobre la realidad socio-cultural indígena un "*enfoque de género*" o una versión sobre las "*relaciones de género*" propias de la cultura occidental. Lo que en lugar de facilitar los cambios socio-culturales por los que recientemente atraviesa la mujer indígena más bien ha tendido a volverlos más difíciles y conflictivos.

Aunque pocos los conocidos, son sin embargo muy significativos aquellos programas de desarrollo que sin haberse planteado la *cuestión de género*, ni orientarse específicamente hacia las mujeres, tras haber tenido a los hombres como principal y único interlocutor, se abrieron a la participación de las mujeres, por la única razón de que las mismas

19 Sobre equívocos y malentendidos de la participación pueden consultarse J. Sánchez - Parga et al. *Enfoques participativos para el Desarrollo Rural*, CAAP, Quito, 1997.

relaciones de género en dicho sector indígena propiciaban la participación de las mujeres de una forma que no había sido planificada. Y esto mismo puede confirmarse con ejemplos inversos: programas orientados hacia mujeres por su contenido y metodología (salud infantil, conducido por una mujer indígena, un yachac y un médico, implementado en quichua, en lugares y horarios femeninos...), que sin una previa planificación comenzaron a ser compartidos por un número significativo de hombres²⁰.

Aunque no es el caso de desarrollar aquí una *antropología del género* o de las relaciones entre hombre y mujer en la cultura andina, algunas breves consideraciones parecen necesaria en referencia a la problemática de las políticas y programas de desarrollo.

La tradicional cultura andina, y aun en las actuales comunidades indígenas, la dualidad hombre / mujer, *qari/huarmi*, es pensada, representada y vivida con una tal oposición, pero tan estrecha complementaridad y correspondencia, que resulta ya completamente ajena a la cultura "occidental" o "moderna; mientras que en esta es posible hablar o tratar del hombre sin referencia a la mujer y viceversa, esto no ocurre en la cultura andina, donde toda realidad es *qari/huarmi*, y donde la relación sexual o de género aparece como símbolo de la esencia dual, complementaria y relativa o relacional de toda realidad. Mientras que la antropología occidental, aristotélica y tomista, ha pensado el ser en cuanto *uno*, para la ontología andina el ser es siempre *doble*, y lo uno sólo puede ser representado en cuanto *chulla* o defecto de otro, sin contraparte, *soltero* o *desnudo*.

Es esta comprensión de la sociedad indígena, la que por estar ausente en los presupuestos ideológicos de las políticas y programas de desarrollo, hicieron que estos aparecieran o resultaran tan "machistas"

20 Cfr. M. Cifuentes et al. *Medicina Andina: Situaciones y propuestas*, CAAP, Quito, 1992.

o tan poco "feministas", y quizás por eso mismo también adolecieron de tales defectos y limitaciones, al quebrar sin saberlo ni quererlo las relaciones de género, las complementaridades y correspondencias, el qari/huarmi, de la sociedad indígena.

Esta problemática se vuelve más compleja y aún más interesante, si se considera que el esquema qari/huarmi permite una comprensión mucho más acertada conceptualmente y más certera en sus eficacias de la participación, ya que desde las complementaridades e interdependencias expresadas en la relación qari/huarmi no es posible pensar la acción de participar sin compartir, y sólo aquello que es realmente compartido puede ser objeto de participación. Participar sin compartir es despojo, usurpación o exclusión; es la quiebra del esquema qari/huarmi.

Con no poca frecuencia los proyectos de desarrollo y programas sociales con sus "enfoques de género" son parte y efecto de todo un sistema de nuevos procesos y procedimientos, de nuevos modelos asociativos y de relaciones sociales tendientes, a veces sin quererlo, a romper la estrecha complementaridad hombre - mujer en el medio indígena, a separarlos y aislarlos en todo tipo de prácticas, a volverlos más autónomos recíprocamente. Aun reconociendo que la tradicional complementaridad se encuentra ya muy erosionada, no se han encontrado modalidades transicionales o intermedias capaces de garantizar un más coherente y menos traumático pasaje de la excesiva interdependencia a las actuales separaciones y soledades de género.

De otro lado, otra cuestión mal resuelta a costa de los cambios, ha sido aquella que plantea la extraordinaria visibilidad de las diferencias entre hombre y mujer, en una cultura tradicional como la andina, pero que no ha permitido pensar y entender las profundas igualdades entre hombres y mujeres; siendo tan arraigadas estas igualdades como aquellas diferencias. Los procesos de la modernidad tendientes a reducir las diferencias entre lo masculino y lo femenino en la sociedad indí-

gena han comenzado a generar inéditas desigualdades entre ambos sectores.²¹

Tales planteamientos son además obligados para entender la socio – lógica de la misma comunidad andina, puesto que toda la morfología de las relaciones comunales (desde la *minga* hasta el *presta-manos* (“maquita mañachi”), pasando por todas las modalidades de reciprocidades (“randi randi”) y correspondencias), al mismo tiempo que encuentran su matriz en la dual unidad *qari/huarmi*, ésta se halla estrechamente vinculada y condicionada a la reproducción de aquellas. Lo cual significa que las formas comunales de la sociedad andina son tan interiores al binomio *qari/huarmi* como este es interior a aquellas.

Todos estos presupuestos son en términos analíticos decisivos para interpretar la correspondencia y analogía entre los procesos, crisis y cambios que tienen lugar en la comunidad indígena y en las relaciones de género en dicha comunidad. Pero también, como veremos, la crisis del binomio *quari / huarmi* se convierte en el más simbólico dispositivo de la crisis de interculturalidad, que se vive en las comunidades indígenas: las fracturas del reconocimiento e identificación entre hombre y mujer son causa y consecuencia de las fracturas de las mismas relaciones entre culturas, de sus recíprocos reconocimientos e identificaciones.

Los innumerables y muy diversos proyectos y programas de desarrollo, cualesquiera que fueron sus contenidos o sus objetivos, raras veces se preguntaban cual era la contraparte femenina, en qué medida o de qué forma participaban la mujeres o eran compartidos por ellas, o qué contraparte podían tener en ellos. Al no visualizarse tales posibilidades de compartir y participar, tampoco fueron programadas y promovidas las estrategias de la participación femenina. Y también, por es-

21 Cfr. al respecto interesantes aportes sobre esta temática y sobre el hecho de que “en la complementaridad hay igualdad” en Emma Cervone, “Prof. Abelina Morocho Pinguil: entre cantares y cargos”, en *Mujeres contracorriente: Voces de líderes indígenas*, CEPLAES, Quito, 1998: 163-207.

ta razón aún sin pretenderlo, tales proyectos y programas de desarrollo si no marginalizaron a las mujeres, al menos tuvieron resultados marginales o de marginalización entre ellas.

En una segunda fase del desarrollo, en parte para corregir los errores precedentes, y sobre todo en la actualidad, se estaría incurriendo en una torpeza opuesta, pero con los mismos y hasta peores consecuencias, ya que los presupuestos siguen siendo idénticos, pero las condiciones socio-culturales están en procesos de cambios. Un imperativo perverso y hasta doctrinario está restando inteligencia a estos procesos y a la situación de la mujer en ellos.

La “*orientación de género*” y el “*enfoque de género*” se ha vuelto tan explícitos en los programas de desarrollo, que los objetivos han de ser las mujeres y hasta los contenidos deben ser femeninos. Si antes se rompía por defecto la relación de género, porque las mujeres no estaban consideradas, ahora dicha relación se quiebra por exceso, al quedar excluida la participación de los hombres. Pero esto ocurre en momentos en que la mujer indígena se encuentra cada vez más sola y alejada o abandonada de los hombres²².

Una de las líneas de acción que ha tenido peores consecuencias fueron las preocupaciones y dinámicas organizativas, que con una racionalidad mucho más instrumental que sociológica, tendieron a formar asociaciones de mujeres con la finalidad de garantizar o facilitar su participación en tal o cual programa de desarrollo. Así se multiplicaron las organizaciones de mujeres para el manejo de programas de cuyes, animales menores, de huertos artesanías, forestación... La mayoría de

22 Tan sintomático como significativo resulta el discurso recurrente de la mujer indígena, sobre la necesidad de “la unidad de mujeres y hombres para bienestar de las organizaciones de los pueblos indígenas”; “la mujer es el brazo derecho del hombre”; “porque no saber quienes somos es perder el equilibrio de la naturaleza en que siempre ha sido un balance entre lo femenino y masculino la relación entre mujer y hombre” (CONAIE, *Memorias de las Jornadas del Foro de la mujer indígena del Ecuador*, CONAIE – INFPA, Quito, 1994: 50, 64, 117).

estas organizaciones tuvieron una vida tan efímera y frustrante como rápido fue el fracaso de los programas que estaban destinadas a sustentar.

Lo que tales proyectos no se plantearon fue su propia participación en las reales condiciones y estrategias de las mujeres indígenas, ni tampoco llegaron a diagnosticar que posibles procesos organizativos podrían no sólo mejorar tales estrategias sino sobre todo su interdependencia y complementaridad con las de los hombres al interior de las dinámicas familiares y comunales más compartidas.

La ruptura de las relaciones de género al interior del esquema qari/huarmi, que sin saberlo ni pretenderlo provocaron muchos proyectos y programas de desarrollo exclusivamente dirigidos hacia las mujeres, tiene consecuencias aún más negativas en determinadas circunstancias y zonas indígenas, donde otros factores de la modernización, del cambio, y sobre todo del empobrecimiento están acentuando la brusca y brutal quiebra en la relación qari/huarmi.

La masiva deserción de los hombres migrantes con el consiguiente envejecimiento de la población masculina que queda en las comunidades, unido esto a una reducción de la presencia infantil, en parte debida a la relativa reducción de la natalidad pero también en parte a causa de la más reciente y cada vez más precoz migración de los niños, todo esto ha hecho que las mujeres indígenas hayan iniciado una experiencia de soledad al interior de sus propias familias y comunidades, cuyos efectos no son fáciles de percibir, aunque no dejen de manifestarse en las biografías más actuales de no pocas mujeres indígenas.

Mientras que por su tradición cultural sólo se pensaban, se vivían y realizaban en cuanto mujeres en la relación qari/huarmi, precisamente en cuanto esposas y madres, al entrar en crisis estos dos referentes de identificación, y al no haber dispuesto o encontrado otros sustitutos, ni siquiera compensatorios, muchas mujeres indígenas atraviesan profundas crisis de identidad y silenciosas tragedias de vida, por las cuales parecen haber pasado de largo muchos programas de de-

sarrollo con “*enfoque de género*”. En otros casos, intentos feministas por sustituir referentes de identificación de las mujeres indígenas o simplemente de mujeres de sectores populares ignorando o invadiendo sus procesos de identidad han tenido consecuencias contraproducentes²³.

Desconociendo las interdependencias que constituían y regulaban internamente el binomio qari/huarmi en la sociedad indígena, los programas de desarrollo tampoco entendieron las profundas transformaciones a las que se encuentran sujetas dichas relaciones hombre/mujer por efecto de los mismos cambios operados en la comunidad indígena y de la creciente influencia de los factores de la modernidad. Después de todo, la dual unidad qari/huarmi no ha sido más que el símbolo y el exponente de todas las otras interdependencias, complementariedades y reciprocidades que organizan la comunidad indígena en su conjunto, le confieren cohesión y dinamizan tanto sus relaciones y circulaciones internas como sus resistencias exteriores.

Por tal razón no cabe pensar la crisis del binomio qari/huarmi, y la incidencia que en tal crisis pudieran tener no pocos programas de desarrollo, al margen de esa otra (esa misma) crisis comunal (de “*comunalidad*” para ser más exactos) de la comunidad indígena. Ya que la progresiva disolución de los vínculos, de las redes de intercambio y de solidaridades en dicha comunidad han sido simultáneamente causa y efecto del deterioro de los tradicionales vínculos, que con sus tensiones reprodujeron las interdependencias de género.

El hecho de desconocer que la *socio – lógica* (o lógicas-sociales) que organizan y regulan una “*sociedad comunal*” (tradicional) son diferentes de las que organizan y rigen una “*sociedad societal*” (moderna)

23 SENDAS, una ONG con un trabajo muy inteligente con sectores femeninos entre el capital de sus experiencias tiene el caso de un grupo de mujeres del suburbio de Cuenca, que frente a un programa de control de natalidad reaccionaron violentamente, protestando que “nos quieren quitar lo único que sabemos hacer, lo mejor que sabemos hacer”

ha inducido con frecuencia a muchos programas de desarrollo a descuidar las estrechas articulaciones que mantienen no sólo la pareja qari/huarmi sino también esta con la familia (y el ayllu) y la familia con la comuna: todas estas articulaciones son homogéneas, puesto que aseguran la circulación de las mismas acciones y procesos entre las distintas realidades sociales (género, familia, ayllu, comuna). De ahí que no se puede intervenir en una de estas realidades sociales sin que las otras condicionen o sean afectadas por tales intervenciones.

Sobre todo para las mujeres, el problema ha consistido en que ni la comunidad indígena ni mucho menos los programas de desarrollo en general fueron capaces de garantizar el más mínimo seguimiento y apoyo a estos cambios, tratando de proporcionar nuevas formas de autonomía y nuevas autosuficiencias de diversa índole, que compensaran la ruptura de las tradicionales interdependencias.

Ninguna experiencia refleja mejor la situación dramática más generalizada de las mujeres indígenas, que su reacción frente a esas pocas de sus compañeras que han encontrado en la profesionalización a través del estudio o en una emprendedora carrera en el comercio, "en el negocio", una autonomía y una nueva forma de realizarse. No se trata tan sólo de "las de letra", que por haber estudiado han adquirido un nuevo estatuto o reconocimiento al interior de sus familias, parentela y comunidad; se trata más precisamente de las "machonas", término en apariencia despectivo pero densamente cargado también de envidia, con el que se designa a las mujeres que habrían pasado la edad de tener hijos y de casarse. No se puede dejar de interpretar este fenómeno sin recordar esas hasta hace poco inaudibles confidencias de mujeres indígenas que empiezan a confesar "tengo miedo de casarme".

Por lo que se refiere a los defectos y errores cometidos en la implementación de programas de desarrollo en el medio indígena, si estos afectaron de manera particular a los sectores de mujeres ha sido porque tales grupos precisamente por sus características particulares, han resultado menos fáciles de conceptualizar y de más difícil intervención. Eran menos visibles los procesos a los que estaban sujetas las mu-

jeros, y más inciertos los recursos que pudieran capacitar sus actuaciones. A diferencia de los hombres, Cabildos de las comunidades y organizaciones indígenas, que más fácilmente se convirtieron en interlocutores de cualquier proyecto de desarrollo.

Quizás porque en algunas regiones ya casi no quedan hombres en las comunidades indígenas, todos ellos volcados a la migración, o porque es necesario compensar olvidos y fracasos anteriores, se ha tendido a una creciente feminización de los nuevos programas de desarrollo. Pero así como en un primer período los programas de desarrollo no consideraron en su *metodología* (demasiado preocupados por la *participación* en ellos de los destinatarios con mejores disposiciones) las formas y procedimientos por los cuales hombres y mujeres podrían *compartir* los procesos de desarrollo, en este último período los programas y proyectos definieron también sus específicos contenidos en razón de sus específicos destinatarios, como si el desarrollo de las mujeres pudiera tener lugar sin ser compartido por el de los varones y al margen de un desarrollo colectivo, de la familia en su conjunto y de toda la comunidad. Otra cosa muy diferente hubiera sido plantear una capacitación de los sectores femeninos (cualquiera que fuera la dotación de recursos que contribuyera a esta capacitación) con la finalidad de mejorar sus condiciones para *compartir y participar* en los proyectos de desarrollo.

Constituye un inicial impedimento considerar los sectores femeninos en cuanto (reales o posibles) participantes en un determinado programa de desarrollo (contrapartes, por ejemplo, de un programa de cuyes o de huertos), como si las mujeres no fueran sujetos de otros procesos socio-económicos y culturales, y no participaran como actores de ellos o no compartieran de una forma propia procesos comunes con los sectores masculinos.

Una segunda consideración, que se deduce de la precedente, es de orden sociológico, y consiste en el intento de pensar los sectores de mujeres como *actores sin escenarios*, sin tener en cuenta el complejo sistema condiciones socio-económicas, políticas y culturales, que a la vez que limitan identifican las reales y posibles actuaciones de las mujeres.

Este presupuesto es decisivo para definir cualquier intervención tendiente a desarrollar o cambiar tales condiciones de los sectores femeninos y las actuaciones de las mujeres en ellos.

Muchos de los programas de desarrollo y el conjunto de actividades que integran una "orientación de género", dirigidos hacia grupos femeninos, resultan ineficaces o no logran más que efectos limitados, y en el peor de los casos contraproducentes, por dos razones: a) porque su eficacia en el desempeño de los actores está condicionada a una previa o simultánea modificación del escenario; es decir, de las condiciones socio-culturales para la eficaz actuación de aquellos; b) porque se requiere una determinada capacitación de los actores, con los particulares recursos requeridos para ella, con la finalidad de que puedan actuar modificando el escenario de sus actuaciones o condiciones socio culturales que definen sus estrategias.

Un caso muy ilustrativo ha tenido lugar en la región. Fue necesario un cambio en las condiciones educativas (ampliación de la cobertura escolar, aumento de los niveles de la instrucción escolar, mayor acceso a la enseñanza secundaria e incluso promoción universitaria, diversificación educativa y económica de la oferta escolar), para que un número creciente de mujeres con porcentajes cada vez mayores que los hombres, encontrarán en el magisterio una realización profesional y una nueva identidad femenina.

Otro ejemplo así mismo significativo responde a un paradigma análogo de análisis y de método. No pocos programas de salud en el medio indígena enfrentaron la falta de iniciativa o el exceso de indecisión de las madres para adoptar medidas sobre la salud y aun sobre la vida de sus hijos pequeños. Esta situación y comportamiento femeninos se modifica, cuando las mujeres comienzan a disponer de dinero propio o tienen una mayor disponibilidad del dinero familiar; también entonces empiezan a tomar iniciativas y decisiones de salud, por ejemplo la hospitalización de un hijo, que implican costos monetarios.

Resumiendo su actuación en los proyectos de desarrollo, si *más que participar hubiera compartido*, la mujer indígena en la actualidad se

encontraría más obligada y preparada para adoptar formas cada vez más autónoma de participación y cada vez menos compartidas con los hombres (padres, hijos, esposos y hermanos), pero esto supondría: a) nuevos, más o mejores recursos, para su capacitación (instrucción, recursos monetarios, diversificación de actividades económicas y productivas...); b) la modificación de algunos de sus escenarios o condiciones de vida, (descenso de la natalidad, aplazamiento de la edad conyugal, mayor movilidad socio-espacial, acceso a funciones públicas...), para hacer más eficientes sus actuaciones en ellos.

El arriesgado desafío que actualmente, quizás como nunca antes, enfrentan los proyectos y programas de desarrollo, que se implementan en las comunidades indígenas, consiste en la manera de tratar precisamente la cuestión de género, teniendo en cuenta la grave problemática que la afecta, y en razón de los tiempos mixtos por los que atraviesa la ecuación qari/huarmi. Se trata de saber: a) cómo, en qué medida y circunstancias es necesario tener en cuenta y hasta seguir apoyando las resistencias o residuos de esta tradicional forma de relación qari/huarmi, que ha articulado un determinado modelo familiar y de comunidad, pero que actualmente se encontraría en crisis; b) si más bien hay que pensar y apoyar un modelo de transición de las estrechas interdependencias del qari/huarmi hacia una mayor autonomía entre las relaciones de hombre y mujer, evitando los recíprocos abandonos, las orfandades (masculinas) y soledades (femeninas) de género.

Capítulo IV

DE LA VIOLENCIA DOMESTICA A LA VIOLENCIA COMUNAL

Cada sociedad y cultura posee sus formas propias de violencia, las cuales sólo pueden ser comprendidas y explicadas desde la sociedad y cultura que las produce. No es el caso de tratar aquí las particulares características de la violencia en la socio-cultura andina y aquellos rasgos más arraigados en sus tradicionales imaginarios, comportamientos e instituciones, ni tampoco la específica "violencia de género", que también parece haber caracterizado las relaciones matrimoniales en las comunidades indígenas de la sierra andina. Nos interesa más bien aquí identificar lo que hemos conceptualizado como la "*nueva violencia*", la cual en vez de limitarse a regir las relaciones de género, el teorema qari / huarmi, se ha extendido al resto de las relaciones familiares repercutiendo en nuevas formas de "*violencia comunal*".

No es que la violencia sea nueva en la comunidad y familia indígenas; lo nuevo son las modalidades que adopta en la actualidad, las que corresponden a las transformaciones sufridas tanto por parte de las relaciones familiares y comunales como por las recíprocas relaciones entre familia y comunidad.

Obliga a precisar el análisis no tanto en la misma violencia cuanto en sus cambios el hecho de que en la región estudiada el fenómeno de la violencia ha llamado la atención de quienes ya en décadas anteriores habían realizado investigaciones en dicha zona. De esta tradición de violencia se han hipotetizado explicaciones muy diversas: desde la demográfica o densidad poblacional y una aglomeración relativamente alta del hábitat en sus comunidades, hasta los modelos de explotación hacendaria dominantes en la zona. Si ninguna de estas razones pa-

rece suficientemente justificada, habría que considerar que dicho clima de violencia se reprodujo incluso a pesar de una intensa actividad religiosa en la zona a cargo de la Misión Salesiana, y de una no menos intensa presencia de instituciones y organismos de desarrollo con sus programas y proyectos sociales.

Tratando sobre el "legado cultural de la violencia" Weismantel (p. 106ss) se refiere a las relaciones de dominación del régimen hacendario; y aunque sin precisar las particularidades de esta violencia de Zumbahua, que no es comparable con otras regiones indígenas de la Sierra de similar historia, se refiere a las nuevas morfologías de una conflictividad más reciente, resultado de las transformaciones socio-económicas y de lo que llama "semiproletarización".

El más verosímil de los argumentos aducidos para explicar la larga tradición de violencia se refiere a un *defecto de politización* de la violencia, que al no haberse traducido en formas y procedimientos políticos (vinculaciones con partidos, sindicatos, cooperativas, y otras estrategias que protagonizaron las reformas agrarias) se internalizó la violencia y se volvió más endógena; a diferencia de otras regiones indígenas de la Sierra, donde la violencia tuvo una dirección más externa²⁴.

Los datos disponibles en las Tenencias Políticas parroquiales, y en la Jefatura de Latacunga dan cuenta de cómo una trama de violencias se teje entre los diferentes espacios sociales: familiares y entre ayllus, al interior de la comuna y entre comunas, entre las comunidades y con el centro parroquial, la que involucra indígenas de la zona con las periferias urbanas, ya que es cada vez más frecuente el envío de boletas de captura o denuncias por actos delictivos y violentos cometidos en Latacunga y Pujilí, Saquisilí o centros urbanos del subtrópico.

24 Esta razón explicaría la diferencia entre la zona de Pujilí / Zumbahua y otras regiones de la Sierra en Chimborazo o Cayambe, donde la lucha por la tierra y la organización política, sindical y cooperativa confirieron a la violencia una orientación más externa y menos faccionalista.

Se trata también de una violencia que circula atravesando otras microfísicas sociales menos visible pero no menos intensa como la escuela y el mercado. En este último caso ya no es el tradicional gesto del "arranche" (despojo de la mercancía previo a la negociación de su precio por parte del comprador) sino de transacciones cada vez más impersonales, más coercitivas, calculadas y dominadas por el rigor del mercado.

Los "cismas sociales" de los que habla Weismantel (p. 5) se refieren a una quiebra de los vínculos generacionales (viejos, adultos, adolescentes), de género entre hombres y mujeres, económicos entre ricos y pobres, étnica entre indígenas y blanco mestizos. La ruptura generalizada de estos lazos de sociabilidad ilustra una crisis comunal, donde las continuidades y mediaciones, las complementariedades y correspondencias, las interdependencias e intercambios, lejos de reproducir un orden se han convertido en productores de desorden.

Un primer síntoma de la *nueva violencia* familiar y comunal es su toma de conciencia por parte de la misma población, y su más generalizada interpretación como consecuencia más o menos directa del fenómeno migratorio, y de las "malas costumbres", que los jóvenes migrantes traen de la ciudad²⁵. Uno de los testimonios en este sentido fue registrado en la comunidad de Saraucsha (parroquia de Zumabahua): "los jóvenes salen a trabajar y al retorno traen costumbres desconocidas e ideologías distintas de la comunidad, y causan conflicto social, no respetan a los mayores y se dedican al alcoholismo y a pelear" (1998).

Es muy insistente en boca de las mujeres este reproche a los hombres sobre sus comportamientos agresivos ligados a "nuevas costumbres", "modas de la ciudad", "querer cambiar y ser diferentes", a su "cultura contraria a nuestras tradiciones"... ya que es precisamente es-

25 Prueba de esto es que en los últimos tres años, de 1997 a 1999, ocho de las monografías (12%) que los maestros del Sistema Educativo Intercultural de Cotopaxi deben elaborar al final de sus estudios tratan sobre la violencia; y de estas ocho monografías son autoras mujeres.

te efecto de aculturación, que el joven migrante enfatiza en su comunidad, para demostrar y resaltar que ha cambiado y que es diferente, lo que las mujeres resienten con mayor violencia, puesto que traduce la medida de un distanciamiento creciente entre los migrantes y mujeres indígenas.

Pero esto no impide que las mismas mujeres no perciban la otra causa de la violencia que los hombres migrantes trasladan a las comunidades y a sus propias familias: "los jóvenes migrantes son explotados por los mestizos de la ciudad, porque les dan un trabajo con salario bajo, cuando regresan a su comuna se portan agresivos, orgullosos..." (Comunidad de Guayama, 1999). Que las condiciones laborales y salariales del campesino indígena migrante se hayan degradado en la última década es una consecuencia del deterioro socio-económico que de manera generalizada afectó a los sectores más empobrecidos, pero que esta situación se viva con mayor violencia se debe a que hoy dicha migración es todavía más forzada, más larga y su término (el regreso a la comunidad) parece más incierto y no sólo económicamente sino sobre todo como reinserción socio-cultural.

Por otro lado, no hay que olvidar que la nueva generación de migrantes es ya una generación sin padres, hijos de padres de larga migración, que desde niños hasta la adolescencia no han tenido en la familia más que la presencia de la madre. Esta identificación con la madre, que en nada ha beneficiado a las madres y mucho ha perjudicado a los hijos, cuya orfandad simbólica en ausencia del padre se ha traducido en una creciente agresividad no sólo contra la imagen paterna sino contra todo símbolo de autoridad.

El *pandillismo* o reagrupamientos juveniles y de adolescentes, que se movilizan y actúan con un mayor o menor grado de "anomia" y comportamientos violentos, *pandillajes*, es un fenómeno relativamente nuevo, desde algo más la última década, en el medio de las comunidades indígenas, y que sólo puede ser entendido como efecto de una ausencia de padre, símbolo de la autoridad y del vínculo familia / comu-

nal: lo que en etnología y psicoanálisis ha significado la formación de la horda entre hermanos a partir de la muerte del padre²⁶.

Por ello, toda esta violencia generada desde la migración vuelve muy agresivas también las relaciones del migrante con su comunidad de origen: "cometen muchos robos y hacen problemas y rechazo de su cultura... ocasionan problemas dentro de la comunidad al embriagarse en crear conflictos entre si" (Angamarca, 1998).

Un fenómeno nuevo es el aumento y diversificación de los robos (dinero, animales, productos almacenados, herramientas, electrodomésticos, ropa, mercancías en tiendas...), que el robo se realice entre comunidades vecinas (cuando antes los ladrones siempre eran extraños) y cada vez con mayor frecuencia entre comuneros de la misma comunidad. Después de las peleas o "conflictos de palabra y obra", el robo responde al mayor número de denuncias registradas en el archivo de las Tenencias políticas de la zona. Se ha vuelto tan generalizado el robo que ha producido un clima de densa desconfianza al interior de las comunidades, y un hábito de la denuncia: cuando se comete cualquier robo siempre hay sospechosos a los que se denuncia, aun cuando no haya pruebas suficientes y mucho menos testigos. Poco importa que después los procedimientos judiciales no prosperen, la ausencia y eventual prisión de los sospechosos hará que las familias implicadas queden definitivamente enemistadas²⁷.

26 Cl. Levi - Strauss se refiere a este gran aporte de Freud para la interpretación de este mito originario, a partir de su obra *Totem y Tabu*: cfr. *La poterie jalouse*, Plon, Paris, 1985: 250ss. Es importante notar que en el medio cultural de las sociedades andinas "taita" no significa sólo el padre y / o progenitor sino también los adultos y autoridades de la comunidad.

27 El 5 de mayo del 2000 durante casi todo el día se congregaron en la Tenencia política de Zumbahua unas cincuenta personas pertenecientes a las familias de dos acusados de haber robado un costal de papas y una hazada y a la familia denunciante con sus respectivos parientes. Sólo la boleta de captura costó 200.000 s/; el traslado a Latacunga se estimó en unos 300.000. s/; iniciar el tratamiento judicial cuesta 1.500.000 s/. La totalidad de este costo sería tres veces superior al robo. Al cabo de 48 horas los acusados fueron puestos en libertad por falta de pruebas. De otro lado, tampoco una familia campesina puede dejar impune ante un robo como este o quedar sin una reacción disuasoria.

Esta atmósfera de desconfianza y agresividad más o menos latente es tan propicia para amplificar y recrudecer los conflictos, que se ha desarrollado todo un procedimiento para intentar detener su escalada y el aumento de tensiones y violencias, tanto comunales como familiares. Se trata de las "actas" o "acuerdos" de "acuerdo", de "mutuo respeto", de "arreglo", de "juzgamiento", cuyos registros en la Tenencia política durante sobre todo la última mitad de la década pasada alcanzan un promedio de cinco mensuales.

El objeto de tales "actas", firmadas por las partes en litigio, testigos y el mismo Teniente Político, es siempre un "disgusto" de palabra y/o obra, en el que pueden registrarse heridas más o menos graves, robos, destrucción de bienes, homicidios sin culpa, denuncias... Las contrapartes en litigio se comprometen a no volver a "disgustar", "al primero que vuelva a disgustar", a no pelearse o entablar cualquier otro conflicto, bajo pena de una multa, que puede oscilar entre 1 millón de sucres, hace cuatro años, hasta 10 millones desde hace dos años. Tales actas pueden mediar desde conflictos entre comuneros de la misma u otra comuna, hasta conflictos familiares, entre esposos, padres e hijos y hermanos²⁸. La casuística de la conflictividad familiar es tan variada como atípica: desde la agresión a una hermana con heridas hasta cárcel a causa de un préstamo de 3 millones s/., pasando la referida a la agresión entre esposos en las más diversas circunstancias.

La cantidad de "actas" de este género refleja además la variada morfología del conflicto intra / étnico: una "acta de arreglo" de 1999 trata de resolver una disputa por pérdida de ganado desde hacía 10 años entre dos familias de la misma comunidad de Yanallpa; otra de 1998 entre esposos se refiere a "problemas de insulto, maltrato psicoló-

28 En un acta de 1997, dos esposos de la comuna de Cushca, por causa de celos e infidelidades, agresiones y heridas, establecen un compromiso de "vivir en paz" y "la otra se compromete a no estar entretenida con él". En el mismo año y comunidad, en una "acta" de género muy frecuente se recoge el compromiso del "regreso de los cónyuges que vivieron separados y vuelven a unirse".

gico y físico”; en el mismo año y entre vecinos de la comunidad de Talatag, el acta tiene por objeto una denuncia anterior por brujería (“yana pisada”), y en ella se encuentra la más elevada sanción estipulada: 10 millones²⁹. En otros casos el acta registra el desembolso de una indemnización por algún daño con la finalidad de que no haya ulteriores reclamaciones: por tratarse de un accidente de tránsito, gastos hospitalarios por heridas de pelea.

Otro género de registros, que se presenta cada vez con mayor frecuencia, son las “actas de convenio” entre familias “para no volver a abusar de la señorita”, y también de los disgustos y peleas entre mujeres. Esta agresión y conflictividad femeninas, raras hace dos décadas, pueden alcanzar un alto grado de tensión y gravedad. En un “acta” de 1999 además de 3 millones s/. se pide prisión de 7 días en caso de reincidencia de alguna de las partes las litigantes.

Algunas de estas “actas” hacen referencia a conflictos de género, donde alguno de los contendientes, con más frecuencia el hombre, recurre al “*liquido monitor*”, un agroquímico usado como veneno en la mayor parte de los casos de suicidio o intento de suicidio en la zona. En los últimos años se ha estimado un promedio de 2 suicidios y de 3 intentos de suicidio anuales en la zona. Algunos de estos, que tuvieron lugar en un contexto de litigio, aparecen registrados en las actas de la Tenencia política bajo la fórmula “se salvó en el hospital”.

Otra tipología de registros en las Tenencias Políticas contienen denuncias, que abarcan una variada gama de delitos y conflictos. El principal objeto de denuncia por orden de frecuencia es el robo: robos dentro de la misma comunidad, entre parientes, “entre hermanos”

29 El registro de esta información sobre brujería es excepcional, y sólo atribuible al secretario de la Tenencia política en ausencia del Teniente, quien con toda probabilidad, no hubiera registrado tal caso. La brujería en la zona, sobre todo la “negra” (*yana*), es uno de los fenómenos más reveladores de una violencia oculta, silenciosa y difusa, pero muy densa e intensa, y que tiende a sustraerse a las instancias religiosas de la iglesia, y a las oficiales de la administración pública.

(cuando se realizó al interior del grupo evangélico); pero a veces se trata de robos cometidos en el centro parroquial, en Zumbahua, o en Latacunga o Pujilí, de donde llegan las denuncias y orden de captura de comuneros.

El segundo objeto de denuncia por orden de frecuencia son las agresiones físicas con heridas o con destrucción de bienes; con uso de arma blanca y de fuego, piedras y palos. Mientras que muchas de estas denuncias por agresión física están acompañadas de agresión verbal, en no pocos casos se registran denuncias por insulto y "de palabra". La violencia de las peleas y de las agresiones físicas se expresa en el hecho de que la casi totalidad de homicidios que se cometen en la zona, estimados en un promedio de dos al año, son resultado de peleas; siendo escasos los homicidios (unos cuatro en los diez últimos) perpetrados fuera de un contexto de pelea.

Además de las nuevas características que presenta la violencia en la zona (mayor frecuencia, mayor intensidad, diversificación en sus formas y contenidos, mayor *internalización* dentro de las comunas y de las familias, y una mayor *feminización*, como veremos) quizás el fenómeno más nuevo, que más inquieta también, y que en parte explica la evolución de la violencia en la zona, es que la violencia aparezca protagonizada por *pandillas*. De hecho son las pandillas de jóvenes las que aparecen como culpables de los peores conflictos y causas de violencia, y se convierten en un peligro mayor cuando se enfrentan entre ellas. Mientras que los otros conflictos y formas de delincuencia y criminalidad, incluso a pesar de la gravedad de muchos de ellos, la mayor parte siguen siendo sujeto a denuncias y actas de resolución, el conflicto y delincuencia de las pandillas, no se encuentra registrada en la Tenencia política. Se convierten en objeto directo de la acción policial y judicial.

Aunque el tema mereciera por sí solo un tratamiento y estudio particulares, los cambios ocurridos en el sector infantil han sido demasiado importantes como para no aludir a ellos con un breve comentario. La mayor parte de los niños indígenas de las comunidades de la zona han crecido con una ausencia casi total de padre y también de her-

manos mayores. Tales orfandades, que pueden tener efectos muy serios en cualquier tipo de sociedad o grupo social, en el caso de la comunidad indígena presenta consecuencias más graves, ya que el tradicional modelo de socialización primaria del niño se cifra fundamentalmente en la observación e imitación, lo que da lugar a fuertes identificaciones con la figura e imágenes paternas; identificaciones poco mediatizadas por la palabra y cargadas por ello de un alto componente valorativo y efectivo. En este proceso de socialización tan "familiarista", la ausencia de padre tiende a generar un vacío traumático, sobre todo porque tampoco hay otros hombres adultos de la familia, que desempeñen la función de *taita*, símbolo de la autoridad, del padre no necesariamente progenitor. Esta situación explicará los fenómenos de anomia que se manifiestan entre los adolescentes indígenas, y la agresividad contra la propia sociedad comunal como reacción a tales frustraciones³⁰.

Sin referentes de identificación infantil, que en los procesos de socialización primaria (sobre todo en base a las imitaciones paternas) les permitieran una producción de fidelidades, la juventud indígena no dispone ya de lugares de fijación de su pertenencia. Carentes de un vínculo de una adscripción familiar y comunal, e incapaces de un desarrollo individualista de su personalidad propio de la sociedad moderna, estos jóvenes migrantes encuentran en la pandilla una compensación a la falta de otras fidelidades y solidaridades o pertenencias, al mismo tiempo que hace de ella un instrumento de agresión tanto como de complicidad. Y no es casual que sean sobre todo las mujeres, quienes perciben el fenómeno pandillero de los jóvenes como organismo de distanciamiento y de ruptura de las relaciones de género. Aunque la pandilla se constituye al margen de la familia y en contra de la comunidad sus efectos más hostiles repercuten en las mujeres.

30 En un estudio anterior ya citado (J. Sánchez - Parga, 1988) hemos estudiado esta particularidad de la socialización infantil indígena en relación con el modelo de aprendizaje.

El pandillismo es un fenómeno inherente a las violencias adolescentes, y se explica en razón de los factores que caracterizan este tipo específico de violencia juvenil; sin embargo dicho fenómeno no tiene los mismos efectos ni explicaciones en la sociedad urbana que en la comunidad indígena³¹. Por eso el pandillismo de los jóvenes indígenas migrantes no se presenta ajeno, todo lo contrario, a lo que conceptualizaremos como “*descomunización de la comunidad*”.

Las transformaciones de la violencia que han sido analizadas no son ajenas a los cambios ocurridos en las familias y comunidades indígenas, las cuales al mismo tiempo que han dejado de producir muchas de dichas formas de violencia, han perdido capacidad para intervenir en ellas, resolver los factores de su conflictividad y tratar sus efectos.

Al margen del carácter ideológico, que siempre posee cualquier *externalización* de un fenómeno por parte del grupo social que lo produce, una queja y convicción generalizadas en toda la zona, y que aparece en estudios, trabajos y registros de información diversa, coinciden en culpar a la migración, migrantes y pandillas de toda la violencia y delincuencia en la zona. El percibir y vivir esta violencia como efecto de factores externos, la población indígena ha generado una conciencia de impotencia y resignación respecto de este fenómeno.

Esta situación no es ajena a otro fenómeno relacionado con lo que se constataba más arriba. Con la nueva reforma judicial, los Tenientes políticos parroquiales han dejado de ser jueces de 1ª instancia para actuar sólo como “jueces de paz” o de instrucción. Esto ha dado lugar a que la mayor parte de las denuncias criminales o delincuenciales se tramiten directamente en los juzgados, y sean cada vez menos las registradas en los archivos de las Tenencias políticas. Pero en cambio, el recurso al Teniente político se ha vuelto cada vez más frecuente para la mediación de conflictos, de violencias familiares y domésticas o comunales, y para formalizar compromisos personales, iniciativas o decisio-

31 Cfr. J. Sánchez - Parga, “Identidades y violencias adolescentes”, en *Memorias del I Congreso Ecuatoriano de Antropología*, PUCE / MARCA, Quito, 1998.

nes de orden más bien moral que judicial, como son todas las actas de arreglos, acuerdos, transacciones, compromisos, pacificación y resolución de conflictos.

Ahora bien, esta nueva situación pone de manifiesto la transferencia hacia el organismo de la Tenencia política de aquellas competencias y desempeños que hace más de una década ejercían o bien los familiares, las parentelas o bien los Cabildos. Los "arreglos de disgustos" (que a veces comportaban desde consolar víctimas hasta castigar culpables) exigían la participación de los Cabildos con la mediación de las familias, cuando estas no habían sido capaces de resolver el conflicto, o cuando incluso resuelto era sometido a una sanción superior por parte del Cabildo. Si en la actualidad ni las familias ni los Cabildos son ya capaces de actuar como instancias de pacificación se debe en gran parte a que la violencia familiar y comunal ha ido despojando no sólo de iniciativas sino incluso de competencia moral a ambas instancias de conciliación y de control de la conflictividad.

Que los Cabildos hayan ido perdiendo este tipo de competencias y responsabilidades, que lo articulaban muy estrechamente a las relaciones familiares, manteniendo un flujo de comunicación entre la comunidad y los ámbitos del parentesco, debilita mucho dicho organismo de autoridad y de gobierno tradicional. Debilitamiento este tanto más grave cuanto que, tampoco son ya los Cabildos sino las directivas de las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) parroquiales y/o cantonales los interlocutores de los proyectos de desarrollo y administradores de sus programas sociales.

No sólo esto. Al perder autoridad hacia el interior de las comunidades y capacidad de gestión hacia las relaciones exteriores a la comunidad, el Cabildo deja de ser un organismo que se mantenía en cierto modo exento del conflicto, para quedar sus miembros atrapados en las intrigas comunales. Este caso no sería más que una muestra de cómo la violencia de las comunidades es capaz de instrumentalizar cualquier otro organismo o institución.

En la parroquia de Chugchilán ocurrió un caso en el que la misma Iglesia se vio involucrada, probando el grado de intriga que puede alcanzar la conflictividad. Los curas no hacen matrimonio sin una previa preparación de los cónyuges, lo que de alguna manera impide situaciones de anomalías o infracción (casados que se vuelven a casar sin previo divorcio, casamiento de menores obligados o sin permiso de los padres...). En una ocasión el cura fue raptado y su liberación condicionada a que case una pareja de jóvenes. Se trataba de legitimar una situación ilegal. Cuando poco después la pareja se vio forzada a la separación, el cura fue culpado.

Otro caso de instrumentalización del conflicto tuvo por objeto un proyecto de desarrollo: el ex/presidente del Cabildo acusa públicamente al presidente de robarse fondos del proyecto. Ante la insistencia de las denuncias, se realiza una auditoría, sin que pueda probarse el robo. Las acusaciones prosiguen hasta que un día el denunciante muere misteriosamente asesinado. Ante cualquier iniciativa judicial o policial un acuerdo unánime recomienda esperar seis meses, argumentando que "entonces se sabrá lo que pasó", pero cuando los arreglos secretos harán innecesarias tales intervenciones: el presidente junto con la presidencia del Cabildo había también heredado la amante del ex / presidente, una "segundera", lo que provocó el disgusto de este contra aquel, las falsas acusaciones y también su muerte.

Esta fuerza que tienen el conflicto y la violencia en la zona para instrumentalizarse en cualquier tipo de institucionalidad, ha constituido en parte uno de los factores de fracaso del desarrollo. Siendo una de las zonas del país, donde coincidió un mayor número de organismos y de proyectos de desarrollo durante la década de los 80 e inicios de los 90, en los últimos años se ha operado en ella una suerte de deserción masiva, quedando actualmente abandonada³². Prescindiendo de otras

32 En la actualidad sólo el CAAP, la Misión Salesiana y el organismo de voluntariado italiano Matto Grosso son las únicas instituciones que tienen una presencia y trabajo en desarrollo productivo o social de la zona.

razones de orden más intrínseco a las condiciones y actuaciones de un posible desarrollo, tanto los conflictos que surgieron con las instituciones como con la gestión o implementación de los proyectos, y sobre todo el "faccionalismo" interno a la población de las comunidades hicieron de toda el área del Quilotoa una de las zonas más difíciles y refractarias a cualquier tipo de intervención en ella.

Con la nueva reforma político administrativa, que dará lugar a la creación de las *Juntas parroquiales* elegidas por votación, aunque ya existían en muchos lugares como "juntas pro mejoras", un nuevo poder político y de gestión podría debilitar mucho más el órgano de los Cabildos, que seguirán siendo anualmente electos, pero que en la práctica no dejarán de perder casi toda su jurisdicción, competencia y legitimidad ante las mismas comunidades, pero también ante los organismos exteriores públicos o privados.

El análisis de los datos e informaciones recogidos sobre la violencia familiar y comunal en la región del Quilotoa han puesto de manifiesto que no se trata de una mayor violencia ni tampoco de una simple intensificación de ella, sino de nuevas formas de violencia, cuyas características y sentido hacen referencia a la ruptura de los vínculos familiares y comunales en la región, consecuencia de las transformaciones socio - económicas y culturales, que han tenido lugar, sobre todo, durante la última década. Es la fractura y el desgarramiento de tales vínculos los que generan una nueva morfología de violencias en las familias y las comunas. Dichos vínculos se fracturan y quiebran por efecto de factores internos tanto como externos: adhesiones e interdependencias familiares, de parentesco y comunales que se vuelven disfuncionales, al impedir iniciativas, estrategias y dinámicas orientadas a una creciente autonomía y a individualismos cada vez más particularistas; y por su parte, estos mismos procesos de mayor privatización e individualización, no se logran sino por medio de violencias y transgresiones más o menos materiales o simbólicas contra las adhesiones, las normas y solidaridades más tradicionales.

Esto mismo impide que se puedan explicar las violencias comunales, el conjunto de agresiones y transgresiones contra el ordenamien-

to comunal, principalmente atribuidas a los jóvenes, como consecuencia de las violencias familiares, ni tampoco se deban explicar éstas en cuanto agresiones y transgresiones al ordenamiento y relaciones domésticos como una simple internalización de las violencias comunales; hay que atribuir tales formas de violencia a un desgarramiento del tejido social en su conjunto que repercute y manifiesta en ambos ámbitos.

El análisis de este fenómeno en la microfísica social de las familias y comunidades indígenas periféricas al Quilotoa permite visualizar lo que al nivel macrosociológico resulta menos evidente: que es la misma sociedad con sus rupturas y exclusiones la que realmente genera violencia desde su interior, y que las víctimas de esta violencia pueden fácilmente convertirse en victimarios dentro de esa misma sociedad. Mientras que la relación violenta entre la producción de víctimas y victimarios sólo puede ser pensada y teóricamente construida al nivel de la sociedad global, en la microfísica social de las familias y comunidades de una determinada región, esta relación de violencia entre víctima y victimarios es más directa e inmediata y por ello mismo resulta más perceptible.

Que la desintegración de la comunidad indígena repercuta de manera más directa y en cierto modo más violenta en la misma desintegración de la familia que en el caso de la sociedad moderna, mestiza o urbana ("sociedad societal"), se explica por el hecho del más estrecho entramado de la sociedad doméstica dentro de la sociedad comunal, de la interpenetración de ésta en aquella. Es la dimensión y continuidad del ayllu que atraviesa todos los distintos niveles asociativos desde la unidad doméstica a la etnia, pasando por los grupos de parentesco y las comunas³³. En este sentido resulta obvio que sea precisamente la mu-

33 Sobre la densidad semántica del concepto de ayllu, para significar toda la morfología asociativa en las culturas andinas, y su importancia en la matriz figurativa de dicha tradición cultural cfr. J. Sánchez - Parga, "Ética y estética en la figurativa textil andina de un diseño paraca" en *Por qué golpearla?* (1990).

jer indígena la que más se resiente de los efectos que sobre la familia provoca la desintegración de la comunidad³⁴.

34 "In indigenist discourse, the primary demand of indigenous women must be the defense of the community, which thoses women view as being based on defending collective access to land, the factor that gives cohesion an meaning to indigenous identity" Deere, C.D. & Leon, M. "Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of the Women's and Ingdigenous Movements" en *Latin American Research Review*, vol 36, n. 2, 2001: 50

Capítulo V

SOLEDADES Y VIOLENCIAS DE GENERO

Tras haber analizado los efectos directos de la migración masculina en la migración femenina y sus consecuencias indirectas en un crecimiento de la violencia, y en un cambio de sus formas en el medio de las comunidades indígenas, cabe indagar a continuación las transformaciones ocurridas en la violencia de género. El interés de esta problemática se encuentra estrechamente relacionado con la ecuación *género y desarrollo*, ya que ni los proyectos de desarrollo, ni los programas sociales dirigidos hacia los sectores de las comunidades indígenas pueden ignorar las condiciones, en las que se encuentran las mujeres de dichas comunidades.

La violencia de género lejos de ser un fenómeno nuevo en la comunidad indígena andina, hay que reconocer que se arraiga en su tradición cultural³⁵. Pero es necesario reconocer también que dicha violencia de género es vivida por las mujeres con características e intensidades muy nuevas. Ha pasado de ser un problema doméstico o familiar que se resolvía familiarmente, o al interior del grupo de parentesco, y en el peor de los casos con intervención del Cabildo, para hacerse público y tramitarse en la Tenencia política³⁶.

35 Cfr. J. Sánchez – Parga, *Por qué golpearla. Ética, estética y ritual en los Andes*, CAAP, Quito, 1990.

36 El aumento de la conflictividad, la mayor frecuencia de agresiones físicas en los conflictos y una progresiva judicialización de los conflictos ni es un fenómeno nuevo en el medio de las comunidades indígenas ni tampoco exclusivo de esta región del Cotopaxi. Hace 10 años pudo ser ya observado en las comunidades de tres parroquias: en Ilumán (Otavalo), Tabacundo y Olmedo (Cayambe). Pero lo que ni entonces ni en dichas regiones pudo registrarse fueron denuncias de violencias y conflictos familiares. Así mismo sólo los conflictos que podían ser objeto de trámite judicial pasaban a ser registrados en la Tenencia política, no los que podían ser resueltos por los familiares o los mismos Cabildos. Cfr. J. Sánchez – Parga, *Transformaciones socio culturales y educación indígena*, CAAP, Quito, 1993.

A título de preámbulo es preciso distinguir entre agresividad y violencia. Por *agresividad* se deberá entender todo daño físico y moral inherente a la misma socialidad humana, generada por las mismas relaciones e instituciones sociales, que éstas mismas asimilan y son capaces de resolver o atenuar, de tal manera que esta agresividad en la medida que es asimilada, resuelta y atenuada también es capaz de mejorar los vínculos de tales relaciones sociales, la calidad y eficiencia sociales de las instituciones. La *violencia* en cambio, aunque también producida por la sociedad, comporta un daño físico y moral destructor de la socialidad, de las relaciones e instituciones sociales. Cada modelo de socio-cultura definiría la naturaleza de su propia agresividad y violencia, ya que la agresividad de un cultura puede ser violencia en otra, y viceversa, la violencia en esta puede ser agresividad en aquella.

Al interior del vínculo de correspondencias, complementaridades e interdependencias simbolizado por el binomio *qari / huarmi* conviene anotar dos fenómenos: en primer lugar, toda agresividad podía ser catalizada y resuelta al interior de dicha relación sin que provocara su ruptura, y por el contrario, en la medida que el vínculo entre hombre y mujer lograba resolver y atenuar progresivamente las agresividades, dicha relación quedaba mejorada e incluso fortalecida; de hecho, en segundo lugar, la misma duración y reproducción del vínculo *qari / huarmi* tenderá a atenuar las agresividades a lo largo del tiempo y a mejorar las relaciones de género³⁷.

En base a estos presupuestos parece posible poder explicar cómo, entre otros, el principal factor de la actual violencia de género, o el que más ha contribuido a transformar las agresividades en violencias, es precisamente la progresiva ruptura simbólica del vínculo *qari / huarmi*. Hombre y mujer en la sociedad indígena andina han dejado de

37 Esto mismo señala Kristi Stolen, *Relaciones de género en la Sierra Ecuatoriana*, CEPLAES, Quito, 1987: "Si observamos las relaciones entre cónyuges mayores, es difícil imaginar que han vivido años turbulentos, se tratan con respeto, suavidad y cariño..." (p. 143).

pensarse, de representarse, de vivirse e identificarse en una recíproca correspondencia, complementaridad e interdependencia.

La pregunta sobre por dónde ha comenzado a declararse la violencia de género, conduce a indagar los lugares de las rupturas en el mismo ámbito familiar. Y es importante, en primer lugar, destacar las repercusiones que ha tenido al interior de la familia indígena de las comunidades la ausencia del padre en la última generación de hijos. Los actuales adolescentes migrantes han crecido ya sin padre en el seno de la familia y de la comunidad, puesto que sus padres fueron quienes hace más de dos décadas iniciaron el ciclo de la llamada "migración temporal larga" (Chiriboga, 1986).

Esta "carencia de padre", aunque sea un síntoma de la modernidad en las sociedades actuales, reviste características muy particulares y también más graves en sociedades tradicionales, como es la comunidad indígena, donde los procesos de socialidad y de socialización primaria mucho más centrados en la imitación e identificación, requieren de un tipo de relaciones y presencias mucho más directas, estrechas y constantes³⁸.

Este "defecto de padre" ha provocado en la joven generación un triple efecto: una profunda crisis de autoridad, principal función del símbolo paterno en toda sociedad humana; una no menos profunda crisis de identidad, consecuencia de la pérdida de referentes de identificación, y que será agravada por la esquizofrénica polarización entre la comunidad de pertenencia y los destinos predominantemente urbanos de la migración; un reforzamiento de los vínculos materno - filiales. Esta "sobredosis de maternidad" se explica no sólo por una mayor necesidad de madre por parte de los hijos sin padre (presente), sino también por una mayor necesidad de hijo por parte de madres sin esposos (ausentes).

38 Sobre la importancia de la referencia paterna en la socialización primaria del niño indígena puede consultarse J. Sánchez - Parga, *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1988: 139ss.

Esta recomposición simbólico – afectiva de las relaciones al interior de la familia alterarán profundamente el carácter del vínculo qari / huarmi; alteración ésta que por sí misma será ya generadora de violencias familiares, pero que no dejará de repercutir en todas las demás violencias comunales, en las que se codifiquen los ataques e impugnaciones a toda forma de autoridad.

La tradicional agresividad de género en la cultura andina tenía lugar de manera muy específica al interior de la misma relación de género: era específicamente marital, puesto que involucraba la conflictiva tensión filial / conyugal. La información reciente, en cambio, registra hechos de agresión y violencia, cuyas víctimas no son sólo las esposas sino también otras mujeres de la familia (madres, hermanas e hijas) así como otras mujeres fuera de la familia. Contando con los defectos de registro y de subregistro de los datos disponibles en los archivos de las Tenencias políticas, la mitad de suicidios, casi dos tercios de los intentos de suicidio, y un 20% de los homicidios por violencia han tenido a las mujeres por víctimas. Situación insólita ésta pues la mujer no era hace dos décadas parte de la violencia en la comunidad indígena.

La violación es otro caso de violencia inédita. Hay que reconocer que en la tradicional cultura andina, la primera relación sexual entre hombre y mujer siempre ha adoptado una cierta forma de agresión, más o menos real, ritual o dramatizada, de tal manera que el varón quedará en deuda por la agresión cometida, y de la cual la mujer deberá ser resarcida por un compromiso matrimonial; así la agresión marcaba el inicio de una forma de relación nueva que debería pasar por el embarazo y el matrimonio³⁹. En la actualidad estas agresiones sexuales ya no se inscriben en el tradicional paradigma y en el punto de partida de una relación de género, y por consiguiente comienzan a ser vividas

39 Sobre la primera relación erótica en el mundo andino puede consultarse J. Izco, "Cóndores y mastakus. Vida y muerte en los valles nordpotosinos" en R. Molina & J. Izco, *Tiempo de vida y muerte*, CONAPO/CIID, La Paz, 1986; J. Sánchez Parga, 1990: 34.

tanto por los varones como por las mujeres como reales violaciones. Lo que incluso habría que interpretar por una doble violación: de la mujer y del implícito compromiso cultural y tradicionalmente sancionado, que suponía consumir matrimonialmente la agresión sexual.

Por esta razón las violaciones comienzan a ser objeto de denuncias, aunque escasas todavía y bajo la forma de "actas" de arreglo y transacción en las Tenencias y Juzgados. Esta situación empieza ya a agravarse con un caso extraordinario de violación: cuando la culpa recae sobre una pandilla, y la injuria se vuelve más pública, y la posibilidad de un arreglo por vía matrimonial queda abolida, o por lo menos traumáticamente dificultada y conflictuada.

Esta nueva violencia de la violación se prolonga en un fenómeno todavía de peores consecuencias para las mujeres, pero del que no dejarán de resentirse los cambios familiares en la comunidad indígena. La joven indígena se siente violada no sólo o no tanto por haber sido objeto de una agresión sexual, sino sobre todo porque ya no tiene seguridad y garantía algunas de reproducir el vínculo qari / huarmi. Antes una joven que había iniciado relaciones maritales, más aún si había tenido un primer hijo, gozaba de la certeza de poder iniciar una vida matrimonial. En la actualidad, ya ni siquiera dos hijos parecen suficientes para comprometer matrimonialmente al progenitor.

No sólo la casuística sobre denuncias y renunciaciones de paternidad atribuida son cada vez más numerosas, también son más frecuentes los casos archivados en los Registros civiles de parejas con más de un hijo que se casan; prueba de que a veces un hijo solo no bastaría para comprometer al matrimonio, y que la decisión de casarse se sujeta a decisiones más prolongada y plazos más largos.

Cada vez son más numerosas en las comunidades las "madres solteras", fenómeno este absolutamente insólito hace más de dos décadas en el medio indígena andino. Con el agravante de que al drama familiar de la madre soltera en muchos casos se añade otro económico, que supone tal situación en condiciones de extrema pobreza. Sobre to-

do porque, aun sin disponer de datos suficientes, hay indicios de que las jóvenes "violadas", engañadas y convertidas en "madres solteras" suelen pertenecer a familias más pobres dentro de la comunidad⁴⁰.

En una tradición cultural donde el único símbolo de compromiso y contractualidad familiar era el hijo, el hijo en cuanto mediación simbólica en el sistema de oposiciones, interdependencias y complementariedades de la relación *qari / huarmi*⁴¹, el rechazo de la paternidad anulaba también toda garantía o compromiso de vínculo al interior de la relación de género, al mismo tiempo que significa el repudio de la madre.

La migración de varones jóvenes y maridos en un primer momento, durante la década de los 80, había dado lugar a un distanciamiento espacial y temporal, que inauguró una soledad nueva entre hombres y mujeres; pero en la última década se ha operado una distancia simbólica cada vez mayor, y que ha vuelto más irreductibles las soledades de género. En sus lugares urbanos o costeros, los jóvenes migrantes se han ido formando una imagen de mujer e imaginarios femeninos, que cada vez corresponden menos a los de las mujeres de sus comunidades, las cuales son la primeras en resentir este "des / reconocimiento" masculino, y que se convierte en profundos y recíprocos resen-

40 Informaciones surgidas de "grupos focales" y "dinámicas de grupos" de mujeres y maestras pertenecientes al SEEIC (Sistema de Educación Intercultural de Cotopaxi) revelan que tras la aparente homogeneidad e igualitarismo en las comunidades indígenas, a su interior las divisiones no sólo atraviesan profundas diferencias económicas sino también desigualdades marcadas por linajes de apellidos y noblezas étnicas, y cuyas rigideces parecen más insalvables y menos transgredibles que en la sociedad mestiza. Familias con apellidos terminados en *-inga* que impiden el matrimonio de sus hijos con jóvenes enamoradas pertenecientes a otra familia con apellido diferente pero también terminado en *-inga*; a no ser que pertenezca a una rama muy rica. Una joven maestra tuvo que vivir durante cuatro años fuera de la comunidad (parroquia de Poaló), porque su suegra se resistió a aceptar el matrimonio.

41 Cfr. J. Sánchez - Parga, "El vínculo conyugal en las actuales sociedades andinas", en *La Letra. Revista de psicoanálisis*, n. 1, Quito, 1995.

timientos, incompresiones, desidentificaciones, incompatibilidades y agresividades.

Al dejar los hombres de reconocer en las mujeres de sus propias comunidades la imagen de mujer que han ido elaborando, desde su más tierna adolescencia, fuera de las comunidades en los lugares de migración urbanos o costños, tampoco las mujeres se reconocen a sí mismas en las mirada de los hombres, y también ellas entonces comienzan o intentan su propio proceso migratorio, en una fuga en busca de su propia imagen, pero que responde una nueva identidad femenina. El mundo "exterior" de la migración proporciona a las mujeres nuevos referentes de identificación, que nunca hubieran encontrado en la total ausencia de cambios que impera dentro del ámbito de las comunidades. El problema tanto simbólico como psicológico es que todos estos nuevos referentes de identificación culturales sean representados, percibidos y vividos en cuanto "*exteriores*".

Esta es una de las causas, como se indicaba más arriba, de que muchas mujeres jóvenes opten por una migración que significa no sólo una huida de sus comunidades y familias, sino sobre todo, muy en el fondo e inconfesadamente, una fuga de sí mismas, una fuga de su propia imagen. Los nuevos sentimientos de sujeción que predominantemente las jóvenes sienten por parte de sus padres, la insoportable dependencia familiar para comprarse la propia ropa, la falta de dinero para "comprarme mis cosas", en todos estos comportamientos está en juego el drama femenino de la mujer indígena: una absoluta falta de autonomía personal.

Son tan fuertes estas nuevas inseguridades, que hasta los tradicionales referentes de identificación pierden consistencia, y dejan de ser una garantía de vida y de identidad. Actualmente ni los hijos ni el matrimonio se encuentran asociados para la mujer indígena, puesto que las separaciones y abandonos se vuelven cada vez más frecuentes, cuando antes era algo insólito. Y también es un fenómeno nuevo el creciente número de mujeres, madres solteras, pero que no gozan del estado

de "uniones libres" tan generalizado en las áreas rurales de la región de la Costa y Amazonía⁴².

Ya en 1984 Weismantel había percibido estas rupturas y distancias de género, que se van abriendo entre la mujer indígena y los jóvenes migrantes: "estos cada vez más alienados en experiencia y entendimiento de sus esposas y hermanas... Estos conflictos son exacerbados por la naturaleza de una economía semiproletaria, que dirige la orientación de las mujeres cada vez más hacia dentro y la de los hombres hacia fuera" (p.6).

Si bien la mujer ha optado en un primer momento por un repliegue hacia el interior de lo familiar y comunal, hacia la cultura tradicional, en un segundo momento la mujer ha comenzado a combinar esta estrategia centrípeta con otra centrífuga de escapadas hacia fuera; y no sólo afuera de la familia y de la comunidad sino también fuera de su cultura tradicional.

Ya no es raro que una mujer indígena declare "tengo temor del matrimonio" o incluso "no pienso en casarme". Mas aún, resulta ya muy frecuente encontrarse "actas de arreglo" en las Tenencias políticas

42 Según datos del Censo de 1980, a diferencia de la Sierra donde el porcentaje de uniones libres es del 3 % en las áreas rurales de la Costa alcanzan un promedio del 34.5% y en los recintos rurales supera el 75%.. Se trata de uniones libres con hijos, pues no hay unión libre sin hijos, siendo 3.8 el promedio de hijos de las uniones libres de las mujeres mayores de 15 años, casi igual al de casadas (3.9). Mientras que las mujeres sin instrucción contraen la primera unión libre a la edad promedio de 19 años, con más de 7 años de instrucción la primera unión libre se contrae a los 24 años; las mujeres sin trabajo contraen la primera unión a los 18.8 años promedio; con trabajo contraen la primera unión libre a los 20.5 años promedio.

donde es la mujer, quien no quiere casarse aún a pesar del embarazo, de las buenas disposiciones del novio y hasta de su sincero empeño⁴³.

No hay que sortear la paradoja ya planteada más arriba entre la creciente soledad de la mujer indígena y sus búsquedas de nuevas autonomías respecto de los hombres, de la propia familia y de los vínculos parentales. A diferencia de la sociedad "moderna" y mestiza donde, por lo general, una mujer desarrolla simultáneamente un mayor individualismo junto con una mayor independencia, permitiendo así una personalidad más individualista un mayor equilibrio entre las autonomías y los soledades, en el caso de la mujer indígena la persistencia de una "personalidad colectiva" impide que las estrategias de mayor autonomía puedan compensar las soledades femeninas, que incluso se agravan al interior del mismo grupo de las mujeres, en la medida que se diversifican sus "historias de vida".

Entender esta situación, permite comprender otra conocida por quienes trabajan en la zona, aunque se carece de información suficiente para caracterizar el fenómeno del aborto y su relación con la alta mortalidad infantil. No es posible establecer si se habla cada vez más de prácticas abortivas, porque se han vuelto más frecuentes y generalizadas, o porque la relación de la gente con dichas prácticas se ha modificado. Lo que en cambio parece justificado suponer es que en no pocos casos, (madres solteras con más de un hijo, o separadas o casadas con

43 En el archivo de la Tenencia política de Zumbahua sólo en 1999 hay 4 actas de transacción con características muy similares: disputa entre dos enamorados, con la joven embarazada, y el rechazo de ésta a casarse. En uno de los casos la disputa fue con agresión, en otra se impone una multa de 3 millones de sucres "si vuelve a dar motivo de disgusto" el varón. En otro caso ni siquiera la familia puede obligar a casarse a la mujer, que está embarazada de 3 meses: "el dará apellido como padre y la mujer sabrá si acude ante la ley". En otra acta registrada la mujer rehusa dar cumplimiento al mutuo acuerdo de una previa promesa de matrimonio. Se conviene que nacido el hijo será proahijado por los abuelos maternos; la mujer se compromete a no reclamar nada, y se acuerda el compromiso de una multa de 2 millones "para seguir respetando".

muchos hijos, o en circunstancias de pobreza extrema o situación conflictiva familiar o migracional) se recurre a lo que en otras situaciones hemos llamado "eutanasias pasivas": cuanto más pequeño es el hijo y más grave la enfermedad menos hará la madre por curarlo o salvarle la vida.

Toda la información recogida en las comunidades y de los responsables de la pastoral católica coinciden en que la casi totalidad de abortos, que se practican por procedimientos clínicos en centros especializados de Pujilí y Latacunga, son de madres jóvenes y solteras que no desean el hijo, y tampoco pueden o desean casarse, mientras que los pocos abortos que se realizan por madres casadas al interior de un acuerdo doméstico tienen lugar por procedimientos tradicionales.

La imagen y representación que la mujer indígena tiene del hombre es bastante siniestra en la actualidad. Intentando configurar un perfil de esta imagen masculina entre las mujeres indígenas, a partir de un grupo focal integrado por 20 maestras (del Sistema Educativo Intercultural de Cotopaxi) y de un formulario que expresara los tres principales valores y defectos que veían en los hombres (descartando expresamente la referencia a los propios maridos) se obtuvo un interesante esquema de acuerdo a porcentajes de mayor frecuencia.

Este discurso sobre la violencia masculina es relativamente inédito en boca de las mujeres indígenas, que en cuanto esposas siempre se quejaron de la agresión de los maridos como parte de la tensión y conflictividad de la relación de género, pero no existía en la forma de un reproche machista. Esta denuncia del machismo o bien es producto de los nuevos comportamientos de los varones indígenas o bien resulta de una nueva percepción de las mujeres indígenas, o efecto inducido de una ideología feminista. Pero en cualquier caso, es muy indicativo del cambio en las relaciones de género y sus percepciones en el medio indígena. Y muy revelador de lo que podríamos conceptualizar como "des / reconocimiento" mutuo entre el hombre y la mujer indígena en dicha región.

Imaginario masculino de la mujer indígena

Valores masculinos	%	Defectos masculinos	%
Respetuoso	60 %	Machismo	35 %
Inteligente	20 %	Violencia	35 %
Bueno / Generoso	9 %	Irresponsable	14 %
Responsable	6 %	Mujeriego/maltratante	10 %
Justo / Sincero	3 %	Vago/vicioso/borracho	6 %
Solidario	2 %	Insincero / insensible	5 %

Fuente: Registro de grupo focal, Latacunga, Abril 2000.

Sobre el resultado de esta prueba merece destacarse la relativa coherencia entre el sistema de valores y el de defectos, y la notable correspondencia entre ambos. La mayor sorpresa del 20 % de la escala de valores atribuido a la *inteligencia* debe ser explicada en razón del sector ocupacional de la educación, al que pertenecen las mujeres. Pero es además muy significativo, que se trate de valorar un aspecto y ámbito del que los varones comienzan a desertar y también a menospreciar; precisamente cuando se convierte en un espacio de reciente y gran promoción para las mujeres indígenas.

Si la educación se ha vuelto en un lugar de desencuentros entre hombres y mujeres, también la cultura se ha convertido en un contradictorio instrumento de conflicto al interior de las mismas relaciones de género.

a) *Violencia entre cultura y género*

El principal reproche que se hace desde las comunidades y en particular desde las mujeres a los jóvenes migrantes, a sus comportamientos violentos y delictivos, a su "pandillismo", es que transgreden la cultura, la tradición y la "ideología" de la comunidad indígena; son sus disposiciones de ruptura y sus actitudes contra las costumbres, que resulta percibido como una estrategia violenta, con la cual se pretende rechazar y deslegitimar la tradición cultural. Como si esta fuera un obstáculo para afirmar una diferencia o marcar los cambios; volviéndose

tanto más intensa la necesidad y la voluntad de afirmar y marcar cuanto menos reales son las diferencias y los cambios logrados.

Sin embargo, curiosamente, cuando las mujeres jóvenes intentan emanciparse de la familia y de la comunidad, cuando también ellas tratan de "seguir la moda", de cambiar o manifestarse diferentes, frente a estas estratagemas de emancipación cultural, el discurso y la razón culturalista surgen como un impedimento, siendo utilizado contra ellas como medida de represión. El drama de las mujeres, secuestradas por la propia cultura, es que cada vez son más las cosas que querrían hacer, pero que resultan "contrarias a la cultura". Este desfase entre defectos simbólicos y excesos normativos dentro de la cultura, y que se trata más adelante, funda una forma muy particular de violencia cultural.

Las censuras y constreñimientos, que se ejercen desde la comuna y desde los mismos grupos de mujeres contra iniciativas femeninas a adoptar nuevos referentes de identificación, particulares estrategias culturales, nuevas formas de identidad, tienden a impedir que un excedente de diferenciación afecte la homogeneidad y cohesión internas comunales. Una sociedad comunal resiste menos heterogeneidad a su interior que una sociedad moderna, y tanto más si se encuentra tan amenazada por una dinámica de cambios superior a la que puede integrar y asimilar. Surge entonces un serio conflicto entre los derechos colectivos de una diferencia cultural que pueden imponerse como obligaciones culturales sobre los derechos individuales de los miembros del grupo y su libertad, para decidir sus propias identificaciones culturales.

Mientras que la comuna no puede impedir los cambios e innovaciones que introducen los grupos migrantes, incluso femeninos, ya que la reproducción comunal se realiza a costa de la movilidad laboral y cultural de estos, cifra en cambio los equilibrios, las resistencias y continuidades en los comportamientos y valoraciones culturales de las mujeres. De esta manera la comuna indígena trata de forzar la reproducción de sus modelos culturales a costa de una conflictiva tensión de género entre los cambios protagonizados por los hombres y las resistencias cuyo protagonismo es asignado a las mujeres. Se podría objetar

que esta situación no es nueva; sin embargo, nunca tales impedimentos de participación de las mujeres en los cambios tuvieron lugar con tanta violencia.

Esta coerción cultural se ha vuelto progresivamente consciente, sobre todo en el ámbito de las maestras indígenas, que es el sector más moderno, progresista y promocionado. Pero si por una parte, estas maestras son las primeras en sufrir y darse cuenta de este chantaje cultural, del recurso a la cultura en cuanto resistencia a los cambios, por otra parte, ellas mismas en cuanto maestras de una "*educación intercultural*" se hallan atrapadas, pero con toda la complicidad, en otra forma de instrumentalizar la cultura.

Ambas situaciones mantienen una estrecha y dramática interdependencia. Mientras que la interculturalidad es pensada y vivida como las posibles formas de relación que pueden establecer dos culturas diferentes, siempre serán posibles tanto los repliegues de cada una de las culturas sobre sí mismas, distanciándose de la otra, como las transgresiones o transfugas de una a otra cultura. Si por el contrario, la interculturalidad fuera pensada, vivida, y también aprendida y enseñada, en cuanto *la relación que funda la diferencia* entre dos culturas, como el recíproco reconocimiento de una cultura desde la otra, como un intercambio en el que tanto lo ajeno puede ser apropiado como lo propio enajenable, entonces no sólo se impediría un uso instrumental, coercitivo (sobre las mujeres) o transgresor (sobre los jóvenes) de la cultura sino que incluso facilitaría los cambios y transformaciones sociales. Habría que dejar de reprimir los intentos de cambio entre los sectores femeninos, pero también dejar de culpar o acusar de los cambios protagonizados por los jóvenes sectores de varones.

Este abuso y perversión instrumentales de la cultura (con todos sus costos sociales y personales), que concierne a ese otro más grave equívoco en torno a la *interculturalidad*, al fundarse en un falso presupuesto conceptual, se encuentra también condicionado por una *violencia educativa*, de la cual las mujeres siguen siendo víctimas incluso como maestras. Han sido precisamente las maestra quienes han puesto de

manifiesto un conflicto que no es sólo pedagógico: mientras que ellas no golpean o golpean menos a los alumnos, y se resisten a emplear el castigo y agresión físicos, los maestros con el apoyo y hasta el incentivo de los padres usan el castigo corporal.

Las maestras resienten en primer lugar un problema de disciplina: los niños estudiantes habituados a los gritos y golpes de los maestros se vuelven incontrolables en las clases con las maestras, que no recurren a tales rigores disciplinares⁴⁴. En segundo lugar, el carácter masculino que tiene la violencia y agresión físicas hace que las maestras se opongan con mayor tenacidad a su reproducción a través de la escuela; y si no cuentan con el apoyo de los padres de familia, tampoco han logrado ellas ni los mismos maestros impugnar un modelo escolar, que si bien en la actualidad imparte una *educación bilingüe e indígena*, en sus formas sigue reproduciendo los estilos pedagógicos del maestro mestizo en la escuela de los indios⁴⁵.

En gran medida vinculada con esta *violencia pedagógica* visiblemente institucionalizada, pero efectiva, en la escuela y en sus modelos disciplinarios, existe también una más sutil pero no menos eficiente *violencia educativa*, que podríamos considerar casi de orden metodológico o ideológico, y que de alguna manera se relaciona también con lo que se había definido como *violencia cultural*.

Aunque simplificando, cabría sintetizar esta situación en una fórmula: en la escuela no se enseñan y aprenden conocimientos y sabe-

44 Algunos indicios no suficientemente verificados y analizados nos inclinarían a formular la siguiente hipótesis: si las maestras suelen recurrir a la agresión física con menos intensidad que los maestros, no por ello dejan de utilizar una menor violencia pedagógica, pero que tiene un carácter "maternal" y efectos muy "puerilizadores"

45 Hace diez años, 1989, en un taller con maestros indígenas de EBI (Educación Bilingüe Intercultural) del proyecto Maca, de todos los presentes sólo uno recordaba haber tenido un maestro que no pegaba. Prueba de que los mismos maestros indígenas carecían de una imagen de maestro diferente.

res sino verdades. Un atento recorrido por "pensum", programas y hasta materiales de textos, deja la impresión de un proceso educativo muy doctrinal. En la más extrema oposición a lo que debería ser el sentido más profundo (y etimológico) de la "*e-ducación*" (sacar el saber de dentro del educando), la instrucción escolar, incluyendo la intercultural bilingüe, parece haber degenerado, con la mejor de las intenciones, en una *dictadura del dictado*, en un direccionismo que vuelve normativo cualquier saber. Se trata de una suerte de maltrato o *violencia mental*, muy simbólica, pero que no dejará de metabolizarse en comportamientos, y lo que es peor de traicionar cualquier posible desarrollo de la libertad y de la inteligencia. Esto hace que la escuela más que educar instruya, y más que realmente instruir, discipline.

La cuestión de la violencia pedagógico disciplinar planteada por las maestras, y que las confronta con los maestros y los padres de familia, podría convertirse en un lugar y una ocasión estratégicamente privilegiados, para deshilvanar una problemática mucho más compleja, y cuya resolución llegaría a tener más alcances de los que a primera vista se presentan. Por otro lado, sin descartar que todos estos incidentes y accidentes educativos tengan lugar en el resto del sistema escolar nacional, se diría que en el medio rural es más mercado o tiene peores consecuencias, porque no pueden ser compensadas o neutralizadas por otros factores educacionales.

Es muy generalizada la correlación inversa de mujeres casadas y nivel de escolarización o de participación pública, ya sea en organismos de representación política (Cabildos) o de desarrollo. Pero más allá de esta constatación general se observa un fenómeno particular: aun habiendo tenido un nivel de instrucción relativamente elevado, y habiéndose desempeñado en actividades públicas y profesionales, una vez casada la mujer indígena sufre una suerte de secuestro doméstico, quedando en gran medida o totalmente reducidas sus actuaciones públicas y cualquier iniciativa personal.

Este fenómeno se presenta incluso cuando el mismo esposo ha tenido también un cierto nivel de escolarización secundaria o se ha

“modernizado” por una experiencia migracional. Resulta excepcional, por ejemplo, el caso dos cónyuges (comuna de Macac) que trabajan ambos como educadores en el Sistema Educativo Intercultural. Y la razón de ello es que no hay que atribuir tanto al marido ni a los compromisos domésticos, sino a los constreñimientos y censuras familiares y de la misma comuna la coacción que convierte a la mujer casada en un rehen socio/familiar y socio/comunal. La vigilancia y el control de todos sus movimientos y comportamientos hacen que no haya gesto o iniciativa de mujer casada que releven de cierta libertad o autonomía, y que no llamen la atención y no sean severamente censurados por la opinión pública.

Es como si en un ámbito socio/cultural, donde todo está en crisis y donde todo cambia, y desde la tradición hasta la sobrevivencia han entrado en una gran precariedad, sólo el comportamiento de la mujer, y sobre todo de la casada se encuentre sometido a un régimen riguroso de control por parte de los criterios de la tradición y la cultura. Como si lo único que puede seguir siendo sujeto de inmovilidad y dominio fuera la condición de la mujer. Por otra parte, si ya para la mujer indígena no hay muchas posibilidades y menos aún condiciones de cambio, cualquier iniciativa femenina que comporta alguna innovación es considerada tan anómala como criticable.

No deja de ser tan en apariencia contradictorio como significativo, que sean las mujeres las que con mayor celo y rigor se convierten en vigilantes de las conductas de las otras mujeres. De otro lado, tampoco no hay elemento más perturbador en una comunidad que las pocas mujeres, que o bien aplazan demasiado su matrimonio o que más excepcionalmente no tienen planes matrimoniales después de una cierta edad (entre los 20 y 25 años), o en fin las que parecen haber optado por una soltería o maternidad soltera.

Es la condición de libertad e incluso de autonomías femeninas las que aparecen como un cuerpo extraño e incluso hasta peligroso y amenazante, y sobre el cual se ceban las suspicacias y sospechas, las críticas o los imaginarios y opiniones colectivos más acerbos. Esto mismo

hace que la condición de soltera al mismo tiempo que proporciona márgenes de autonomía y libertad que no tienen las mujeres casadas, provoca un gran aislamiento por parte del resto de la comunidad y por supuesto del grupo de las mismas casadas.

Una mujer indígena puede encontrarse tan sola y aislada dentro de su propio matrimonio como dentro de la comunidad y en su condición de soltera. Y en la actual situación de crisis y transiciones culturales dentro de la comunidad indígena tanto la condición de casada como de soltera ofrece serios riesgos personales e inciertas biografías. Sin embargo, en la actualidad son las solteras o por lo menos las que aun no se han casado, quienes parecen interpretar las posibilidades de cambio para la mujer indígena.

b) La ecuación: género e interculturalidad

Para articular el desarrollo precedente con el posterior tratamiento de la problemática de la interculturalidad es preciso señalar que ese doble drama del desconocimiento qari / huarmi, de lo masculino y femenino, en las relaciones de género, no hace más que reproducir e ilustrar con extraordinaria claridad la crisis de interculturalidad, que afecta el hecho cultural en la región indígena, tanto como en los fenómenos y procesos culturales a nivel global.

En la medida que los hombres (que se representan como portadores de un cambio cultural) no reconocen las mujeres de su propio grupo étnico (que se representan como portadoras de una resistencia o inercia cultural), y éstas no se reconocen en la mirada de aquellos, tales desconocimientos generan una profunda factura interna de ambas identidades, al no encontrar cada grupo en el otro la posibilidad de una recíproca identificación y reconocimiento.

Este proceso, al mismo tiempo que pone de manifiesto que las relaciones entre (inter) hombre y mujer, aunque se representan como exteriores, atraviesan internamente su masculinidad y feminidad. De manera análoga, la interculturalidad, que se representa como una relación entre culturas diferentes, sólo puede ser realmente pensada y vivi-

da a partir de las diferencias o plural constitución interna a cada cultura; y sólo a partir del reconocimiento de esta plural intraculturalidad, es posible a cada cultura no sólo reconocer cualquier "otra" cultura sino también reconocerse en esa "otra". La interculturalidad no se completa plenamente sino en la medida que la "otra diferencia" es pensada y vivida en cuanto complementaria de la propia identidad.

En otras palabras, la interculturalidad que se representa y vive como una relación e intercambio, reconocimiento e identificaciones, entre culturas diferentes, únicamente es posible en cuanto que cada cultura se reconoce como proceso y producto de una interna y plural interculturalidad.

Según esto, las relaciones de género aparecen como el más simbólico paradigma de la interculturalidad, ya que en ellas se produce y expresa el máximo de diferencia y de complementaridad así como las mayores posibilidades de mutuo reconocimiento e identificación; y de manera análoga a como cada género se constituye en su identidad relativamente al otro, no hay identidad cultural, que no se construya sin una referencia a un "otro".

Si esto obliga a considerar las mismas relaciones de género como un fenómeno cultural, y efecto de procesos culturales, sería necesario pensar las violencias de género en las sociedades modernas no en cuanto expresión de una supuesta "lucha de sexos" o de conflictos entre hombre y mujer, sino como la forma más sintomática de procesos culturales sociales y globales propios a las sociedades modernas, donde la insoportable diferencia del otro, la "otra" cultura, genera las más diferentes formas de violencia.

Lo que no es el caso de explicar aquí es por qué "el otro", cualquiera que sea la forma que adquiere tal "diferencia" (sea étnica, racial, cultural, religiosa, sexual...), se ha vuelto tan insoportable en las actuales sociedades modernas y su cultural globalización. Remitimos a un capítulo posterior el tratamiento del problema teórico y práctico que plantea la *interculturalidad* desde el muy particular ámbito de la presente investigación.

c) Adulterio y borrachera: doble metáfora cultural

Una de las simplificaciones en las que suele incurrir la indagación antropológica consiste en estudiar los fenómenos culturales como objetos y no como "hechos" de la cultura, perdiendo fácilmente esa otra comprensión más completa y penetrante de tales fenómenos en cuanto culturalmente producidos y productores de procesos de cultura. Este enfoque del análisis se vuelve tanto más imperativo, cuando se presenta la necesidad de clarificar la relación entre desórdenes funcionales y factores socio - culturales. Esta situación obliga a todavía mayores explicitaciones, cuando el análisis se encuentra sobredeterminado por cambios y transformaciones culturales y una crisis de relaciones interculturales.

Es en esta perspectiva muy actual en el medio de las comunidades indígenas, de los bruscos y rápidos procesos de cambio que las atraviesa socio-culturalmente, que se ha presentado la ocasión de interpretar dos fenómenos inéditos: la acusación de adulterio y de borrachera de las mujeres por parte de los hombres. Destacando ya desde el principio que el problema a ser analizado e interpretado no es tanto el hecho del adulterio y la borrachera femeninos cuanto la acusación o reproche por parte de los hombres, y lo que ello puede significar.

La información fue recogida a partir de un cuestionario realizado en el transcurso de dos *grupos focales*, cuyo objetivo era completar la imagen y percepciones que los varones migrantes tienen de las mujeres de sus propias comunidades⁴⁶. Jerarquizando el orden de frecuencias de los defectos de las mujeres percibidos por los varones, resultaba que "adulterio" y "la traición al marido" era la peor cualidad de las mujeres (10), seguido de la borrachera (9), "vagas y ociosas" (8), "chismosas"

46 Ambos grupos focales tuvieron lugar el mes de octubre del año 2000 en Latacunga y La Tola (Quito), con migrantes procedentes de las comunidades de las parroquias de Chugchilán y Zumbahua respectivamente; todos ellos tenían edades comprendidas entre los 18 y 35 años, y todos también trabajaban como "estivadores" o cargadores.

(7), "callejeras" (6), "cambiar de vestido", "vestirse bien", "pintarse" (5), codicia / envidia (4); mientras que las apreciaciones masculinas de los valores y buenas cualidades de las mujeres se reducen a: trabajadoras (10), respeto al marido (9), buenas con los hijos (3), inteligentes (1).

Tales representaciones de la mujer indígena y sus identificaciones femeninas por parte de los hombres relativamente jóvenes, que han crecido en la migración, no dejan de reflejar significaciones y percepciones elaboradas desde una cierta distancia cultural urbana, de significaciones contradictorias, y que relevarían de lo que Gruzinski, citando a Devereux, llama "respuestas de carácter esquizofrénico a una aculturación brutal"⁴⁷. Si, por un lado, los jóvenes varones indígenas se quejan de que las mujeres y "menos las adultas, ya no cambian", por otro lado emiten sobre ellas unas censuras y reproches, con los que parecen querer conjurar los cambios en los valores y comportamientos femeninos (pintarse, callejeras, cambiar vestido...), pero desde una tradición más ideal que real, con la que ellos mismos ya habrían dejado de identificarse, aun cuando tampoco dejen de señalar que "somos runa", como si la contradicción entre el deseo y voluntad de cambiar no hiciera más que revelar la existencia de cambios no queridos ni deseados.

Todos estos fenómenos no hacen más que poner en evidencia los aspectos manifiestos de unos hechos y procesos culturales, al mismo tiempo que remiten a los aspectos más latentes y también más significantes, debiendo reconocer que "el análisis de la relación entre el lado

47 S. Gruzinski en su estudio sobre "Alcoolisme, sexualité et déculturation chez les Méxicas (1500-1550)", en *Cahiers des Amériques Latines*, 20, 1979, señala cómo "en la crisis que atraviesa la población el aumento de la intoxicación alcohólica se redobla de un desorden sexual, que no deja de escandalizar a los detentadores del orden antiguo" (p. 23). Para G. Devereux se trata de "uno de los desórdenes funcionales más corrientes en las sociedades, que todavía muy tradicionales, sufren en la actualidad bruscos y rápidas transformaciones sociales y culturales": Cfr *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1970.

manifiesto y el latente de la cultura es infinitamente más importante que la presentación de ambos aspectos por separado”⁴⁸.

No sólo sorprende la insistencia con la que se censura el adulterio y la borrachera en las mujeres, sino también la asociación de ambos (“se emborracha y se va con otros hombres”), y las variaciones con las que se enuncia el “adulterio” (“traicioneras”, “sabe traicionar al marido”, “engañan al hombre”). Estas percepciones de la mujer indígena por parte de los hombres (de los que el 70% que respondieron al cuestionario eran casados), nos sitúa ante un fenómeno inédito en el medio indígena, pero sobre todo insólito en la manera de ser enunciado y denunciado; y que por otro lado se vuelve muy ilustrativo y paradigmático al asociar dos transgresiones en ámbitos extraordinariamente sensibles a la simbólica y ritualidad de la cultura andina. Adulterios o “traiciones” y borracheras femeninas más o menos raras y ocasionales, toleradas o ritualmente socializadas, han existido siempre en el medio indígena; la novedad es que aparezcan denunciadas con una tal sanción y en tales términos. Cómo explicar tal fenómeno?

Nos encontramos en presencia de un cambio cultural resentido con tal ímpetu y desorientación, que en dos situaciones opuestas el vínculo conyugal se vuelve tan frágil y se rompe con tal facilidad, dando lugar su fractura a una conciencia de infidelidad o de traición, y a los reproches de infracción. Por un lado, y por una suerte de modernización de las mismas relaciones de género, y de creciente individualización de las estrategias matrimoniales, los jóvenes indígenas comienzan a contraer matrimonio con mayor frecuencia sin la mediación de las respectivas familias, y sin que ambas queden comprometidas con la unión de sus hijos. Tales vínculos matrimoniales además de frágiles y efímeros parecen sujetos a más frecuentes traiciones e infidelidades, (reales o imaginarias), sin que fácilmente se pueda recurrir, como era costumbre, a las respectivas familias para que se desempeñaran con

48 G. Devereux, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, siglo XXI, México, 1977.

prácticas reconciliatorias o sancionando transgresiones entre los esposos

Aquí, en este último caso, es la falta de compromiso entre las familias de los cónyuges (comportamiento tradicionalmente exigido) lo que hace frágil y conflictivo el vínculo matrimonial de la joven pareja, que se casa sin el pleno consentimiento de las respectivas familias (comportamiento moderno).

Por otro lado, se da una situación inversa, en la que jóvenes que establecen vínculos o relaciones sexuales o de simple amistad, pero sin finalidad matrimonial, terminan casándose por un excesivo compromiso o presión familiares y comunales ("me casé para que no hablen"); también estos vínculos conyugales se vuelven incluso a corto plazo frágiles y sujetos a infracciones o recíprocas infidelidades. En este caso una relación sexual o amorosa, sin intenciones de consumarse matrimonialmente (comportamiento moderno) terminará en boda por coerciones de las respectivas familias y de la misma comunidad (comportamiento tradicional).

La conjugación de ambos escenarios es muy ilustrativa del tipo de violencia cultural que se opera tanto por parte de una forma moderna sobre las antiguas o tradicionales formas culturales, como por parte de las formas culturales antiguas sobre las modernas. Este análisis resulta extraordinariamente significativo para entender en qué medida cualquier cambio cultural al interior de un proceso cultural de interculturalidad, se convierte en un conflicto entre culturas, con un efecto recíprocamente destructor. Las razones modernas de la vinculación matrimonial colisionan con el modelo tradicional, mientras que las razones tradicionales de vinculación de la pareja entran en conflicto con las modernas.

Según esto el "adulterio" o la "traición" deja de significar únicamente una acusación y una transgresión del orden sexual y de las relaciones matrimoniales de género, para convertirse en la metáfora de un choque cultural, de una violencia intercultural, cuya experiencia es vi-

vida y definida con tales reproches. En cualquier caso, no hay que excluir que en esta actual confusión de situaciones las causas de adulterio o de traición conyugal se vuelvan menos raras que en épocas anteriores.

Dentro de la misma problemática denunciada y definida como "adulterio" y "traición" hay que considerar también otro fenómeno que sin ser nuevo en el medio cultural de las comunidades andinas, ha adquirido formas y particularidades que lo convierten en violencia y transgresión: se trata de la institución de la "segundera": esa segunda mujer, que algunos hombres casados, por lo general ricos y poderosos, se permiten tener con la mayor o menor anuencia de la comunidad, de la propia esposa y del marido de la "segunda". Son las nuevas formas, contextos o circunstancias que adopta esta institución de la *cultura tradicional*, y las nuevas causas que la producen, lo que aparece percibido y censurado desde una *cultura moderna*, como "adulterio" y "traición". De hecho se trata en algunos casos de penuria de una cierta forma de prostitución, a cambio de dinero o favores, más o menos tolerada o sufrida por el marido y censurada por la opinión comunal; pero en otros casos se trata de reales adulterios o traiciones matrimoniales que pretenden encubrirse bajo el tradicional modelo cultural de la "segundera". La consecuencia es que o bien la institución de la "segundera" encubre nuevas formas de adulterio y prostitución o bien dicha institución cultural comienza a ser percibida y vivida como "adúltera" desde una versión de la cultura moderna. En cualquier caso, y más allá de las infracciones sexuales o transgresiones del vínculo matrimonial, nos encontraríamos en presencia de una colisión entre modelos culturales.

Algo similar ocurre con la transgresión alcohólica y con la acusación de borrachera atribuida a las mujeres. Que la borrachera masculina, incluso en sus excesos, se encuentre ritualmente regulada y culturalmente sancionada y tolerada, y que hasta explique el fenómeno de moderna crisis cultural vivida por los varones, siempre ha estado asociada a una relativa abstemia y sobriedad alcohólica de las mujeres. Si las mujeres no se emborrachan, es porque alguien debe conservar el sentido de la realidad, la posibilidad de orientarse culturalmente, y de re-

conducir al hogar al marido borracho. La gran novedad es que la rara, ocasional, ritualizada borrachera femenina aparezca percibida con tal grado de gravedad y reproche por parte de los hombres, como si se hubiera vuelto un comportamiento muy usual. Lo que inquieta, impresiona y hasta provoca las alarmas masculinas no es que las borracheras de las mujeres se hayan hecho más frecuentes y excesivamente intensas, sino que es un fenómeno nuevo pero que sobre todo provoca nuevas percepciones. Poco importa que sean pocas o algunas veces, que las mujeres jóvenes se emborrachan en las fiestas y bailes al son de música de grabadora ("tocacintas") los fines de semana en las comunidades.

Aunque tanto las acusaciones de "adulterio" y de "borrachera" tienen referencias a nuevas situaciones y fenómenos, hay que suponer (y esto ha sido confirmado por informantes cualificados del medio) que en gran medida se trata de formulas que sobre todo denuncian la desconfianza de los hombres respecto de las mujeres. Como si los hombres no tuvieran otra fórmula o reproche para expresar esta nueva desconfianza, que atribuirles aquellos mismos defectos con los que las mismas mujeres solían acusarlos.

El fenómeno inédito es que también las mujeres borrachas pierden el sentido de la realidad y de la orientación: ya no pueden conducir a los varones. De acuerdo a esta interpretación la borrachera, al igual que el adulterio, se vuelven metáfora de una "traición", de una "perdida de sentido y orientación", que define la experiencia del cambio cultural. Al ser vivido dicho cambio como un conflicto entre dos culturas, consecuencia del fracaso de la interculturalidad, la borrachera se presenta como una evasión de los conflictos y dolores culturales, "una técnica de sobrevivencia" (diría Freud); pero al mismo tiempo, como un efecto / respuesta al carácter esquizofrénico de una brutal aculturación, que acarrea una multiplicación de rasgos nuevos, sin coordinación inmediata con los modelos preexistentes. Los individuos pierden su capacidad de ubicarse en el seno de un medio en transformación y el alcoholismo no sería más que un síntoma de esta perdida de sentido y orientación.

Habría que considerar los fenómenos analizados como casos típicos de "*desorden étnico*" (Devereux), en el que un grupo utiliza materiales proporcionados por la cultura (sexualidad y alcoholismo), para ser elaborados en la forma de una transgresión, que sirvan tanto de defensa como de síntoma de la específica problemática, por la que atraviesan las relaciones de género, y que, como ningún otro hecho cultural, simbolizan muy emblemática y paradigmáticamente los procesos culturales.

La crisis que viven hombres y mujeres en el medio indígena no sería más que el efecto de la crisis de una cultura, sometida a una tal transformación, que en ella se están hasta modificando los mismos modelos de socialización sexual: la manera de "masculinizar" los hombres y la manera de "feminizar" las mujeres. Esto es precisamente lo que está cambiando en el medio sociocultural indígena, y lo que produce tales "desórdenes culturales"⁴⁹.

Entre otros problemas culturales detectados por el estudio, y que abren numerosas pistas a ulteriores indagaciones, uno de ellos aparece como un síntoma muy significativo de la *crisis cultural*. Se trata de un notable *excedente de normatividad* investida en muchos aspectos y hechos, objetos y relaciones culturales, que aparecen compensando los *déficit de eficiencia simbólica* de esos mismos hechos y realidades de la cultura. Siempre son difíciles y complejas las relaciones entre las eficiencias normativas y las simbólicas en toda cultura, pero cuando son tan notables sus desfases plantear la cuestión resulta inevitable. Este problema merece ser señalado, en la medida que no sólo se observa cómo la cultura se vuelve disciplinaria, sino también utilizada como instrumento o argumento de coerción tanto entre generaciones como en-

49 G. Devereux plantea que las llamadas psicologías sexuales o hetarias (psicología masculina, psicología femenina o psicología infantil) no son más que construcciones culturales elaboradas a partir de los diferentes ejes comportamentales de una cultura (Cfr. 1970: 90ss).

tre géneros, pudiéndose constatar cómo los grupos sociales al mismo tiempo se hacen más o menos conscientes de tales constreñimientos culturales.

Capítulo VI

DESCOMUNALIZACION DE LA COMUNA INDIGENA

La comuna indígena andina ha sido objeto de un equívoco conceptual, por parte de los estudiosos, que no siempre han distinguido entre el tradicional modelo asociativo o de "sociedad comunal" (distinto de la "sociedad societal") y el modelo organizacional; entre una "comunalización" de la sociedad y grupos indígenas, que a raíz de su liberación de la hacienda reproducen su tradicional modelo de socialidad y socialización, y "la formalización de la comuna en términos jurídicos" (R. Santana), que comporta su legalización y legitimación política y organizativa ante el Estado y la sociedad nacional⁵⁰.

Sólo entendida la "comuna" en cuanto modelo de sociedad, y no en cuanto modelo organizativo, se explica la estrecha correspondencia entre los procesos de socialidad y socialización comunales y los familiares o de parentesco, en razón de la simbiosis entre lo comunal y familiar. De ahí también que la crisis de la familia indígena y las crisis de comunidad de la sociedad indígena aparezcan como dos aspectos o dimensiones de un mismo fenómeno.

La desintegración de la comuna indígena se opera de modo simultáneo y por efecto de la desintegración de la familia. Que la desintegración familiar sea un fenómeno propio de las sociedades modernas, consecuencia de la disolución de sus vínculos internos, y propio también del más reciente empobrecimiento y exclusión de sus miem-

50 En este último sentido trata Roberto Santana por primera vez el fenómeno de la "comunalización" en *Campesinado indígena y el desafío de la modernización*, CAAP, Quito, 1983.

bros más débiles, nada de esto significa que en el medio rural e indígena, donde el modelo familiar conserva características más tradicionales, la desintegración de la institución familiar no tenga consecuencias más dramáticas, puesto que no hay condiciones para una reinstitucionalización en base de otras nuevas formas y modelos familiares. Es la simbiosis de los familiar y comunal, lo que vuelve tan grave tanto la crisis de la comuna como la crisis de la familia duplicando sus efectos en la vida de la población indígena.

Por “descomunalización” de la comunidad indígena hay que entender también la pérdida de un modelo de socialización de valores, identificaciones y solidaridades, de prácticas simbólicas, todo ello fuertemente ritualizado, y que constituye la matriz de una cultura y las condiciones de su reproducción. En tal sentido, quizás demasiado equivocadamente se suele achacar a la “cultura mestiza” y a su influencia a través de la migración en el medio indígena, un efecto de “aculturación” o “desculturación”, cuando es la desintegración cultural de la comunidad, la que provoca sobre todo en las jóvenes generaciones una suerte de “fuga cultural” o transculturación⁵¹.

a) *La desintegración de lo comunal*

Una aclaración preliminar obliga a precisar que no se trata de un fenómeno generalizado ni tampoco completo o decisivo, sino de una tendencia muy firme, más o menos avanzada según cada comuna, y con efectos y alcances, y hasta formas, muy diferentes según los casos. En consecuencia, por “descomunalización” hay que entender un proceso, que a pesar de su fuerza y dirección no tiene por qué terminar con la existencia misma de las comunidades; por eso merece precisarse que

51 En *Población y pobreza indígenas* (CAAP, Quito, 1996) tratando de definir un criterio para la identificación y estimación de la población indígena, justificábamos la pertenencia a la comunidad en razón de su efecto cultural en la identidad de la población indígena, considerando que lo “étnico” no es más que una categoría cultural.

más de una desintegración de la comuna, es "lo comunal", que se estaría disolviendo.

La crisis, las transformaciones y tensa conflictividad por las que atraviesa la familia indígena, los problemas de fidelidad, de identificación y pertenencia que afectan a la joven generación, no han dejado de repercutir en la comuna indígena. De hecho no es posible separar la crisis familiar de la crisis de comunidad, y no tanto porque aquella influya en ésta sino porque ambas no son más que dos dimensiones de la misma realidad y de los mismos procesos sociales, y por esto mismo tampoco hay que dejar de considerar, en qué medida muchos de los cambios comunales inciden y se metabolizan al interior de la familia y de los grupos de parentesco⁵². La familia indígena, que en sus formas de socialización, en sus relaciones y valoraciones sociales, se reproducía al interior de un modelo *comunal* de sociedad, dicha familia entra en crisis a partir del momento que la misma comunidad deja de enmarcarla y permearla con sus lógicas, normatividades y valoraciones socio-comunales.

En este sentido podrían analizarse las repercusiones que en la comunidad tienen los quebrantos internos de la familia indígena, de la misma manera que los efectos de la desintegración de los vínculos y de la socialización comunales tienen al interior de la familia; y como todo ello afecta las mediaciones del parentesco ampliado, de los compadrazgos y rituales de vida y muerte. Es sobre todo en estas instituciones de

52 La clásica diferencia (de Toennis y Weber) entre "sociedades comunales" y "sociedades societales" encuentra en la comunidad indígena andina su propia versión tradicional, ya que en dicha cultura tanto la familia como el grupo de parentesco y la comunidad responden a un mismo modelo asociativo el *ayllu*; lo cual significa que la comunidad no sería más que una ampliación y prolongación de las relaciones familiares y de parentesco. Ideología que en términos normativos significa que el *ayllu* en todas sus dimensiones debe funcionar y ser vivido "como si fuera una familia". Lo cual significa que cuando la comuna ni se representa ni se vive como un *ayllu*, el problema no es sólo de comunidad sino también de familia.

mediación entre familia y comuna donde más sensiblemente se constatan las rupturas⁵³.

La sorda y poco visible disolución de los vínculos intra e interfamiliares, que no dejan de repercutir en la red de compromisos y adhesiones y de cohesión de la comunidad, se opera a partir de las nuevas distancias y fragilización de las relaciones que se establecen desde el mismo núcleo matrimonial. Una de las instituciones comunales que parecen haberse perdido más rápida y ampliamente, debido sobre todo al fenómeno migracional y a las nuevas contingencias económicas por las que atraviesa el "proceso matrimonial" en el medio indígena es el "*servianakuy*" o "casamentera": la convivencia durante un cierto período de la novia o futura esposa en casa de los suegros⁵⁴. Esta situación y fase importante en el rito matrimonial, tiene un efecto adoptivo y de vinculación familiar muy fuerte, ya que en la cultura andina compartir un techo y sobre todo la misma comida produce una comunión y pertenencia sólo asimilable a la consanguinidad⁵⁵. Los matrimonios que antes más que unir dos cónyuges, o además de unirlos, vinculaba dos familias y reproducía redes más amplias del parentesco, extendiendo el poder e influencia de los *ayllus* al interior de la comuna, en la actualidad no sólo particularizan el vínculo sino que tienden a enuclear la familia a la unidad doméstica.

53 Los ritos de nacimiento, matrimonio y muerte, hasta las fiestas anuales, incluida la de difuntos, han perdido mucho de su ceremonial, y por consiguiente sus efectos de socialización, de reproducción de vínculos y pertenencia, de ocasiones para la solución de conflictos. A dos razones se achaca esta pérdida de la importancia de tales ritualidades: ausencia de comuneros y falta de dinero. Cuando nunca antes había faltado dinero para estas celebraciones, que siempre fueron la oportunidad para el regreso de migrantes.

54 Para una interpretación del matrimonio andino como un proceso de "larga duración" en el ciclo de vida familiar me remito al texto ya citado *Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*.

55 En su etnografía sobre la cocina y alimentación andinas en Zumbahua, Weismantel enfatiza la eficacia social de todas las formas culturales que tienen los usos de la cocina y la comida: "el alimento, no la sangre es el lazo que los une" dice refiriéndose a la generación que nutre y la que es nutrida.

El problema de fondo es que la comuna está dejando de ser lo que hasta ahora había sido incluso para los mismos comuneros, los cuales o bien consideran la comuna como una organización, utilizándola igual que cualquier otro modelo asociativo, aun cuando entre en conflicto con las otras estrategias organizativas más tradicionales, o bien consideran la comuna como una forma de vida y de relaciones sociales, que en lugar de servir de soporte a la reproducción de la familia y de los individuos en cuanto "comuneros", constringe y limita el desarrollo de las iniciativas privadas y estrategias particulares. Esto último expresa de manera muy significativa una declaración o reivindicación, a la que en la actualidad se recurre con frecuencia: "no somos comuna, somos indios libres"⁵⁶.

Declaraciones como esta aluden a una nueva experiencia de la comuna para los mismos comuneros, que dejan de representársela, pensarla y vivirla, como un soporte material y socio / cultural tanto de sus estrategias de reproducción como de sus identificaciones y pertenencias; muy por el contrario, emerge un sentimiento y conductas de "desidentificación" con la comunidad, que cada vez más aparece como un impedimento de los cambios y un obstáculo que dificulta las dinámicas de desarrollo y estrategias de sobrevivencia.

Una preocupación nueva en apoyo de esta también nueva forma de pensar consiste en el creciente interés por demarcar los territorios de las comunas, como si esta definición administrativa respondiera a una nueva experiencia de la misma comuna, en cuanto a organización y jurisdicción y no ya como espacio de socializaciones abiertas (incluso a otras comunas vecinas) de solidaridades e intercambios. Como si los

56 Esta idea y representación tan poco tradicionales y sociológicas de la comuna en cuanto organización (organización de 1º grado que no resulta de decisión o acción asociativa alguna) ha sido ideológica y normativamente inducida, con las mejores intenciones pero con las peores consecuencias, sobre todo por los agentes del desarrollo y por los educadores. La mayoría de los estudiantes de último nivel de la escuela, en respuesta a un cuestionario dirá que la comuna es "para organizar".

grupos familiares y el parentesco no se extendieran por las comunidades aledañas, e incluso atravesaran las demarcaciones administrativas de las parroquias⁵⁷.

Las demarcaciones territoriales, no pocas veces propiciadas por organismos e iniciativas de desarrollo, han obedecido a un doble criterio: a) dotar de una jurisdicción propia con efectos administrativos a lo que se considera la organización social de la comuna, como si esta supuesta organización necesitara de un soporte territorial propio; b) establecer límites o fronteras entre comunas con la finalidad de preservar el uso de determinados recursos, sobre todo el de los páramos. Si el primer criterio, presupuesto en dicha medida, afectaba la identidad social de la comuna, al dotarla de un carácter político administrativo diferente del que realmente ejercía, y por el que tradicionalmente se había regido, el segundo criterio tendía a una reticulación del territorio étnico regional, cuya dinámica privatizadora podría prolongarse al interior de las mismas comunas.

De hecho la "sociedad comunal" como los "ayllus" nunca tuvieron, y no tienen por qué tener, demarcación espacial; más bien siempre fueron inter-y trans - comunales, ya que su principal función consistía precisamente en superar los estreñimientos geográficos y espaciales. La comuna andina siempre fue tradicionalmente una "sociedad en redes" que superaba las distancias por medio de una amplia organización de sus vínculos y relaciones de todo género (parentesco, intercambios y reciprocidades).

La consecuencia era la ruptura de la densa y tupida red de relaciones y segmentaciones intra-e inter-comunales, de recíprocas influencias familias del mismo ayllu, entre distintas comunas y entre los

57 Una de las contradicciones que vive el movimiento indígena consiste precisamente en apoyar con mucha frecuencia la reorganización administrativa de los territorios étnicos, creando fronteras parroquiales y cantonales, haciendo que las nuevas jurisdicciones quiebren las tradicionales representaciones espaciales.

ayllus de distintas comunas, de espacios compartidos, sobre todo porque aun a pesar del minifundio, es una de las zonas donde la propiedad de parcelas familiares en comunas vecinas y aun distantes sigue siendo una practica tan frecuente como necesaria. Ya que esta costumbre no sólo permite la diversificación ecológica de la producción agrícola, sino que además propicia la extensión de los vínculos familiares, de compadrazgo y de vecinazgo, el amplio sistema de intercambios y reciprocidades más allá de las demarcaciones comunales y de los asentamientos familiares. Ya que dos familias no sólo son vecinas por su hábitat sino también por sus chacras o parcelas de cultivos.

Aunque no siempre lleguen a efectuarse en términos geográficos y jurídicos, estas demarcaciones se vuelven cada vez más reales en las representaciones comuneras y contribuyen aún así a una ruptura de la tradicional homogeneidad del espacio étnico. Territorialidad étnica, cuya homogeneidad no excluía sus numerosas y complejas delimitaciones interiores, muchas veces dentro de una misma comuna, y que podían dar lugar a ilimitadas subdivisiones internas, y a dinámicas particulares de recomunalización, sin que ello requiriese una fijación de hitos y fronteras. Como tampoco las dinámicas faccionalistas impedían que las comunas se organizaran y asociaran en dinámicas de ampliación de sus estrategias...

Esta suerte de sístole y diástole sociales y asociativas, de tendencias centrípetas y centrífugas tan inherente a las "sociedades comunales" y tan tradicionales en las culturas andinas, han sido con frecuencia ignoradas, malinterpretadas y utilizadas con efectos contradictorios, o al menos contrarios a sus lógicas y estrategias socio - culturales. Pero resulta todavía más sorprendente que sea con frecuencia en nombre de *una* cultura indígena, y *un* territorio étnico, *una* nacionalidad india que se introduce una lógica cartográfica y catastral anacrónicas y que siempre habían sido instrumentos propios de poderes dominantes.

Si bien la subdivisión de comunas grandes en comunas más pequeñas, sin que estas perdieran los referentes de una antigua pertenencia y fidelidad, siempre fue práctica habitual de un faccionalismo inhe-

rente y funcional a las dinámicas organizativas de la tradición andina, en la actualidad esta subdivisión de la comuna y la formación de otras nuevas, responde a otras lógicas y dinámicas muy diferentes y a nuevas estrategias asociativas⁵⁸. De hecho, la comuna para los mismos comuneros ha dejado de ser una comunidad de recursos, de relaciones e intercambios y de estrategias compartidas, para convertirse en una organización, cuyos objetivos y contenidos ni están claros y muchas veces entran en contradicción con otros modelos asociativos más funcionales (cooperativas, clubs de madres, asociación de padres de familia, asociación artesanal...).

Una serie de fenómenos son reveladores de estos cambios, que no han dejado de repercutir en las relaciones de género. Los que mejor han podido ser registrados y analizados tienen que ver con la formación y funcionamiento de los Cabildos. Aun cuando el Cabildo en cuanto aparato directivo de la comuna sea una creación de la *Ley de Comunas* (1937), y no responda a la tradicional autoridad de la comunidad indígena, sin embargo en el Cabildo se han ido expresando y plasmando los poderes y autoridades de la misma comunidad, sus correlaciones de fuerza y formas de ejercicio. El Cabildo desempeñaba la función de garantizar la cohesión interna, resolviendo los conflictos familiares, y conduciendo las relaciones exteriores de la comuna y sus actividades de desarrollo colectivo.

En la última década los Cabildos han perdido competencias internas, en la medida que gran parte de la conflictividad (robos, peleas, agresiones...) se ha ido judicializando de manera creciente, y que incluso los mismos conflictos familiares se tramitan cada vez más a través de la Tenencia política; pero los Cabildos han perdido también competencias externas, ya que los programas y proyectos de desarrollo se negocian y ejecutan desde las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) parroquiales y cantonales, o bien ellas mismas se dotan de un

58 Para una interpretación de cómo el faccionalismo se integra en las lógicas y estrategias organizativas de las sociedades andinas ver J. Sánchez - Parga, *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, CAAP, Quito, 1989.

interlocutor, grupo o sector organizado al interior de la misma comunidad, en función de las particulares características del proyecto.

Los perfiles sociológicos de la comuna quedan así erosionados por una doble dinámica organizativa: una interna, que da lugar a cooperativas, asociaciones, pre-asociaciones, pre-comunas, grupos, gremios..., y otra exterior formada por las OSG, parroquiales o cantonales y su federación a nivel provincial, para el caso que nos ocupa en el MIC (Movimiento Indígena de Cotopaxi)⁵⁹.

Al declinar las actividades comunales, actividades compartidas de interés colectivo, no sólo se reduce el poder de convocatoria de los Cabildos, sino que progresivamente desaparecen aquellos espacios y actividades, que constituían el nervio de la socialidad comunal: las mingas, han perdido vigencia en algunas comunas o son muy ocasionales en otras, y donde todavía persisten no participan más que las mujeres; también las prácticas del "randi-randi", "presta-manos", la reciprocidad o intercambios, modalidades redistributivas (*chucchir*), instituciones tradicionales todas estas, que reproducían los vínculos de solidaridad y contribuían a la resolución del conflicto han ido desapareciendo en la mayor parte de las comunidades de la región⁶⁰.

59 En la provincia de Cotopaxi hay 13 OSG, casi todas ellas a nivel parroquial o cantonal, que integran unas 225 comunas legalizadas. La cúpula de esta estructura organizativa es el MIC, el cual se encuentra a su vez integrado a la organización ECUARUNARI y a la CONAIE. De acuerdo a los datos de CEPP (Inventario de Organizaciones rurales del Ecuador, Quito, 1989), de las 181 comunas afiliadas a las 8 Organizaciones de Segundo Grado de Cotopaxi, 90 pertenecen a 3 OSG de Pujilí. Para un estudio más detallado sobre el mapa y proceso organizativos en Cotopaxi puede consultarse Paola Silva Charvet, *La organización rural en el Ecuador*, CEPP / Abya - Ayala, Quito, 1991.

60 Las mingas dejan de ser comunales, y convocadas por los Cabildos, para trabajos colectivos o de interés común, y con ellas desaparece también los momentos más redistributivos de la comuna; la mayor parte de mingas son actualmente concertadas entre grupos de familias, como parte de una secuencia de reciprocidades entre ellas, la sucesión de cosechas por ejemplo, y con una participación casi siempre exclusivamente femenina.

Nada tiene de extraño por ello, que las "asambleas" comunales se vuelvan raras y escasas, y cuando muy ocasionalmente tienen lugar resulten poco concurridas. Y la razón fue formulada por un dirigente de Cabildo, reconociendo que "no hay razón ni motivos para hacer asambleas". Pero lo peor es que ya muchas comunidades han dejado de reelegir y renovar sus Cabildos, como signo del decline de la vida comunal. A diferencia de la década de los 80, cuando la información registrada en los archivos del Departamento de *Desarrollo Campesino* del Ministerio de Agricultura y Ganadería mostraba que la formación de los Cabildos se renovaba por elección anual con una casi absoluta regularidad en todas las comunas de la región, actualmente los índices de no-renovación de los Cabildos oscila entre el 49% (parroquia de Poaló) y el 43% (parroquia de Insinliví); y aunque esta no-renovación del Cabildo sea un comportamiento muy irregular, dependiendo de cada comuna, no hay comuna en la región que, durante la última década, algunos años no haya renovado su Cabildo⁶¹.

En las comunas de la parroquia de Chugchilán los datos sobre la renovación de los Cabildos indica una mayor regularidad, mucho más elevada en comparación con las parroquias de Isinliví y Poaló, siendo pocos los años durante la última década en los que no se registra renovación de Cabildo (4 años en Chinaló, 2 en Sarahuasi y 2 en Pilapuchín); situación muy similar a la de las comunidades de Zumbahua,

61 Ante esta situación, nueva y tendiente a agravarse, y ante su constatación en los archivos nacionales del MAG, el departamento de Desarrollo Campesino de la dirección provincial de Cotopaxi ha emitido un oficio con fecha del 04 - 05 - 2000, donde se notifica que 89 de las comunidades (un 40% de todas) no ha reactualizado sus reglamentos de acuerdo a los Estatutos de su aprobación; el 97% no ha registrado y tramitado cambios de Cabildo, y el 80% no entrega balances de gestión. El mismo oficio entre las causas de esta "crisis de las comunidades" señala: falta de dirigencia, falta de credibilidad en la organización, manejo inadecuado de recursos comunales y politización de la dirigencia; pero simultánea y pardójicamente añade la formación de nuevas comunas y precomunales, creación de grupos y organizaciones de mujeres, de padres de familia, preasociaciones, cooperativas... Todo esto conduciría, según el mismo oficio, a un "resquebrajamiento interno de la comuna".

donde son también pocos los años en los que no se registra renovación de Cabildo (4 en Michacalá, 3 en Rumichaca y 2 en Chami, Guantualó, La Cocha, Chimbacucho, Yanaturo, Saraucsha y Yanashpa).

No se puede generalizar el anquilosamiento de la vida social de las comunidades, el receso de sus dinámicas y procesos de socialización junto con el decline de la autoridad y actividad de los Cabildos, pero son pocas las comunas que mantienen la vigencia de estas instituciones y procesos. La variable migracional parece ser un factor muy determinante para diagnosticar la calidad comunal de una comuna indígena en la zona.

De este decline de la vida y actividad comunales las primera perjudicadas han sido las mujeres. Aunque su participación en las Asambleas comunales siempre fue considerada muy pasiva, su presencia y sus intervenciones muy colectivizadas ejercían un cierto control o sanción en las deliberaciones o decisiones de los hombres. Por otro lado, teniendo en cuenta el particular proceso deliberativo y de producción de decisiones comunales en la sociedad andina, en este proceso y previamente a la toma en público de las decisiones, las mujeres desempeñaban una función tan activa como determinante tanto al interior de la familia como dentro del sector femenino, ya que la posición de las mujeres como grupo reforzaba mucho la posición de la mujeres al interior de la propia familia y de la misma comuna. En la actualidad, en cambio, las mujeres carecen de un espacio para colectivizar sus opiniones y posiciones, con la consiguiente debilitación de su presencia hasta en la misma familia.

Un fenómeno nuevo, aunque también ambivalente en sus significados, es la participación de las mujeres en la conformación de los Cabildos. Lo que no ocurría en ninguna comunidad en la década de los 80⁶². Esta presencia de las mujeres en la conformación de los Cabildos

62 Para un análisis de los Cabildos y su conformación en la década de los 80 puede consultarse J. Sánchez-Parga, *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1986.

tiene características muy peculiares: a) en algunas comunas el Cabildo continua siendo absolutamente refractario a la presencia de mujeres, y se trata de Cabildos que siguen respondiendo a tradicionales estructuras de poder y de correlaciones de fuerzas comuneras (comuna de La Provincia, Colantes); b) en otras comunas la presencia de alguna mujer es rara y ocasional (comuna de Guantualó); c) por lo general es raro que la misma mujer reproduzca su presencia en el Cabildo más de una o dos veces, y tienden a ocupar el cargo de Tesorero u otro subalterno; d) en algunas comunas la presencia de mujeres en el Cabildo no sólo se ha vuelto predominante sino que en el transcurso de la década parece haber consagrado el papel dirigente de algunas mujeres, las cuales además de renovarse regularmente en el cargo han llegado a ocupar la vicepresidencia y presidencia (Cochaló, Marqués de Maenza).

La presencia femenina en la conformación de los Cabildos responde ciertamente a una clara promoción de las mujeres, cuyo principal factor ha sido el desarrollo escolar, en el que el sector femenino ha alcanzado en la última década niveles de instrucción porcentualmente superiores a los varones. Sin embargo, este asalto de los Cabildos por parte de las mujeres de acuerdo a la diversidad de situaciones comunales responde también a factores diferentes, que en no pocos casos pueden darse de manera combinada: a) la migración masiva de varones obligará o al menos induce la ocupación de los Cabildos por las mujeres, las cuales por otro lado se convierten en el grupo más comprometido con los asuntos comunales; b) la falta de autoridad, de competencias reales y de responsabilidades políticas ha hecho que los mismos varones abandonen su interés por ocupar un cargo en el Cabildo, mientras que más bien, los comuneros o familias con mayor poder e influencia tenderán más bien a monopolizar la dirigencia de las OSG de las parroquias; c) en algunos casos ha sido primordial la creciente actuación y participación de las mujeres en los asuntos comunales (programas de desarrollo o con más frecuencia a través de asuntos relacionados con la escuela), lo que las ha llevado a afianzar y ampliar su representación en los Cabildos.

El *volumen organizacional* (asociaciones y juntas de todo tipo y cooperativas), que se ha acumulado tanto al interior del espacio social de la comuna como en sus periferias, ejerce un peso creciente y tiende a sofocar todas las formas propiamente comunales de sociabilidad y socialización. Sin embargo, será preciso explicar también la formación de tal volumen organizacional como un proceso tendiente a compensar ese vacío que se abre, cuando desaparecen las formas de sociabilidad comunales, y no tiene lugar su transformación en formas de socialidad y socialización societales, donde los intereses y estrategias particulares se privatizan cada vez más en correspondencia a un desarrollo del individualismo, a relaciones menos "mecánicas" o familiares y personales y más funcionales.

b) Hipertrofias organizacionales y nuevas institucionalidades

Se diría que la comuna indígena atraviesa una fase de transición y tiempos mixtos, entre una necesidad todavía ineludible de comunidad, que garantice solidaridades familiares y personales, estrategias comunes y participaciones colectivas, y las nuevas exigencias de privatización de intereses, de particularización de estrategias y de autonomías individuales.

El apareamiento de nuevas instituciones o modelos asociativos en el sector rural, que van desde las cooperativas de todo género hasta las nuevas OSG, pasando por organizaciones más efímeras, que surgen para administrar algún proyecto de desarrollo o programa social, y que desaparecen con la conclusión de este, todas estas dinámicas responden al requerimiento de compensar con nuevas institucionalidades el declive de la comuna, o de completar las competencias de esta para el desempeño de nuevas formas de gestión y responsabilidades. Pero este fenómeno pone a su vez de manifiesto los obstáculos y fracasos de tales intentos de institucionalización, y las dificultades de una transición en algunos casos tan forzada o traumática entre el tradicional modelo de la comuna y las nuevas formas organizativas y asociativas.

Un nuevo factor que se añade a este volumen organizacional, y en cierto modo lo complejizará aún más, es la reforma jurídico políti-

ca que da lugar a la formación de las *Juntas parroquiales*, elegidas por voto, y que por vez primera se instituyen a raíz de las elecciones nacionales de mayo del 2000. La antigua separación administrativa entre los "centros parroquiales" de predominio mestizo y características de aglomeración urbana, y los "restos parroquiales" correspondientes a los asentamientos rurales dispersos del territorio de las comunas, queda ahora políticamente fundida con tres efectos de consecuencias todavía imprecisas: a) se vacía todavía más la tradicional autoridad y competencias de los Cabildos de las comunidades; b) se produce una superposición no regulada entre Municipios cantonales, cuya administración se limitaría a las "cabeceras" o "centros" cantonales, y las Juntas parroquiales, que de hecho limitarían sus competencias administrativas no a la totalidad de la parroquia sino al "centro parroquial"; c) surgiría, en fin, una colisión de poderes e intereses, y hasta una cierta competitividad de representación, entre las Juntas parroquiales y las Organizaciones de Segundo Grado de ámbito parroquial, como son la mayoría de las existentes en la provincia de Cotopaxi.

Estas nuevas reformas político / administrativas con la formación de las *Juntas parroquiales*, cuyos cinco miembros son elegidos por votación en elecciones nacionales, han configurado un nuevo escenario político, que ya está impactando sensiblemente no sólo la institución de los Cabildos sino también los procesos socio / políticos de la misma comuna indígena.

Las *Juntas parroquiales*, que antes eran asociaciones de vecinos, más o menos informales, y con mayor o menor nivel de institucionalidad dependiendo de la zona o parroquia, para la administración del desarrollo local, aunque no sea más que para "hacer obras", muy circunscritas en sus intereses y actividades a los "centro" parroquiales, en la actualidad su representación política extiende su jurisdicción a toda la parroquia incluido el perímetro de las comunas indígenas o "resto parroquial", haciendo que dichas *Juntas parroquiales* se conviertan en el centro de las dinámicas e intereses y políticos de las comunas.

En esta situación totalmente nueva, las comunas se encuentran atravesadas por las fuerzas de los partidos que introducen en ellas di-

námicas y divisiones políticas inéditas. Antes una misma estrategia comunal podía apostar su voto a dos o más partidos, con la finalidad de diversificar sus oportunidades clientelares; mientras que actualmente la posibilidad de postular con candidatos propios o de prestar el apoyo electoral a partidos con representantes en las mismas comunas, introduce la posibilidad de nuevas divisiones partidarias no sólo entre comunas de la misma parroquia sino también al interior de cada comuna.

Ya nos referíamos al hecho de que el nuevo escenario político no dejará de afectar la institución del Cabildo, debilitando no sólo su carácter representativo sino sobre todo sus competencias, al despojarle de autoridad y recursos para conducir las relaciones exteriores de cada comuna y sus estrategias de desarrollo colectivo. A la competitividad que puede surgir entre *Juntas parroquiales* y Municipios cantonales por un lado, hay que añadir la de los Cabildos y directivas de las OSG parroquiales y cantonales por otro lado, con su integración al MIC (Movimiento Indígena de Cotopaxi)

Mientras que hasta ahora la dinámica de los *ayllus*, generada desde el interior de las comunas, tenía los Cabildos como correa de transmisión para representarse en las OSG y en el MIC, en la actualidad la dinámica parece generarse externamente desde los partidos transmitiéndose a través de los Municipios y las Juntas parroquiales hacia el interior de las comunas.

Obviamente que en una fase de transición como la actual se darán fenómenos combinados de ambas tendencias con diversas formas de encuentros y desencuentros entre la dinámica de los *ayllus* y la de los partidos. De hecho ya ha ocurrido que *Pachakutic*, el partido de arraigo indígena, logró la victoria de candidatos mestizos de los centros parroquiales en sus listas, relegando a candidatos indígenas de las comunas, mientras que candidatos indígenas han ganado la elección en la lista de un partido mestizo como la ID. En otros casos, la negociación ha tenido lugar entre el partido de los indígenas evangélicos, *Amauta*, que prestó su apoyo a los candidatos de *Pachakutic* para el Municipio cantonal (Saquisilí), a cambio del apoyo para conquistar la Junta parroquial (*Cochapamba*).

Con todo, el fenómeno sociológicamente más singular es que bajo el aparente *volumen* organizacional, que se ha desarrollado en la región no hay en realidad más que una enorme *hipertrofia organizacional* de organismos de representación y aparatos directivos, cuya base social acusa un también enorme déficit organizativo, y lo que es peor carece de reales condiciones (razones, contenidos o intereses, objetivos) para organizarse. La figura que mejor caracteriza esta situación sería la de un *mongolismo organizativo*, cuyas numerosas dirigencias e instancias de representación resultan excesivamente grandes para cuerpos sociales desproporcionadamente raquíticos y muy débilmente organizados, y sobre todo con muy precarias condiciones para su reproducción simple.

Si bien sería necesaria una investigación muy radiográfica, que permitiera conocer, comprender y explicar, cómo circulan y se transforman los poderes y las representaciones desde las familias más influyentes y los ayllus más poderosos de la comuna, pasando por los Cabildos y las OSG indígenas hasta el MIC, cómo estos mismos poderes, influencias y representaciones se redoblan o diferencian en los gobiernos parroquiales, comunales o provinciales, por otro lado, resulta evidente que en esta circulación de poderes y de representación de intereses convergerán o entrarán en conflicto la corriente de los partidos políticos y la encauzada por las fuerzas sociales, protagonizadas por los tradicionales caciques y ayllus, los cuales teniendo sus bases en las comunas se irán fortaleciendo a través de los sucesivos aparatos de dirigencia y representación: Cabildos, Juntas parroquiales, Municipios, OSG, MIC. Gobiernos provinciales.

Es evidente que el desprestigio, descrédito, deslegitimación y déficit de autoridad de los Cabildos, por un lado, justifica las apuestas y expectativas depositadas por las comunidades en los nuevos organismos político administrativos; pero hay que reconocer también que estos nuevos procesos y dinámicas institucionales han contribuido a minar la autoridad y competencia de los Cabildos.

Esta excesiva condensación política y organizacional tiende a contaminar la sociedad en todos sus niveles y aspectos, enrareciendo

cualquier práctica y cualquier proceso e institución. Esto ha hecho que el calificativo de “*politización*” se haya vuelto tan peyorativo, en la medida que se ha hecho sinónimo de los intereses y procedimientos de los dirigentes de las organizaciones y representantes políticos⁶³.

El fenómeno de las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) se ha vuelto demasiado importante y significativo, como para encontrarse generalizado más allá de la región del Cotopaxi en el área de las comunidades indígenas del resto de la Sierra andina. En primer lugar, más que de una dinámica organizativa, que realmente asocia y vincula comunidades de una zona o región se trata de una dinámica de dirigencia organizacional, puesto que dichas OSG no hacen más que articular en Consejos, Comités y organismos de dirección las mismas bases ya organizadas comunalmente. Y la razón es obvia: la lógica asociativa o “socio – lógica” comunal es diferente e intransferible a un espacio asociativo más amplio.

Las cúpulas o dirigencias de la OSG se encuentran integrados por los poderes más representativos de las comunidades, las familias o *ayllus* más amplios, fuertes o influyentes; cada vez más desinteresados por ejercer la representación y la autoridad comunales en los Cabildos, donde ya no hay condiciones para reforzar poder y aumentar prestigio, dichos poderes comunales encuentran en la dirección de las OSG el lugar más propicio para reforzar y ampliar autoridad y beneficios, ya que se convierten en las principales contrapartes de organismos públicos y privados, nacionales e internacionales, para la administración de proyectos de desarrollo o programas sociales. Además de ello, pero también privilegiados por esta posición tan estratégica, las dirigencias de las OSG adquieren una actuación protagónica en cuanto interlocutores

63 Este excedente de “*politización*” al que se refiere el mencionado oficio del Departamento de Desarrollo Campesino del MAG de Latacunga ha sido corroborado por Javier Herranz, promotor del proyecto FODERUMA de los años 80 en la zona, que ahora trabaja con las comunidades indígenas de Cayambe, y que ha resaltado este rasgo diferencial entre estas comunidades y las del Cotopaxi.

del Estado y de los poderes locales, tanto como de los partidos políticos, ya que desempeñan un papel decisivo en cuanto eje de articulación de los sectores indígenas y de las comunidades con los superiores organismos de coordinación y dirección de los pueblos indígenas y del mismo movimiento indígenas.

El espectacular desarrollo y multiplicación de las OSG's en el medio indígena no sólo se explica por un desplazamiento de la masa organizacional desde las comunidades y sus Cabildos dirigentes, que por efecto de las transformaciones comunales han perdido mucha autoridad en su doble función de representar las comunidades y trabajar por su desarrollo, hacia los nuevos espacios de intermediación con los poderes locales (provinciales y cantonales); a través de nutridos flujos de dinero, bienes y servicios, que las OSG's vehiculan y distribuyen entre las comunidades, se tejen y refuerzan amplias y densas redes clientelares, que sirven de soporte tanto a las movilizaciones y consolidación del movimiento indígena como para extender hasta los espacios de las parroquias rurales y de las mismas comunidades la representación política de los partidos. De hecho el nuevo liderazgo de la dirigencia indígena se fragua y funda su poder en este entramado de los antiguos ayllus y los más recientes clientelismos⁶⁴.

Algunos estudios preliminares, de carácter predominantemente descriptivo han analizado la formación de las OSG y la composición de sus dirigencias y fuerzas, de corrientes de poder e influencia que las integran; el sistema de relaciones múltiples que se tejen en su alrededor con el Estado, gobiernos locales, ONG's, Iglesias, partidos políticos; las modalidades de financiamiento así como los recursos captados y admi-

64 Dos datos son muy reveladores del funcionamiento de estas redes y su articulación de los diferentes espacios socio-organizativos en el medio indígena. Fue gracias a la circulación de bienes (comida) y personas (que se turnaban en su estancia en Quito) que se mantuvo y pudo prolongarse la movilización indígena de enero del 2000. Los principales dirigentes nacionales indígenas de Cotopaxi mantienen en régimen de empleados a gran parte de sus familiares con recursos de los proyectos y programas de desarrollo.

nistrados; todo ello revelaría en qué medida el movimiento indígena ecuatoriano sigue caracterizándose, como desde sus orígenes, e incluso en sus más actuales desarrollos, por una muy directa referencia con el Estado. Ha sido la permanente interlocución, confrontación o negociación, con el Estado que el movimiento indígena y las organizaciones de los pueblos indígenas se han formado y consolidado⁶⁵.

c) Descomunalización sin modernidad: persistencias endogámicas

En un estudio anterior sobre las transformaciones socio – culturales de sectores campesinos indígenas en otra provincia de la Sierra ecuatoriana, se pudo identificar un fenómeno de “descomunalización modernizadora”, que lejos de destruir las formas, relaciones, vínculos y modalidades de socialización de la comunidad indígena, tendría a modificarlos en base a nuevos factores o procesos de modernización, y sobre todo a partir de una más amplia e intensa articulación de dichos sectores comuneros con la sociedad y cultura urbanas. Uno de los indicadores que mejor permitieron mostrar estos cambios modernizadores fue la visible transformación de un modelo predominantemente endogámico de estrategias matrimoniales (según el cual un gran porcentaje de los matrimonios desde los años 40 hasta los 70 tenían lugar entre cónyuges procedentes de comunas de la misma parroquia, en un porcentaje que pasó del 87% al 61%) en un modelo de predominio exogámico, en el que a partir de los años 80 el 57% de los cónyuges procedía de otras parroquias y provincias fuera de la propia⁶⁶. Esta nueva situación resultaba de la creciente movilidad socio – laboral, de una mayor articulación a los mercados de trabajo urbanos, de los intercambios culturales y de una progresiva desagrarización de las estrategias pro-

65 El fenómeno de las OSG en el medio indígena no es exclusivo del Ecuador, y se halla también muy documentado y tipificado en otros países andinos, como es el caso de Bolivia. Sin embargo, no parece tener la amplitud ni la fortaleza ni la referencia estatal que presenta dicho fenómeno en el Ecuador.

66 Del citado libro sobre Transformaciones socio-culturales y educación indígena (1993) puede consultarse el capítulo “De la endogamia a la exogamia”.

ductivas. De hecho la estructura de la tenencia de la tierra y transmisión de las propiedades familiares fueron uno de los factores que más reforzaron la endogamia en las comunidades indígenas⁶⁷.

En base de estos precedentes, teniendo en cuenta el amplio e intenso fenómeno migracional hacia las ciudades o centros urbanos de la región y hacia otras regiones del país, y considerados también los procesos de descomunización y desagrarización observados en la región de las comunidades en torno al Quilotoa, se planteó la hipótesis sobre un posible cambio en las estrategias matrimoniales y en las tendencias hacia una creciente exogamia.

En razón de estos planteamientos, una indagación en los Registros Civiles de dos parroquias de la zona, Zumbahua y Guangaje, y de otra vecina, Poaló, que se podía caracterizar como más moderna, pero también con una organización, estructura y relaciones socio – parentales muy comunales y hasta comunizadoras, ofrecía la oportunidad de establecer comparaciones entre la evolución de la endogamia / exogamia en dos modelos de comunidades: unas sujetas a una “descomunización sin modernidad” y otra a una “modernidad sin descomunización”, siendo en ésta última la descomunización muy reducida, y hasta casi inexistente, y donde las estrategias agropecuarias siguen en gran medida garantizando el desarrollo de la mayor parte de las familias comuneras⁶⁸.

67 Cfr. nuestro estudio “Estrategias espaciales del parentesco en la comunidad indígena: Salamalag chico”, en *Estrategias de sobrevivencia en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1984. Se trata de un ejemplo de cómo las estrategias matrimoniales endogámicas, entre otras razones, y además de reforzar la cohesión interna comunal, respondían a la necesidad de frenar la subdivisión de las tierras familiares y comunales fuertemente reticuladas por el minifundio.

68 La parroquia de Poaló corresponde toda ella a la comuna de Maca, la más grande de toda la región, con una gran extensión de tierras comunales, y que conserva celosamente junto con sus instituciones un arraigo cultural muy tradicional, pero que se combina con formas y estrategias de desarrollo modernas.

Evolución de la endogamia y exogamia: 1991-2000

Parroquias	Matrimonios	1991-1995	1996-2000
Zumbahua*	Endogámicos	70 %	85%
	Exogámicos	30 %	15 %
Guangaje	Endogámicos	93.3 %	83.4 %
	Exogámicos	6.7 %	11.6 %
Poaló	Endogámicos	72.5 %	66.6 %
	Exogámicos	27.5 %	33.4 %

Fuente: Archivos. Registros Civiles

* En el Registro Civil de Zumbahua hasta el año 1994 los datos de procedencia tenían como referente las parroquias de Pilaló y Zumbahua, lo que produce una apariencia de mayor exogamia. A partir del año 1995 el registro de nacimiento y de residencia se fija ya en Zumbahua. Sólo los cónyuges que mantienen en sus actas de nacimiento la antigua pertenencia a Pilaló aparecen como "externos" a la parroquia. Esto explica que los datos entre 1991 y 1995 sobrestimen la exogamia.

De acuerdo a la información elaborada, la endogamia se mantiene extraordinariamente alta en Zumbahua y Guangaje, mientras que se observan cambios más sensibles en Poaló. Prestando atención a la muy ligera evolución exogámica en las parroquias de Zumbahua y Guangaje, un análisis de los datos sobre los matrimonios, en los que uno de los cónyuges habiendo nacido fuera de la parroquia reside en ella o siendo originario de la parroquia reside fuera, muestra una situación muy singular: poco más del 40 % de estos supuestos matrimonios exogámicos se contraen con comuneros que habiendo nacido en la parroquia viven fuera de ella; mientras que el 45 % corresponde a matrimonios de los que uno de los cónyuges ha nacido fuera de la parroquia pero reside dentro de ella. De los 8 casos registrados durante la década de cónyuges residentes en Quito, todos proceden por nacimiento de la misma parroquia de Guangaje, lo que pone de manifiesto un fenómeno de exogamia *sui generis*, que en realidad encubre un reforzamiento de la endogamia: el matrimonio entre comuneros residentes fuera de la parroquia refuerza la pertenencia de ambos a la comunidad de origen. En otras palabras, aun residiendo y viviendo fuera de las comunidades se mantiene una tendencia endogámica.

Los datos relativos al lugar de procedencia (por nacimiento o por residencia) de alguno de los cónyuges en los matrimonios exogámicos muestra que un porcentaje superior al 50% pertenecen a comunidades de las parroquias vecinas, y sólo un 20 % proceden de otras parroquias de la región u otras provincias. De los cónyuges procedentes de fuera de Guangaje, el 55 % son de Chugchilán y Zumbahua, las parroquias más vecinas, y el 25 % de Pilaló, Sigchos, Saquisilí, Pujilí, parroquias del mismo cantón; el 10 % tienen su residencia en Quito y Latacunga, y 5% vienen del resto del país. En el caso de Zumbahua el 75% de los cónyuges de los matrimonios exogámicos procede de Guangaje, Chugchilán, Angamarca y Pilaló, todas las parroquia colindantes.

El caso de Poaló presenta características distintas: en primer lugar, la orientación exogámica es menos reciente, se mantiene constante, y concierne a un mayor porcentaje de matrimonios, cuyos cónyuges proceden y residen fuera de la comunidad; en segundo lugar la procedencia de los cónyuges se muestra mucho más diversificada, debido sobre todo a las numerosas parroquias semirurales y urbanas muy vecinas: 50 % vienen de parroquias de Latacunga y del cantón Saquisilí, 30% de parroquias de rurales de la misma región, un 10 % de la Costa y otro 10 % de otras provincias del país.

Las estrategias matrimoniales predominantemente endogámicas observadas en las parroquias de Zumbahua y Guangaje, donde se ha caracterizado un proceso de "descomunalización sin modernidad", más que mostrar el aspecto "no modernizado" de dicha "descomunalización" dichas estrategias endogámicas deberían ser interpretadas como resistencias a la desestructuración de lo comunal y como un recurso para reafirmar vínculos parentales y comunales.

Esto mismo reforzaría otra posible interpretación, que hace de los referentes de identificación de la procedencia y pertenencia de los comuneros indígenas una identidad mucho más fuerte que sus identificaciones de residencia. Aunque este mismo fenómeno puede ser susceptible de una lectura inversa: son tan restringidas y difíciles las posibilidades de integración de los campesinos indígenas en los lugares de

migración urbana o de otras regiones, que siguen siendo sus comunidades de origen las que les proporcionan su principal o exclusivo referente de identificación.

Actuando al margen de estos factores, pero también en parte atravesándolos, un discurso ideológico cultural, con una fuerza muy interpeladora, sigue propiciando y elogiando el valor de la endogamia, en cuanto símbolo del rechazo al mestizaje y de una mayor integridad étnico-cultural. Este mismo discurso se encuentra valorado al hacer de la endogamia una alianza mucho más segura y con mejores condiciones de estabilidad y "buen entendimiento", mientras que se denigran las alianzas matrimoniales con "fuereños", y sobre todo se censura una imaginaria "mezcla" genética, de la que el calificativo de "*yaguarchapusca*" ("sangre mezclada") se suele usar como una advertencia tanto como insulto⁶⁹.

Esta devaluación ideológica del mestizaje en un medio indígena, paradójicamente muy marcado por programas de educación intercultural, refleja un problema de mentalidades no fácil de descifrar, sobre todo cuando se representa no tanto en términos culturales cuanto genéticos. Si es al nivel del inconsciente colectivo que aparece exorcizado, habría que preguntarse el sentido de los miedos y peligros cifrados en tal mestizaje; y si tienen un arraigo en la tradición cultural, por qué perduran. La cuestión aquí no puede quedar más que abierta sobre las representaciones indígenas en torno a este tema, pero es muy significativa de la complejidad de los procesos que tienen lugar en la región y de sus procesamientos culturales.

69 Este concepto no se encuentra atestiguado en el Diccionario de Holgin, lo que tampoco garantiza su uso en quichua. Según Carmen Bernand, quien se refiere a una antiguo imperativo de "que la sangre no se riegue, que hay que ser de la misma sangre", existe toda una mentalidad en torno al "entreverarse": "está mal visto contraer enlace matrimonial aun dentro del grupo racial (entre indígenas) con habitantes de otros pueblos, aunque estén situados a muy corta distancia" (1989: 226s).

La persistencia de una endogamia dominante, incluso bajo nuevas formas encubiertas por la "externalidad" espacial de los cónyuges, a pesar de la gran movilidad socio - laboral y de la residencia de los migrantes durante gran parte de su vida fuera de las comunidades, tales fenómenos no solo permiten pensar en una "descomunalización sin modernidad" sino que más bien (o además) obligan a pensar la complejidad de un fenómeno cuyas apariencias de "descomunalización" con la ruptura de vínculos familiares, parentales y comunales se conjugan o contrarrestan con la reproducción de muchas instituciones comunales⁷⁰. Los cambios en los Cabildos, en las *mingas*, o la endogamia no impiden que el mantenimiento de tales institucionalidades siga siendo necesario y funcional a la comuna andina.

La descomunalización sin modernidad, que define la mayor parte de comunidades indígenas del Quilotoa, es un fenómeno que sólo puede ser entendido como una de las formas que adoptan los procesos de transformación más generales, a los que se encuentran sujetas las comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana. En este sentido, y en cuanto modelo analítico y explicativo, la descomunalización sin modernidad ha de comprenderse en referencia a los otros modelos y particulares procesos de cambio, que si bien no parecen tan predominantes en la caracterización de dicha zona, no están del todo ausentes, marcando con mayor o menor determinación algunas de las comunidades. Incluso cabría identificar comunidades que, bajo el proceso dominante de descomunalización sin modernidad, se encuentran más o menos

70 En el transcurso de los últimos 10 años el transporte público se ha más que triplicado en la región del Quilotoa, comunicando los centros parroquiales, que en la década de los 80 en su mayor parte a penas disponían de un servicio de autobús diario que los comunicara con la capital de la provincia. En la actualidad, la parroquia de Zumbahua posee cuatro buses que regularmente la comunica con la ciudad de Latacunga, y otros tantos fuera de horario regular. Dos buses diarios de la Cooperativa Iliniza comunica la parroquia de Chugchilán con Latacunga; Sigchos está comunicada por tres Cooperativas de buses (Saquisilí, Iliniza y Reina de Sigchos). Y la parroquia Guangaje está servida por varios servicios de buses diarios de Viernes a Domingo, además del martes.

sujetas a otras tendencias o formas correspondientes o bien a una descomunalización modernizadora, o bien a una reproducción de la comuna tradicional (o recomunalización tradicional), donde son las resistencias al cambio y las *reinvenciones* de la cultura tradicional, lo que refuerza la comuna y sus instituciones; o bien se trata de una recomunalización modernizadora (muy excepcional en la zona pero no en la provincia), donde las innovaciones tienden al reforzamiento de la comuna⁷¹.

71 Hemos tratado más ampliamente estas morfologías y procesos actuales de la comuna indígena en un texto de próxima publicación por el programa de Estudios rurales de CLACSO, con el título *De lo rural a lo local*

Capítulo VII

PARTICIPACION DE LA MUJER CAMBIOS Y LIMITACIONES

Uno de los indicadores más sintomáticos del cambio en las condiciones de la mujer en general, y de los sectores femeninos rurales e indígenas más particularmente, son las estrategias matrimoniales, y muy en concreto el aplazamiento de la edad conyugal. De hecho se ha podido establecer una estrecha correlación entre edad nupcial, niveles de instrucción, movilidad laboral y natalidad. Indicadores todos estos muy sensibles, si se tiene en cuenta, que en el medio rural indígena dicha edad conyugal es tradicionalmente muy precoz⁷².

Para aproximarnos a las posibles variaciones y formas adoptas por este fenómeno en el transcurso de los últimos diez años, hemos procesado los datos disponibles en los Registros Civiles de dos parroquias rurales representativas de la región: Zumbahua e Isinliví.

Evolución de la edad matrimonial: Zumbahua

GRUPOS EDAD	1989 Mujeres %	1999 Mujeres %	1989 Hombres %	1999 Hombres %
> 15 años	2.4			
15 a 17	12.0	12.1	4.8	4.8
18 a 19	37.3	38.2	18.0	26.8
20 a 21	20.4	18.6	34.9	38.5
22 a 25	20.4	20.3	24.3	14.4
26 a 28	3.6	8.1	3.2	13.2
< 28	3.6	2.4	5.6	10.8

Fuente: Archivo Registro Civil: Zumbahua

72 Cfr. J. Sánchez – Parga, Transformaciones socioculturales y educación indígena, CAAP, Quito, 1993, donde analizando una muestra de situaciones de modernización de comunidades indígenas se pudo observar un muy significativo y homogéneo aplazamiento de la edad conyugal de las mujeres, como uno de los principales indicadores de los cambios del sector femenino.

En los últimos diez años la edad conyugal no parece haberse modificado en su estructura de rangos entre las mujeres, a excepción de los matrimonios anteriores a los 15 años, mientras que entre los hombres más que de un cambio se operan algunas variaciones: un sensible retraso en la edad de los 18 a 19 años, y también un porcentaje sensiblemente mayor de hombres que se casan sobre los 26 años: pasando del 8.8% al 24.0%. Esto significa que a diferencia de los cambios en las estrategias conyugales de los hombres, debidos sin duda a una mayor movilidad laboral y sobre todo a la migración, que retiene a los varones durante mucho más tiempo fuera de la comuna, la edad matrimonial de las mujeres no se ha modificado.

Evolución de la edad matrimonial: Isinliví

<i>GRUPOS EDAD</i>	<i>1989 Mujeres %</i>	<i>1999 Mujeres %</i>	<i>1989 Hombres %</i>	<i>1999 Hombres %</i>
15 años				
15 a 17	6.6	7.6	13.3	0.0
18 a 19	26.6	30.7	13.3	7.6
20 a 21	33.3	7.6	13.3	30.7
22 a 25	13.3	23.0	26.6	30.7
26 a 28	6.6	0.0	6.6	7.6
< 28	13.3	30.7	26.6	15.3

Fuente: Archivo Registro Civil, Isinliví

En Isinliví es relativamente notable, en el transcurso de la última década, el aplazamiento de la edad matrimonial entre los hombres en el transcurso de la última década: mientras que en 1998 los varones contraían matrimonio entre los 15 y 19 en un porcentaje de 26.6%, en 1949 es el 7.6%; y mientras que en 1989 el 39.9% de los varones se casaban entre los 20 y 25 años, en 1999 estos representan el 61.4%. También aquí hay que explicar el retraso de la edad conyugal de los varones por causas migracionales.

Pero estos cambios no se dan en el caso de las mujeres, cuya edad conyugal entre 15 y 19 años representa el 33.2% de la población femenina en 1989, mientras que es el 38.3% en 1999; sin embargo descendiendo del 46.6% al 30.6% el porcentaje de mujeres que en el mismo período

do se casa entre los 20 y 25 años; y después pasa del 18.9% al 30.7% la población femenina que se casa después de los 26 años.

La información obtenida en el mismo Registro Civil de Isinliví sugiere aún más de un subregistro de partidas matrimoniales debido a la conocida falta de cédulas de identidad en gran parte de la población femenina, lo que daría lugar a un importante número de "uniones libres", "madres solteras" y cohabitaciones no legalizadas, y que podrían ser dos veces superior al de los matrimonios registrados.

Esta información pone de manifiesto que la edad conyugal se ha modificado en el caso de los varones, en razón de los cambios de estrategias de dicho sector, pero permanece inalterada en el caso de las mujeres, debido a la ausencia de cambios en el medio femenino. Lo cual tiene sus consecuencias en el hecho de que tampoco se modifican las condiciones para un cambio en los comportamientos de natalidad.

Estos mismos datos corresponderían no sólo a procesos de cambio más complejos por los que atraviesan las mujeres, sino sobre todo a procesos de diferenciación al interior de dicho sector femenino: mientras que en algunas pocas comunas y entre algunos grupos de mujeres la escolarización, una mayor participación en espacios públicos y en actividades económicas involucra cada vez más a un número todavía reducido pero creciente de mujeres, otros grupos femeninos mayoritarios se mantienen aún muy marginales a cualquier cambio.

Estaríamos en presencia de una situación, en la cual los sectores femeninos indígenas de las comunidades muestran mayoritariamente una resistencia a los cambios o se encuentran muy marginales a ellos, mientras que sólo un grupo reducido de mujeres presentaría nuevos comportamientos y protagonizaría algunas líneas de transformación de la condición femenina. Esta misma situación, que aparece ya a través de los datos sobre las estrategias conyugales, podrá ser verificada en otros ámbitos de actuación de las mujeres.

En los mismos Registros Civiles parroquiales se puede obtener una significativa información respecto de las identidades laborales y

cambios operados en la última década, a partir de la declaración de su actividad por parte de los cónyuges.

En Zumbahua, mientras que decrece sensiblemente el porcentaje de jornaleros, que pasa del 62.9% en 1989 al 56% en 1999, y se mantiene relativamente constante la proporción de albañiles (del 15% al 7.8%) y agricultores (del 2.4% al 4.6%), y aumenta el porcentaje de la población masculina dedicada a actividades más diversificadas del 6.1% (tractorista, motorista, comerciante, contralor de bus) al 13.9% (comerciante, empleado, contralor, pintor, mecánico, artesanos); el número de quienes se declaran estudiantes pasa del 2.4% al 17.1%.

En el caso de las mujeres los cambios son sensibles pero menos significativos: del 92.5% dedicadas a Quehaceres Domésticos en 1989 pasan al 85% en 1999; de una estudiante en 1989 se pasa a 13 (10.%) en 1999; de 1 agricultora y 4 jornaleras en 1989 se pasa a 2 jornaleras, 2 empleadas, 1 comerciante en 1999.

Lo que más llama la atención en el caso de los hombres como en el de las mujeres es el espectacular incremento de la ocupación o identificación estudiantil. Tras las cifras de los datos hay que reconocer no sólo la importancia de la oferta educacional en toda la zona sino también las expectativas laborales cifradas en la misma educación.

Aunque con un volumen mucho menor de datos existente en los archivos del Registro Civil de la parroquia de Isinliví, el tipo de información registrado refleja idéntica estructura ocupacional, con cambios y limitaciones muy similares a los reseñados en Zumbahua: se modifica mucho más el sector de los hombres que el de las mujeres. En 1989 el 69% son jornaleros, y el resto de la población registrada se declara albañil, zapatero, obrero y mecánico (36.%.); en 1999 el 46% son jornaleros, 20% estudiantes, 13% agricultores, y el 20% restante se declaran sastres, profesores y empleados. En el caso de las mujeres, mientras que en 1989 el 100% se dedicaba a Quehaceres Domésticos, en 1999 es el 67%, además 3 empleadas, 1 estudiante y 1 hilandera.

Considerada la importancia atribuida al estudio y el limitado nivel de cambios operados en el transcurso de la última década, cabría sospechar que el proceso educativo no ha generado las correspondientes transformaciones que se hubiera podido esperar. De hecho, el análisis de la oferta educativa en la región, que se desarrolla más adelante, proporciona la información suficiente para confirmar esta hipótesis. En cualquier caso, habrá que indagar si los mismos cambios educativos corresponden a la oferta educativa. O bien otra serie de factores, socio económicos y culturales, han limitado la eficacia educativa e impedido los cambios esperados.

Aunque tampoco la cantidad de datos (81 matrimonios en 1989 y 128 en 1999) son suficientes para disponer de una información mucho más cualificada, es interesante constatar la reducida movilidad espacial de unas estrategias matrimoniales todavía muy endogámicas, y muy dictadas por constreñimientos comunales. En Zumbahua sólo el 8.5% de esposos y el mismo porcentaje de esposas proceden de comunidades pertenecientes a otras parroquias; en 1999 tal exogamia es del 6% para los esposos y del 10% para las esposas. Información adicional ha confirmado la resistencia de las familias y de las mismas comunas a contraer matrimonios con comuneros de otras comunidades; siendo todavía más extraordinario el caso de cónyuges procedentes de comunas exteriores a la zona⁷³.

Los datos obtenidos en las *Actas Matrimoniales* de los Registros Civiles parroquiales, donde se indica la actividad laboral y profesional de los contrayentes, y que acaban de ser analizados más arriba, muestran ciertos cambios operados en el transcurso de la última década: una ligera diversificación de actividades laborales y una suerte de "modernización" de dichas actividades económicas en el caso de los hombres,

73 La razón para registrar la información sobre este fenómeno es que la evolución de una fuerte endogamia hacia una mayor exogamia apareció como uno de los indicadores de los cambios en zonas de "modernización". Véase el estudio ya citado sobre *Transformaciones socioculturales y educación indígena*, 1993.

mientras que entre las mujeres dicha diversificación y modernización de actividades laborales es muy limitada, puesto que la mayoría sigue dedicada a "quehaceres domésticos". El dato nuevo y significativo en el caso de los hombres como de las mujeres es su identificación como *estudiantes*, lo que pareciera ser imaginariamente asumido como una actividad laboral o profesional. De hecho, hay que reconocer que la única actividad laboral nueva, económica o profesional, que ha encontrado un sensible desarrollo en el área rural de la zona, ha sido la vinculada a la educación: los nuevos maestros de la educación indígena y bilingüe. Por muy limitados que sean las posibilidades de desarrollo de tal actividad, no ha dejado de impactar ciertas expectativas e imaginarios entre la población.

En base a esta constatación ha parecido interesante analizar de manera más explícita las proyecciones laborales y las previsiones de las futuras actividades a partir de la información que se pudiera producir entre los estudiantes del último nivel de instrucción primaria de las escuelas de Educación Bilingüe Intercultural⁷⁴.

En primer lugar, la percepción infantil de los hijos sobre las actividades de los padres acusa dos características principales, que vienen a confirmar los resultados del análisis anterior: una mayor diversificación laboral en el caso del padre que en el caso de la madre, y una visión de las actividades de la madre muy centradas en los "quehaceres domésticos", donde se resalta con insistencia y mucha fuerza la identificación de la madre con la cocina: su presencia junto a la *tulpa*, asociada a la función de producir y distribuir comida, que en las tradiciona-

74 El cuestionario aplicado a una muestra de 60 niños, mujeres y varones, entre 14 y 15 años de escuelas de 10 comunas, entre otras preguntas contenía cuatro referidas a: qué trabajo hace tu papá y tu mamá? qué trabajo harás cuando seas grande? qué trabajo te gustaría hacer cuando seas grande? Entre las hipótesis del cuestionario se trataba de establecer también si las previsiones o expectativas de cambio eran diferentes entre los niños y las niñas

les culturas andinas es la imagen más emblemática de la mujer / madre⁷⁵.

En segundo lugar, y en contra de lo que se hubiera podido esperar, no hay tanta diferencia entre lo que el niño considera que hará cuando sea grande (espera hacer) y lo que hace su padre, o su madre en el caso de la niña; pero, lo que es más revelador todavía, y también en contra de lo que se había hipotetizado, tampoco parece tan grande la diferencia entre lo que espera hacer y lo que le gustaría hacer cuando sea grande.

a) Participación de la mujer en el proceso educativo

La participación de la mujer en el sistema y proceso educacionales ha tenido un desarrollo espectacular e incomparable con los cambios mucho menos sensibles operados en otros ámbitos por el sector femenino. Esta participación se muestra sobre todo muy significativa en la docencia.

Entre el personal docente de la educación primaria del *Sistema Educativo Experimental Intercultural Cotopaxi* (SEEIC), mientras que el número de hombres educadores en el año 1989 / 90 representaba el 84% (48) frente al 16% de mujeres (9) sobre un total de 57, en el año escolar de 1999 / 2000 el porcentaje de hombres educadores es el 67% (70) frente al 33% (35) de mujeres sobre un total de 105 educadores.

Entre el personal docente del *Colegio Indígena Intercultural Bilingüe Jatari Unancha*, del total de maestros (40), el número de mujeres

75 La cocina en el hogar indígena es no sólo el lugar de absoluto predominio de la mujer sino de mayor exclusión del hombre, "quien considera que la cocina está fuera de su dominio": Mary J. Weismantel, *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*, Abya-Yala, Quito, 1994: 40ss; 258ss. Esta vinculación de las mujeres con la comida, su distribución y consumo, que las convierte en "porteras entre la producción y consumo de alimentos" (Vera K. Niñez: 1984) tiene lugar incluso fuera de la cocina: cfr nuestro estudio "Un *cucavia* funerario en Ilumán" (J. Sánchez - Parga, 1992).

(17) representa el 43%, y el de hombres (23) el 57%; las diferencias son sensiblemente mayores entre el personal administrativo docente, que de un total de 42, el 71% (30) corresponde a los hombres y el 29% (12) a las mujeres. Pero es muy significativo que entre el personal docente de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Cotopaxi el porcentaje de maestras y maestros coincida casi exactamente con el del Colegio: de un total de 126 educadores (años lectivo 1999 / 2000) los hombres son 74, el 58.7%, y las mujeres 52, el 41.3%. Lo cual demostraría que la participación de la mujer en el ámbito educativo como docente no depende de uno u otro sistema educativo (privado o público), sino de una real promoción del sector femenino en este espacio profesional y laboral.

Esta creciente participación de las mujeres en el sistema educativo como educadoras es muy significativo, y como veremos análogo al que tiene lugar en la conformación de los Cabildos, ya que se trata de una *participación compartida* con los hombres en un mismo espacio laboral y profesional. Situación muy diferente a otras formas de participación femenina, pero en las que no se comparte con los hombres.

Sólo estas formas de *participación compartida* hacen posible que la incorporación de la mujeres a espacios laborales y profesionales, que antes sólo ocupaban los hombres, puedan ser transformados por la misma presencia femenina en ellos. Nos referiremos a esta problemática más adelante, al tratar la cuestión educativa y política en el caso de la violencia escolar y de los Cabildos.

Este fenómeno se encuentra muy relacionado con una progresiva y proporcionalmente mayor incorporación de las mujeres a niveles de instrucción cada vez más superiores. Tal situación muy particular de la última década está acompañada de una menor deserción escolar de las mujeres, y correlativa a una mayor o más temprana deserción de los varones en los últimos niveles de la instrucción primaria.

En el caso de la educación secundaria el proceso se muestra más complejo. Si bien desde 1987 se acortan progresivamente las diferencias

entre el número de varones y mujeres inscritos, pasando del 80% y el 20% respectivamente (año lectivo de 1987-88) al 61% de varones y el 39% de mujeres, en el año escolar de 1994-95, desde entonces la diferencia entre los porcentajes de inscripción de hombres y mujeres parece estabilizarse entre el 66% y el 34% respectivamente.

Teniendo en cuenta una tasa relativamente elevada de crecimiento anual de las inscripciones en el SEEIC del 2.9 total, 3.2 entre los hombres y del 2.6 de las mujeres, resulta obligado considerar el muy bajo rendimiento no sólo en razón de los factores extrínsecos, como reflejan los índices de deserción en el promedio de los diez últimos años: 13.0% entre los hombres y del 14.9% entre las mujeres, sino también de acuerdo al factor de no-promoción que es del 11.1% entre los hombres y de 12% entre las mujeres. Esto significa que la deserción y no promoción combinadas arroja un porcentaje del 24.1% entre los hombres y del 26.9 entre las mujeres⁷⁶.

A pesar de la sensible diferencia entre hombres y mujeres en las tasas de inscripción (0.3), y entre los porcentajes de deserción (1.9%) y de no-promoción (0.9%), el bajo rendimiento del sistema educativo hace referencia principalmente a factores que no tienen que ver tanto con una desigualdad de oportunidades de género, sino a factores más estructurales, y que conciernen a toda la población escolar: o bien a un desfase entre el volumen de la oferta y las posibilidades de la demanda, o bien a condiciones socioeconómicas y culturales que limitarían dicho rendimiento. Otra hipótesis se refiere al déficit de la misma calidad educativa de la oferta, que además de incidir en el bajo rendimiento no sería capaz de superar las condiciones que limitan la demanda. En otras

76 Para tener una idea del volumen alcanzado por la oferta educativa es necesario considerar que el número de inscripciones en la Educación primaria del SEEIC pasa de 1542 (786 varones y 756 mujeres) en 1990 a 1.959 (994 varones y 965 mujeres) en 1999, cuando el número de escuelas llega a 50. El Colegio Indígena Intercultural Bilingüe *Jatari Unancha* pasa de las 566 inscripciones en 1989 a las 1.443 en 1999.

palabras, si los efectos o resultados de la educación fueran muy visibles, propiciarían la superación de ciertos limitantes de la demanda.

Este bajo rendimiento educativo resulta aún mayor y cuantitativamente más visible en los niveles de la instrucción secundaria, según los datos del Colegio Indígena Intercultural Bilingüe *Jatari Unancha*. Los porcentajes de deserción femenina durante los diez últimos años (entre 1989 y 1999) son del 21.5% y la masculina del 22.6%; la no / promoción escolar entre mujeres es del 8.8% y de hombres del 7.5%; lo que totalizaría un abandono real del 30.3% de mujeres y del 30.1% de varones.

A partir del análisis de los datos precedentes, se puede concluir que la escolarización ha constituido un factor importante de nivelación entre hombres y mujeres; y que si bien es muy reducida la diferencia entre la mayor tasa de inscripción de varones que de mujeres en la instrucción primaria, y aún menores las diferencias de mayor deserción y no-promoción de las mujeres, en el caso de la educación secundaria se invierte tendencialmente la relación: las mujeres no sólo alcanzan un mayor nivel de instrucción secundaria, sino que tienden a una menor deserción y menor no-promoción que los varones.

Pero esta tendencia del sector femenino a participar en un mayor desarrollo educativo da lugar a su vez a una contradictoria situación: sigue predominando el porcentaje de mujeres indígenas, que tras haber cursado la secundaria, se casan y quedan sin participar en actividades económicas o profesionales fuera de las domésticas más tradicionales; mientras que es muy reducido el porcentaje de mujeres, que tras la instrucción secundaria o bien prolongan sus estudios o bien se incorporan a algún ámbito laboral y profesional, desempeñándose en actividades extra-domésticas.

El único efecto social que cabe esperar del grupo aún mayoritario de mujeres con nivel de educación secundaria, pero que quedan reducidas a sus tradicionales "quehaceres domésticos" es que amplíen su participación en actividades comunales (representación en los Cabil-

dos, estrategias asociativas...), y que valoren más la educación de sus hijos de lo que fue valorada la suya propia.

Cabe precisar, sin embargo, todavía más las características de la escolarización femenina, a partir de una somera indagación sobre el destino de las mujeres egresadas del sistema escolar de la instrucción secundaria. La información recogida sobre este fenómeno resulta extraordinariamente significativa.

De un número total de 236 egresados de la Instrucción secundaria, del mencionado Colegio de Zumbahua (del SEIC) en los últimos 9 años (1992 – 2000) 152 eran varones (64.5%) y 84 (35.5%) mujeres; de estas últimas solamente 5 han regresado a su condición “tradicional” de “quehaceres domésticos” en sus familias y comunidad.

Situación ocupacional de mujeres egresadas de la instrucción secundaria 1992-2000

Maestras educadoras	32	38 %
Promotoras educativas comunitarias	6	7.1%
Funcionarias de instituciones educativas	5	5.9%
Funcionarias de programas de desarrollo	2	2.3%
Empleadas en Quito	10	11.9%
Empleadas en trabajos domésticos en Quito	4	4.7%
Administradoras de negocios	3	3.5%
Ejercen cargo políticos	2	2.3%
Empleadas en la industria floral de la región	15	17.8%

Fuente: Archivo Sistema Educativo Intercultural Cotopaxi

Si bien hay que reconocer un alto porcentaje de profesionalización y de competencias laborales en las mujeres egresadas, puesto que de 84 que han terminado la Educación Secundaria sólo de cinco se conoce que han regresado a sus comunidades para desempeñarse en los “quehaceres domésticos”, mientras que el resto han encontrado un trabajo, sin embargo hay que constatar que ha asido el mismo sector educativo y el desempeño del magisterio los ámbitos que han captado al mayor número de mujeres egresadas. Se trata obviamente de un espa-

cio laboral y profesional cautivo y que en gran parte se satura con la propia oferta educativa.

Tampoco la diversificación de los espacios laborales y profesionales es grande, aunque se pueda considerar significativa, si se tienen en cuenta las condiciones de desarrollo nacionales y de la región, como también la severa crisis de empleo. Hay que notar que 15 de las 33 egresadas de los dos últimos años están empleadas en la industria florícola al de la misma región, un área empresarial nueva, pero que ha tenido una fácil captación de recursos laborales en el sector femenino. De hecho una de las condiciones para la selección es el grado de escolaridad de las mujeres indígenas contratadas. Lo cual demuestra la interdependencia que hay que pensar y también planificar entre proceso educativo y desarrollo de espacios laborales y profesionales. De hecho, el aliciente de esta sector de empleo constituye un incentivo importante para la educación de las mujeres.

Todos estos datos y el indiscutible éxito promocional de la educación secundaria tiene que ser evaluado en referencia a: a) un índice todavía relativamente bajo de mujeres egresadas respecto de los ingresos en la instrucción secundaria; b) un sistema educativo particular de la Misión Salesiana, el SEEIC, que ha sido capaz de integrar a su sector docente un elevado número de mujeres egresadas.

Pero entre los cambios operados por la educación secundaria entre las mujeres de las comunidades indígenas el más relevante y no menos importante ha sido el aplazamiento de la edad conyugal de las egresadas: mientras que la casi totalidad de éstas se han mantenido solteras hasta por lo menos los 22 y 23 años, los datos de los Registros Civiles de la región en los últimos diez años muestran que el retraso de la conyugalidad en general de las mujeres ha sido mucho menor, manteniéndose los mayores porcentajes de matrimonios de las mujeres entre los 18 y 20 años de edad. Una indagación adicional debería estimar la incidencia de este fenómeno con el descenso de la natalidad en el sector de las mujeres egresadas de la Educación secundaria.

Del análisis de este fenómeno cabe deducir una conclusión principal: mientras que en general los cambios operados en el sector femenino de la población indígena de las comunidades durante los últimos años han sido sensibles pero no muy relevantes, las transformaciones que presenta el grupo de las mujeres egresadas de la instrucción secundaria se muestran extraordinariamente significativas.

Por otro lado, si se tiene en cuenta la condición de precariedad de muchas mujeres que "migran" o "fugan" de las comunidades con destino urbano o costero, hay que reconocer que incluso las egresadas que van a trabajar a las ciudades tienen ventajas comparativas en la obtención y calidad de empleo.

Esta nueva condición de las mujeres indígenas, que han cursado la instrucción secundaria, y muchas de cuyas egresadas han conseguido una nueva situación profesional y laboral, con todas sus ventajas para este sector femenino ha generado también nuevas circunstancias de tensiones y conflictos, no ajenos a los ya analizados anteriormente. Por un lado se trata de mujeres que demandan tanto por parte de la comunidad como por parte de sus familias y esposos un reconocimiento y valoración de su nueva condición de mujer instruida, profesionalizada, con una nueva mentalidad y nuevos referentes de identificación, lo que no fácilmente consigue. Muy por el contrario, su nueva imagen de mujer, su nivel superior de educación y hasta sus relativos éxitos profesionales y laborales suscitan agresividades e incluso violencias por parte de las otras mujeres, sus familias y hasta, sobre todo, de su propio esposo.

Si generalmente en toda sociedad tradicional la promoción y modernización de un sector femenino se opera de manera más rápida y visible que las transformaciones en el conjunto de la sociedad o en otros sectores, el conflicto resulta inevitable y también ciertas formas de violencia, que pueden ir desde el "des-reconocimiento" y "des-valoración" de los mismos cambios protagonizados por dicho sector feme-

nino hasta agresividades más o menos sordas. Tal situación parece adoptar formas más severas y crueles en el medio indígena⁷⁷.

b) Participación política de la mujer

Por mucho que hayan cambiado las competencias y significación de los Cabildos en las comunas, por muy limitada, desigual e irregular que sea la presencia de las mujeres en la conformación anual de los Cabildos en la última década, y cualesquiera que sean las condiciones socio-económicas y culturales, así como las nuevas relaciones de género, que han propiciado dicha presencia de las mujeres en los Cabildos, no cabe duda de que se trata de una nueva y muy importante forma de participación de las mujeres en un organismo que siempre fue muy representativo de la sociedad indígena y comunera, y que además se trata de una participación compartida por hombres y mujeres. No se trata por consiguiente de esas otras formas y espacios de participación de mujeres, en las que los hombres no participan, y que por consiguiente se debe hablar de una "participación no compartida".

Representación femenina en el Cabildo: Poaló (1989-99)

COMUNAS	Hombres%	Mujeres%	Años y Repres. Femen.
Collantes	93	7	2 / 6
Chantilin	80	20	1 / 1
Macac Chico	71	29	5 / 7
Maca Grande	86	14	5 / 8
Bellavista	100	00	0 / 3
M. de Maenza	73	27	5 / 6

Fuente: Archivo Desarrollo Campesino (MAG)

77 Fenómeno análogo ha podido constatarse en el medio urbano y supuestamente más "moderno", donde las "nuevas identidades femeninas" han tenido que reproducirse cautivas y en cierto modo dominadas por sus "tradicionales identidades femeninas" con las consiguientes tensiones y conflictividad. Cfr. Patricia Ortiz Grijalva, *Producción y conflicto de identidades femeninas. La mujer de clase media entre los 70 y los 80*, Tesis de Licenciatura, PUCE, Quito, 1995; Aline Arroyo Castillo, *La incorporación laboral de la mujer: el caso del sector bancario*, Tesis de Licenciatura, PUCE, Quito, 1997.

Representación femenina en el Cabildo: Isinliví (1989-99)

COMUNAS	Hombres%	Mujeres%	Años y Repres. Femen.
Cochaló	46	54	7 / 7
Guantualó	94	6	2 / 7
Guangomala	86	14	1 / 6
Hierbabuena	83	17	3 / 6
La Provincia	100	00	0 / 7
Salado	80	20	1 / 1
Tilinte	86	14	3 / 5

Fuente: Archivo, Desarrollo Campesino (MAG)

Una primera comparación de los datos sobre la conformación anual de los Cabildos y la presencia de las mujeres en ellos sugiere las siguientes conclusiones. En primer lugar, y a pesar de las diferencias, parece bastante homogéneo el promedio de los porcentajes generales de participación de las mujeres, que entre las comunas de Poaló e Insinliví es del 16% y del 18% respectivamente, frente al 84% y 82% de la presencia de los hombres. Mientras que en las comunas de la parroquia de Poaló aparece muy claramente, que el mayor porcentaje de mujeres representadas en los Cabildos corresponde a aquellas comunas, donde la renovación del Cabildo es más regular (Maca Chico, Maca Grande, Maenza), en la parroquia de Insinliví encontramos una situación antagónica entre las comunas con mayor regularidad en la renovación de sus Cabildos, pero donde la participación de la mujer es la mayor en uno y nula en otro (Cochaló y La Provincia).

Una situación bastante diferente encontramos en las comunas de la parroquia de Chugchilán donde la participación de la mujer en la formación de los Cabildos es absolutamente inexistente. Y en las comunas de la parroquia de Zumbahua, a excepción de Saraucsha, donde hay 6 mujeres integrando ocho períodos de Cabildos durante la última década, en las otras comunidades, durante el mismo período sólo una mujer en cada una de ellas aparece formando parte del Cabildo (Guan-topolo, La Cocha, Michacalá, Talacta, Rumichaca, Chimbacucho, Yanashpa y Chami).

Tampoco en las 7 comunas jurídicamente legalizadas de la parroquia de Guangaje (Salamalag Chico, 25 Diciembre, 8 Septiembre, Anchi Quilotoa, Guangaje, Tigua Ugshaloma) ninguna mujer ha participado nunca (entre 1989 y 1999) en la formación de ninguno de los Cabildos. El caso de Guangaje junto con el de Chugchilán mostrarían que la exclusión de la mujer en la formación de los Cabildos, cuyos cinco miembros son anualmente elegidos, no se limita a determinadas comunas, sino que puede afectar al área comunal de toda una parroquia. Lo que pondría de manifiesta cierta homogeneidad socio-cultural en determinadas áreas comunales por encima de las diferencias existentes entre comunas.

De estas situaciones se podrían inferir dos tipos de explicaciones sobre los diferentes perfiles de las comunidades de acuerdo a la mayor o menor representación de las mujeres en la conformación de sus Cabildos. Habría que dar cuenta de por qué hay comunas como Maca Chico y Maenza en la parroquia de Poaló, donde la representación femenina es, en comparación con las otras comunas, relativamente elevada (29% y 27% respectivamente) y de similar regularidad (5 / 7 y 5 / 6), mientras que en otras comunas (Collantes y Bellavista) llama la atención la ausencia de mujeres en sus Cabildos. Lo mismo ocurre en la parroquia de Isinliví, donde en la comuna de Cochaló la representación de las mujeres es porcentualmente tan elevada (54%) y tan regular (7 / 7), mientras que en la comuna de La Provincia la ausencia femenina es absoluta.

Tres son los perfiles de mujeres que aparecen representadas en la formación de los Cabildos en las comunas de la zona: a) el tipo femenino dominante es el de la mujer joven con elevado nivel de instrucción (secundaria o universitaria), con un desempeño profesional en el área educativa y todavía soltera; b) mujeres casadas con un cierto nivel de instrucción, pero cuyo rasgo dominante es su dedicación laboral a un negocio, lo que les confiere mucho reconocimiento personal y de autonomía; c) mujeres solteras con instrucción o casadas sin tanta instrucción, pero cuya participación en el Cabildo representa un *ayllu* poderoso e importante dentro de la comunidad.

Según esto, la participación de las mujeres en los Cabildos de las comunas puede responder a tres factores principales: a) ausencia de hombres por razones de migración, obligando esto a que las mujeres asuman funciones de autoridad o dirigencia; b) mujeres que por sus niveles de educación y actuaciones públicas asumen responsabilidades políticas en las comunas y su representación en los Cabildos; c) estrategias políticas de los *ayllus*, que diversifican su participación política a través de la representación de sus mujeres en los Cabildos.

Una primera conclusión llevaría establecer que la situación dominante en las actuaciones públicas y representaciones políticas de las mujeres es de una participación no compartida, al ocupar las mujeres aquellos espacios abandonados por los hombres; y en tal sentido sólo se puede hablar de una mayor participación de las mujeres en términos muy relativos. Sin embargo, y aunque todavía muy limitados, son cada vez mayores los espacios y actividades de participación compartida entre hombres y mujeres. En este sentido, si bien la presencia de mujeres en muchos Cabildos de comunas responde a una participación no compartida, por falta de hombres ausentes por razones de migración, no cabe duda que la reciente elección de mujeres en las *Juntas parroquiales* es un modelo de participación compartida (aún a pesar de la normativa del 30% de candidaturas femeninas en las elecciones nacionales).

En la última década la instrucción de las mujeres se ha convertido en una estrategia del poder de los *ayllu*, con la finalidad de aumentar y diversificar su influencia tanto como para modernizarla. El poder tradicional de los *ayllu* residía en el doble recurso de la cantidad de tierra poseída y el volumen de su parentesco o extensión de la familia ampliada; en la actualidad los elevados niveles de instrucción se han convertido también en un factor de poder, que por lo general suele ser protagonizado por las mujeres.

Este poder femenino de los *ayllu* puede ejercerse a través de una doble estrategia de representación: en los Cabildos de las comunas, cuando el poder masculino del *ayllu* se encuentra suficientemente con-

solidado en las dirigencias de las OSG, y aprovechando las oportunidades de los niveles de instrucción de mujeres superiores a las de los hombres, para ocupar cargos de administración (por ejemplo, en la dirigencia del MIC) o de representación, como ha sido el caso reciente de la elección de una mujer de un *ayllu* poderoso para el Municipio cantonal de Pujilí.

En otros casos, la representación de la mujer se encuentra sujeta a muy diversas negociaciones y estrategias. Y de hecho, la nueva disposición electoral, obligando a que el 30% de las candidaturas nacionales sean femeninas, ha hecho que todos los consejeros alternos que ganaron las elecciones para el Municipio de Saquisilí han sido mujeres (en Mayo del 2000).

La competencia analítica del concepto de **participación compartida** y **participación no compartida** no excluye la posibilidad de identificar dinámicas y situaciones más complejas, tanto nuevas como incluso arraigadas en la tradicional cultura andina, donde la mujer viuda (*ijma*) siempre asumió los desempeños (derechos y obligaciones) públicos del marido, hasta que su hijo mayor pudiera reemplazar al esposo / padre muerto. Este mismo comportamiento se transfirió a las ausencias temporales del esposo, por ejemplo, por razones migracionales. Se trata de una **participación compartida** con otros hombres, pero de manera vicaria en ausencia del hombre / esposo⁷⁸.

Estos antecedentes culturales han facilitado que, al crearse nuevos espacios y formas institucionales de participación, la mujer asuma responsabilidades y competencias de manera tan autónoma respecto de la presencia o ausencia del marido como compartida con otros

78 Aunque etimológicamente *participar* es sinónimo de *compartir* (tal es la acepción política del verbo *meta - ejein*, "tener - parte" usada por Aristóteles), pueden observarse dinámicas supuestamente *participativas*, pero que no incorporan explícita y realmente la dimensión de *compartir*. Hemos tratado más ampliamente esta problemática en *La participación en los proyectos de desarrollo*, en VVAA. *Enfoques participativos para el desarrollo rural*, CAAP, Quito, 1997.

hombres. Es el caso, por ejemplo, de nuevas asociaciones y sobre todo cooperativas de índole muy diversa, donde la presencia femenina respondería no sólo y no tanto a la ausencia de sus esposos, cuanto una participación que puede ser indiscriminadamente compartida por hombres y mujeres, sin necesidad de que la mujer supla la participación de su marido ausente. No se trata de espacios o instituciones diseñados o producidos para una específica participación femenina (que siempre resultaron alienantes debido a la exclusión de los hombres), sino mejor compartidos por las mujeres en razón de sus propias condiciones de participación. Está demostrado, por ejemplo, que la administración de cooperativas por parte de las mujeres ofrece desempeños muy exitosos, comparativamente mejores a los de los hombres⁷⁹.

Comparar la participación electoral en las votaciones nacionales de 1998 y de mayo del 2000 requiere tener en cuenta una diferencia significativa: mientras que las elecciones de 1998 eran "presidenciales", en las que por lo general la afluencia a las urnas es siempre mayor, y menor el porcentaje de las abstenciones, la circunstancia electoral del 2000 supuso la primera vez que se elegían las Juntas Parroquiales, evento que movilizó de manera muy particular la población de las comunidades ("periferias parroquiales"), que dio lugar además a la promoción de partidos y fuerzas políticas con un mayor asentamiento regional y local.

Es muy significativo el aumento de la participación de las mujeres en las elecciones de mayo del 2000 comparada con la que tuvieron

79 Esta constatación, que nada tiene de concesivo para con el *feminismo*, debe ser comprendida y explicada por las mismas razones sociológicas de otras situaciones análogas: está comprobado que cuando un nuevo grupo social, como en este caso es el de las mujeres, accede a un ámbito socio laboral y profesional, requiere invertir un *sobre / rendimiento*, para volverse realmente competitiva con el grupo social, en este caso los hombres, que de manera exclusiva se desempeñaban en dicho ámbito. Para un ejemplo de esta situación cfr A. Arroyo, *La incorporación laboral de la mujer: el caso del sector bancario*, Tesis de Licenciatura en Sociología, PUCE, Quito, 1997.

en 1998 en las parroquias de la Sierra: en Zumbahua pasan del 44.8 % de electoras sobre el total de mujeres empadronadas al 56.9 %, en Guangaje pasan del 40.8 % al 53.9 %. Pero dicha participación descien- de en las parroquias del subtrópico, donde la apuesta electoral para conformación de las Juntas Parroquiales no tuvo tal fuerza de convoca- toria como entre las comunidades indígenas de la Sierra: en Guasagan- da la votación femenina pasa del 66.1% al 62.4%, y en Pilaló del 36.6% al 35.9%⁸⁰.

Tal situación parece confirmarse con la gran diferencia entre la participación electoral masculina en las parroquias del subtrópico, con porcentajes mucho más bajos que en las parroquias de la Sierra: mien- tras que la votación de hombres en Pilaló y Guasaganda fue del 41.7% y 45.9% respectivamente, en Guangaje y Zumbahua fue del 52% y 56.9% respectivamente.

Este fenómeno se pondrá de manifiesto sobre todo en las parro- quias de la Sierra, insertas en territorios de predominio indígena, como son Zumbahua y Guangaje; mientras que la participación electoral de la mujer en las parroquias del subtrópico, Guasaganda y Pilaló, que por lo general suele ser mayor, en las elecciones del 2000 fue notablemente in- ferior a las de la Sierra, donde el movimiento indígena y sus candidatos tuvieron mayor influencia. Con todo puede afirmarse que la mayor par- ticipación electoral de la mujer indígena ha tenido una evolución muy sensible, poco importa que se atribuya a un progreso en su participación política o a su coyuntural movilización política en el caso de las últimas elecciones debido a los susodichos particularidades políticas.

No es ajeno a este fenómeno de mayor participación política de la mujer en las elecciones su inédita participación como candidatas pa-

80 Quizás sea necesario registrar aquí la información relativa al elevado número de mujeres, incluso casadas, que en los dos últimos años han emigrado al extranjero, dejando a los maridos al cuidado de las tierras, en razón de la crisis económica por la que atraviesa el país.

ra la conformación de las Juntas Parroquiales. En todas las parroquias rurales de la provincia, a excepción de las situadas en la zona de subtrópico, al menos una mujer ha sido elegida para formar parte de dichas Juntas Parroquiales. Aun cuando las mujeres electas, así como la gran mayoría de los hombres, no pertenecen a las comunas sino a los mismos centros parroquiales.

Es interesante resaltar el perfil de las cinco mujeres electas para formar las Juntas de las parroquias de la región circundante del Quilotoa: la representante de Angamarca es graduada por la Universidad Técnica de Loja, tutora del Colegio y Bibliotecaria, soltera con 26 años; la representante de Guangaje cursó hasta 5to curso de Colegio, casada con 24 años; la de Zumbahua estudió también en la Universidad Técnica de Loja, de 23 años soltera, está a cargo de la Central telefónica del Centro parroquial; la de Isinliví es profesora de escuela, con 35 años y casada, siendo su esposo concejal del Municipio cantonal de Sigchos; de las dos mujeres que integran la Junta de Chugchilán, una es casada con 45 años y "hace fritadas", lo que la convierte en el centro de una importante red de relaciones públicas y gastronómicas de la parroquia; la otra es una reconocidísima enfermera, de 39 años, también casada, y con la reputación de que "cura mejor que doctor".

Tres rasgos caracterizan el perfil de todas estas mujeres, que participan en la política: relativamente jóvenes, casadas o solteras, pero con un nivel relativamente alto de formación educativa o con un exitoso desempeño laboral y profesional. A estos mismos rasgos parecen responder muchas de las estrategias de cambio, que más o menos se insinúan o manifiestan entre los sectores femeninos de las comunas indígenas.

EEvolución de la participación electoral de la mujer: Elecciones 1998 / 2000

<i>Parroquias</i>	<i>N. Empadronad.</i>	<i>N. Mujeres</i>	<i>N. Votos Fem.</i>	<i>Abstenc. Fem.</i>
Zumbahua				
1998	5.309	2.303	1.034 (44.8%)	1.269 (55.2%)
2000	6.190	2.863	1.631 (56.9%)	1.232 (43.1%)
Guangaje				
1998	5.060	2.532	1.034 (40.8%)	1.498 (59.2%)
2000	5.564	2.693	1.454 (53.9%)	1.239 (46.1%)
Guasaganda				
1998	870	399	264 (66.1%)	127 (31.8%)
2000	934	429	268 (62.4%)	161 (37.5%)
Pilaló				
1998	1.240	556	204 (36.6%)	352 (63.3%)
2000	1.350	632	227 (35.9%)	405 (64.0%)

Fuente. Padrones electorales. Tribunal Provincial Latacunga.

Pero además de las razones aducidas, el movimiento indígena y partidos vinculados a él, que promovieron la participación electoral entre la población de las comunidades, no habría que ignorar el otro factor ya señalado sobre la crisis de los organismos de autoridad y de representación tradicionales de las comunidades: los Cabildos. Sin ninguna duda, el debilitamiento de la sociedad comunal y el consiguiente decline de sus directivas o autoridades, representadas en el Cabildo, ha hecho que las comunas busquen en las Juntas Parroquiales otro espacio de conducción y de representación de sus intereses, así como una forma de ampliar en parte y de aproximar en parte los organismos de su participación política; y en cierto modo también de integración a la misma política nacional. En este sentido los resultados electorales estarían demostrando no sólo o no tanto una mayor participación política, cuanto también una transferencia de la politicidad de las comunidades a los nuevos organismos político administrativos de las Juntas Parroquiales.

Capítulo VIII

LA PARADOJA EDUCACIONAL

El proceso de mayor envergadura desarrollado en la zona, y que ha tenido efectos más visibles y mayores influencias en los cambios operados, por muy limitados y contradictorios que parezcan sus resultados, ha sido la educación: una muy considerable extensión de la cobertura escolar y una diversificación y ampliación de la oferta educativa. Sólo en la región del Quilotoa, además del sistema educativo fiscal o escuelas de la Dirección Nacional de Educación, existe el sistema de Educación Bilingüe de la Dirección de Educación Indígena, y el Sistema Experimental Intercultural de Cotopaxi (SEEIC), con 20 años de implementación, y cuya cobertura se extiende a tres cantones (Pangua, Pujilí, Sigchos), a nueve parroquias y 50 comunas con otras tantas escuelas. La Dirección de Educación Bilingüe tiene en la misma zona 57 escuelas en otras tantas comunas. Sólo estos dos sistemas educativos cuentan con más de 2.900 estudiantes (1.600 y 1.300 respectivamente) en la instrucción primaria.

Mientras que la instrucción escolar y los niveles de alfabetismo eran en 1950 en la provincia del Cotopaxi los más bajos de toda la Sierra (con el 60.9% de población provincial analfabeta), en la década de los 70, y más particularmente de los 80, el proceso de alfabetización y escolarización dará lugar a cambios muy sensibles.

Cambios educativos en áreas rurales: Pujilí

<i>Niveles Instrucción</i>	1974	1982	1989
Sin instrucción	83.7%	74.6%	45.6%
Educ. Primaria	15.2	21.4	52.3
Educ. Secundaria	0.1	0.3	2.0

FUENTE: Censos, INEC, 1974, 1982, 1989 Cfr. J. Sánchez - Parga, 1992⁸¹.

Si consideramos de manera mucho más precisa los sectores rurales de las parroquias, donde se encuentra la población indígena de las comunas, podemos centrar los datos en la población femenina de acuerdo a los registros disponibles más recientes del Censo de 1990, donde cabe destacar notables diferencias entre las parroquias.

Niveles de instrucción en la población femenina (Pujilí: 1990)

<i>PARROQUIA</i>	<i>Sin Instrucc.</i>	<i>Primaria</i>	<i>Secundaria</i>	<i>Superior</i>
Chugchilán	60.1 %	31.8 %	2.8 %	0.6 %
Cochapamba	35.1 %	31.8 %	2.3 %	0.3 %
Isinliví	46.1 %	42.7 %	3.0 %	0.8 %
Guangaje	60.2 %	26.3 %	1.3 %	3.3 %
Zumbahua	55.5 %	27.6 %	2.1 %	0.7 %
Promedios Tot.	51.4 %	32.0 %	2.3 %	1.1 %

Fuente: Censo, INEC, 1990.

Hay que resaltar la gran diferencia entre los sectores rurales de la Sierra y del Subtrópico, limítrofe a la misma provincia del Cotopaxi y del cantón Pujilí, cuando se comparan las condiciones educativas de las mujeres. Los niveles de instrucción femenina en las áreas rurales, donde se concentra la mayor densidad de población indígena, es muy inferior a la de las áreas rurales del subtrópico, del que ya el caso Cocha-

81 Los datos elaborados son muy aproximados a los que pueden encontrarse en C. Rodrigo Martínez y J.B. Burbano, *La Educación como identificación cultural y la experiencia educativa indígena de Cotopaxi*, Abya - Yala, Quito, 1994: 40s.

pamba es representativo⁸². Es importante destacar esta situación, ya que el factor étnico – lingüístico puede jugar un papel muy importante en el fenómeno educacional, y ha tenido mucho que ver con los procesos post -censales de la última década.

Esta situación resulta particularmente interesante, ya que en otros aspectos como la participación femenina en espacios públicos y organismos de representación política, la mujer indígena de la Sierra se muestra mucho más activa que las mujeres de las áreas rurales del Subtrópico.

Es preciso anotar también, que tanto la mayor falta de instrucción (74.6%) como los bajos niveles de educación primaria (14.3%) y de educación secundaria (18.6%) afectan a la población femenina sobre la edad de 20 años, mientras que la generación más joven de mujeres tiene ya a inicios de la década de los 90 un nivel educativo mucho mayor: el 85.7% de mujeres en educación primaria, y el 78.4% en secundaria tienen menos de 20 años. Lo cual no quiere decir que todavía en la década de los 90 la situación educacional de la mujer sea en su mayoría aún muy precaria. Es decir que el desarrollo educativo de la mujer indígena ha sido sectorialmente muy desigual.

A partir del análisis de los datos precedentes, cabe concluir que la escolarización ha constituido un factor importante de nivelación entre hombres y mujeres, y que si bien es ya muy reducida la diferencia entre la mayor tasa de inscripción de varones que de mujeres en la instrucción primaria y aun menores las diferencias entre la mayor deserción o no / promoción de las mujeres, en el caso de la educación secundaria se invierte tendencialmente la relación: las mujeres no sólo alcanzan en mayor porcentaje el nivel secundario de la educación, sino que tienden a una menor deserción y no / promoción que los varones.

82 Según datos del Censo de 1990 la población femenina *sin instrucción* en las parroquias del subtrópico presenta un promedio del 22% (entre el 147% de la parroquia El Tingo y el 29% de la parroquia Ramón Campaña).

Pero esta tendencia del sector femenino a participar en un mayor desarrollo educativo da lugar a una situación paradójica: sigue predominando el porcentaje de mujeres indígenas que tras haber cursado la secundaria se casan y dejan de participar en actividades económicas o profesionales, fuera de las obligaciones o desempeños domésticos; mientras que es aun muy reducido el porcentaje de mujeres que tras la instrucción secundaria, o bien prolongan sus estudios o bien se desempeñan en actividades económico profesionales extradomésticas. En este fenómeno pueden incidir dos factores que se desarrollarán más adelante: de un lado, un defecto en la educación impartida que no dota a las mujeres de capacidades suficientes para su promoción socio económica; de otro lado, condicionamientos culturales que siguen bloqueando dicha promoción femenina aun a pesar de sus desarrollos educativos.

Según esto, el único efecto social que cabe esperar del grupo aun mayoritario de mujeres con un relativamente alto nivel educacional (secundaria completa), pero que quedan limitadas a los "quehaceres domésticos", es que se amplíe el desempeño de sus actividades comunales (participación en Cabildos, estrategias asociativas); que valoren más la educación de los hijos de lo que fue valorada la suya propia; y que en lugar de censurar o reprimir las iniciativas de una "modernización femenina" al interior de las mismas comunidades sean capaces al menos de apoyarlas si no de secundarlas.

Donde proyectos, programas y organismos de desarrollo parecen haber pasado de largo sin haber dejado nada a su paso, por una zona empobrecida en la última década, no cabe duda que el proceso de escolarización ha modificado las condiciones educativas de la mayor parte de la población: una alfabetización que ha vuelto minoritaria la población analfabeta, unas tasas de instrucción primaria que aun cuando de manera desigual se ha extendido a toda la generación menor de 30 años, y los primeros pero significativos accesos a la educación secundaria, han hecho que la escuela sea hoy junto a la precaria presencia de organismos públicos, la única institución prevaleciente en el medio indígena de las áreas rurales.

Sin embargo, y más allá del reconocimiento de la importancia de este proceso educativo, es necesario destacar sus limitaciones y falencias.

El primer y más importante defecto de la oferta educativa es su baja calidad, que hay que achacar, en primer lugar, a una muy seria precariedad pedagógica a nivel nacional; en segundo lugar, a la deficiente formación de los maestros, a la ausencia de los más elementales principios, criterios, objetivos y métodos pedagógicos. Dos consecuencias tan evidentes como generalizadas de la baja eficacia educativa son: a) una precaria alfabetización con bajísimas competencias de lecto – escritura; b) un desarrollo muy insuficiente del pensamiento infantil.

En segundo lugar, es muy probable que la misma demanda educativa releve en parte de una baja calificación y en parte, también, de una cierta heterogeneidad, en el sentido que la necesidad de instrucción escolar sea compartida de manera muy desigual (por familias y comunas), y sea además muy contingente. En otras palabras, la apuesta por la educación ni es tan generalizada ni tan incondicional como se suele suponer o se podría esperar. Si además se consideran las condiciones de pobreza de la población, y aquellos factores particulares que más pueden influir en el rendimiento educativo (desde la desnutrición infantil hasta la precariedad del hábitat y en muchos casos las distancias entre la casa y la escuela, pasando por los requerimientos domésticos del trabajo infantil), se entienden los bajos niveles del aprovechamiento escolar.

Si bien no se logró configurar una muestra más representativa, ya que el grupo focal del que se obtuvo la información estaba conformado por una veintena de varones, todos procedentes de comunidades de la parroquia Chugchilán, sin embargo se trata de una muestra muy cualificada respecto de la correlación entre educación y condiciones laborales: el caso de estudio fue un grupo de migrantes regulares, pero de frecuencia *intermitente* (cfr. más arriba cap. 2), que se desempeñan en el más precario de los oficios, como “estivadores” o trabajo de carga: de ellos el 10% había terminado el colegio, el 30% cursa la educación se-

cundaria, el 20% concluyó la primaria y el 20% llegó hasta 4 grado de primaria, y 20% sin instrucción eran analfabetos. Que con niveles de instrucción tan diferentes todos, se encuentren reducidos al más precario de los trabajos migrantes, demostraría que la educación por su baja calidad no logra una real promoción socio – económica, o bien las condiciones socio económicas son tan determinantes para el campesinado indígenas, que ni siquiera los niveles de educación relativamente altos son capaces de superar. Posiblemente nos encontremos ante la combinación de dos razones, sin poder determinar cual incida de manera más fuerte.

Las precedentes consideraciones han dado lugar a una paradójica situación: por un lado, la educación suscitó muchas expectativas y no son pocas las comunas, las familias y personas que han cifrado en la educación la estrategia de un cambio posible; por otro lado, en cambio, a quienes nunca depositaron demasiadas esperanzas en la educación comienzan a unirse los primeros desencantados, y quienes empiezan a intepretar las primeras frustraciones.

Este fenómeno y el problema planteado es demasiado serio, y quizás también demasiado representativo de lo que con características similares puede estar ocurriendo en otras zonas del mismo medio indígena; y por eso mismo una hipotética disyuntiva parece imponerse: o bien la oferta educativa es o se ha vuelto tan deficiente, que no es capaz de convertirse en un factor de relativo cambio en las condiciones de vida de la mayor parte de la población, o bien son estas condiciones socio-económicas tan tenaces en su precariedad, que neutralizan las posibilidades del cambio, que en otro contexto hubiera podido tener el proceso educativo?

Teniendo en cuenta los análisis desarrollados habría que reconocer que en lugar de una disyuntiva se trata de dos factores conjugados, y en cierto modo interdependientes: una mejor cualificación educativa podría influir más eficazmente en las condiciones y posibilidades de vida de la población, e incidir en los cambios, y simultáneamente un mejoramiento de estas condiciones aumentaría el rendimiento y eficacia de la educación escolar.

Esta doble problemática debe enmarcarse en el contexto nacional: las deficiencias del proceso de escolarización y de la oferta educativa, lejos de ser achacables a las escuelas y maestros de la zona rural e indígena y a los sistemas educativos aplicados, son el resultado de una crisis educacional que en todos sus aspectos y complejidades afecta a todo el país en todas sus áreas; por otra parte, tampoco los fracasos del desarrollo y proceso de empobrecimiento de la zona deban ser directamente atribuibles a las características de la zona, sin considerar que también ellos son consecuencia de una pauperización nacional de la última década y de su creciente diferenciación interna.

Se podría objetar que la educación primaria es tan deficiente, incluso como proceso de alfabetización, que no ha logrado desarrollar en el medio indígena una elemental "*cultura gráfica*" (J. Goody), la única capaz de transformar no sólo las formas de pensar sino también la organización, relaciones, conductas y comportamientos de una sociedad: las que van desde una "mayor individualización de la experiencia personal" (p.71), hasta una más objetiva distinción entre presente, pasado y futuro (p.45), pasando por un desarrollo de las capacidades de planificación, proyección e innovación⁸³.

Aceptando que la educación primaria logra que la mayor parte de los estudiantes aprendan a leer y escribir, tal alfabetización, lejos de significar la integración de una cultura gráfica con todo lo que ello implica, no rebasa los niveles de competencia y performance de racionalidad gráfica, que impidan una regresión en el analfabetismo, ni mucho menos garanticen un inicial desarrollo de "cultura gráfica".

83 J. Goody habla de la "tendencia individualizadora de la tecnología de la escritura" (p.17), y de la escritura que "libera de la tiranía del presente" citando O. Spengler (p.63). De hecho gran parte de las obras de Goody giran en torno a la gran transformación de las culturas gráficas. Cfr. *The domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977; *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Gedisa, Barcelona, 1996.

Más allá de los factores que aislan la zona de los procesos de cambio y tienden a frenar o limitar estos, dos fenómenos convergentes contribuyen a clausurar en el orden de las mentalidades las posibilidades de cambio: uno ya mencionado, resulta de la experiencia cultural producto de una instrumentalización educativa de la cultura; el otro, que también ha sido aludido, tiene que ver con las deficiencias educativas, y muy particularmente con ese déficit de "cultura gráfica", que entre otras consecuencias limita la representación del futuro, la percepción de la acción en futuro, y la capacidad de planificación y proyección a mediano y largo plazo.

Intentando analizar las proyecciones laborales o la previsión de sus futuras actividades entre los escolares del último nivel de instrucción primaria de las Escuelas de Educación Bilingüe Intercultural, en base a la información recogida por la encuesta, se han podido establecer algunos perfiles generales muy significativos⁸⁴.

En primer lugar, la percepción infantil de los hijos sobre las actividades de los padres acusa dos características principales: una mayor diversidad laboral en el caso del padre que en el de la madre, dato este que confirma el obtenido en los Registros Civiles, y una visión de las actividades de la madre muy centradas en los "quehaceres domésticos", pero resaltando muy intensamente la identificación de la madre con la cocina: su presencia junto a la tulpa y en función de producir y distribuir la comida, que en la tradición cultural andina es la imagen más fuerte y emblemática de la mujer / madre.

En segundo lugar, y en contra de lo que se hubiera podido esperar, no hay tanta diferencia entre lo que el niño espera hacer, **hará cuando sea grande**, y lo que hace su padre, o su madre en el caso de la niña;

84 El cuestionario aplicado a una muestra de 80 niños, mujeres y varones, entre 14 y 15 años, de escuelas de 10 comunas indígenas (parroquias de Zumbahua, Guanguaje, Chugchilán y Cochapamba), entre otras contenía 4 preguntas relativas a: qué trabajo hace tu papá y tu mamá? qué trabajo harás cuando seas grande? Qué trabajo te gustaría hacer cuando seas grande?

pero, lo que es aún más significativo, y también en contra de lo que se había hipotetizado, tampoco es tan grande la diferencia entre lo que el niño espera hacer cuando sea grande y lo que les gustaría hacer cuando sea grande (lo que desea hacer).

Que la educación implementada resulte tan deficiente que en lugar de desarrollar un "pensamiento operatorio" tienda más bien a reforzar las formas de un "pensamiento pre/operatorio", muy vinculado a una "racionalidad ágrafa", condicionada por un uso muy limitado e instrumental de la lecto / escritura, tiene consecuencias muy directas en las condiciones mentales del cambio. Quien no es capaz de pensar habitualmente que *otra realidad es posible, diferente a la realmente existente*, con dificultad podrá convertirse en un actor de cambios.

Como un intento para acercarnos a esta problemática dentro de un cuestionario más amplio, planteamos a estudiantes de último nivel de la instrucción primaria, de las escuelas bilingües de la zona, 5 preguntas relativas a:

- (2) Qué es lo que mejor aprendiste en la escuela
- (6) Qué trabajo hace tu papá
- (7) Qué trabajo hace tu mamá
- (8) Qué trabajo harás tu cuando seas grande
- (10) Qué trabajo te gustaría hacer cuando seas grande

Un primer dato que puso ya de manifiesto la aplicación del cuestionario, y que se reflejará en las respuestas a las preguntas, es que no fue muy clara la percepción de la diferencia entre *lo que hará o espera hacer* y *lo que desearía o le gustaría hacer*. Sobre la primera cuestión, según el orden de preferencias y frecuencias, tanto los varones como las mujeres declaran que lo mejor aprendido fue *matemáticas* (12) y *castellano* (7); en segundo lugar aparecen *sociales* (5) y en tercer y cuarto lugar *inglés* (3) y *quichua* (2). Es muy elocuente que las respuestas privilegien las matemáticas y el castellano, puesto que serían los dos campos de saber que más inciden en el desarrollo del pensamiento en el niño; cabría incluso suponer que el estudiante reconoce en estas materias el medio más idóneo e importante para su formación y educación.

Sobre el trabajo del padre, 22 varones y 6 mujeres responden *migración*, en primer lugar; 6 varones y 7 mujeres responden *agricultura*: en tercer lugar y en orden de frecuencia se refieren (4 y 6 veces respectivamente) a otros trabajos (albañil, maestro, ect.). Sobre el trabajo de la madre los varones (9) y las mujeres (5) se refieren a la *cocina*; después a *sembrar* (8 varones y 6 mujeres), y a *lavar la ropa* (8 varones y 5 mujeres), y a su dedicación a *los animales* (4 varones y 6 mujeres). Ya tratamos sobre la tradicional asociación de la mujer con la cocina, que sigue siendo el principal referente de su identificación.

A la cuestión sobre el trabajo futuro que esperan hacer, la principal y más frecuente respuesta es la agricultura (8 varones y 5 mujeres), los estudios (8 varones y 8 mujeres), y la migración (7 varones y 8 mujeres); mientras que en referencia al trabajo que les gustaría y desearían hacer cuando sean grandes, la agricultura sigue siendo la preferencia dominante (13 varones y 6 mujeres), los estudios (11 varones y 6 mujeres) y la migración ocupa el tercer lugar por orden de frecuencia e importancia (5 varones y 4 mujeres).

Lo más sorprendente es que en ninguna respuesta de las mujeres se hace referencia a las actividades, con las que más se identifican las madres: cocinar, lavar la ropa y cuidado de los animales. Otros dos resultados cabe deducir de la lectura de los datos precedentes: en primer lugar, una ausencia de perspectivas de cambio respecto del trabajo en la agricultura, a pesar de las serias limitaciones que este trabajo ofrece para la reproducción campesina, como si formara parte de una condición de vida más que un trabajo o condición laboral; en segundo lugar, y por el contrario, la fuerte expectativa cifrada en los estudios, como si estos representaran una forma de vida y una actividad laboral y profesional. Por último se visualiza la migración, en parte, como la continuación de una alternativa de sobrevivencia, y quizás, en parte también, como una posibilidad de eventuales cambios, aun cuando más bien aparecen reproduciendo la condición y destino del campesino indígena.

Capítulo IX

PERVERSION DE LA INTER-CULTURALIDAD

Nada extraño ni casual que un concepto teórico y analítico como el de *interculturalidad*, por efecto de la politización de sus usos, pueda convertirse en adoctrinamiento educativo y en proyectil ideológico; siendo un concepto que permitía pensar cada cultura como resultado de largos y complejos procesos de interculturalidad, de convergencias y acumulaciones de culturas muy diferentes, y por consiguiente abierta a nuevas y continuas relaciones interculturales, este mismo concepto se presta a una perversa sustantivación de cada cultura, a una fijación de las identificaciones culturales, que hiciera de la "propia" y de las "otras" culturas realidades impenetrables, propiciando los etnicismos y contraetnicismos desde los ámbitos macrogeopolíticos hasta los niveles microfísicos de las particularidades culturales, como pueden ser los de una comunidad indígena.

No es simple metáfora, considerar el discurso y prácticas sobre la *interculturalidad* un fenómeno de "perversión", puesto que su efecto se muestra totalmente contrario a una real interculturalidad: si toda cultura se forma y desarrolla en base de procesos de interculturalidad, cualquier perversión intercultural sería destructora de cultura; además de impedirla por un reforzamiento de las identificaciones culturales tiende tanto al aislamiento y empobrecimiento de la "propia" cultura como a los rechazos o confrontaciones etnocidarios respecto de la

“otra” cultura⁸⁵. Si la interculturalidad es el estado o condición normal de una cultura, cualquier discurso o artefacto intercultural corre el riesgo de convertirse en síntoma de una anomia cultural.

Que por efecto de la globalización, de la mundial homogeneización económica y del decline del Estado-nación, la cultura se haya convertido en un campo de batalla, ideológico en muchos casos pero armado en no pocos, a nivel de países, haciendo del derecho a la diferencia una casi paranoica obsesión y el objeto de una macroconflictividad generalizada, no permitía suponer que los grandes equívocos y horrores cometidos con la cultura y en torno a ella, se pudieran reproducir al nivel de una microfísica social como la de las comunidades indígenas de la región andina. Y sin embargo, ha sido también a la escala reducida de una zona como la del Quilotoa, que la problemática planteada por la *pluriculturalidad e interculturalidad*, el derecho a las diferencias culturales, así como su transformación en obligaciones culturales, ha hecho que los fenómenos y procesos de cultura se hayan prestado a violentos equívocos y instrumentalizaciones.

Más aún, hemos podido constatar que las ambigüedades conceptuales en torno a la “interculturalidad” tanto como la ideología y la retórica acumulada en torno a ella han servido para agravar sus usos y efectos perversos⁸⁶.

85 El significado etimológico de “per – versión” es alterar la naturales, carácter o función de algo, de manera que sus efectos sean contrarios a dicha realidad. De hecho, se pervierte ya la naturaleza de la *interculturalidad*, al modificar su condición de concepto teórico y analítico en una acción instrumental. Para el *psicoanálisis* la perversión es un síntoma, por medio del cual se encubre la experiencia de neurosis que todo hombre tiene de su propia existencia en el mundo. Según esta acepción, los discursos y prácticas interculturales servirían de síntoma encubridor de la incapacidad por la que atraviesan muchas culturas para reproducirse interculturalmente.

86 La documentación producida en torno a la Educación Bilingüe Intercultural, con la finalidad de sustentarla, justificarla e ilustrarla, es muy demostrativa de una fuerte instrumentalización de la cultura y del bilingüismo; de una “cultura objeto aprendible”, de una “escuela instrumento de identidad cultural”, de una educación bilingüe como “proceso de identificación cultural”, “para fortalecer la identidad cultural, mejorar rendimientos escolares y fortalecer relaciones de interculturalidad”. Cfr. Martínez & Burbano, 1994.

Los procesos de "exclusión", cuyos efectos desencadenantes, operando desde el interior de la sociedad, tienden a reproducirse en todos sus niveles, espacios y grupos sociales, al mismo tiempo que "excluyen" regiones y zonas dentro de la sociedad global, la comunidad indígena del resto de la sociedad societal, las familias de los mismos espacios comunales, y termina "excluyendo" a los miembros de la familia del conjunto del hogar familiar, así también tienen lugar "exclusiones" dentro de la propia cultura, haciendo que grupos y personas se vuelvan cada vez más *extranjeros en su propia cultura* y ajenos a los propios procesos culturales⁸⁷.

Una adicional razón teórica invita a indagar la problemática de la interculturalidad precisamente al nivel de sus microfísicas más socio / locales. En toda formación socio / económica las estructuras dominantes que organizan y regulan sus propios fenómenos, procesos y relaciones, tienden por su mismo efecto estructural a encubrir las lógicas y sentidos de aquellos. Así como, por ejemplo, el sistema capitalista tiende a encubrir, por efecto estructural de ella misma, la específica racionalidad económica de todas sus formas, procesos y relaciones (producción, concentración y acumulación de riqueza, dominación, explotación de trabajo, plusvalía salarial...), de la misma manera los actuales fenómenos y procesos culturales, en la medida que estructuran las sociedades modernas, tienden a encubrir y deformar sus reales factores y efectos, lógicas y sentidos culturales bajo sus representaciones sociales más aparentes, espontáneas, ideológicas y operativas. La evidencia

87 Hay que entender la "exclusión" como un proceso de desvinculación, des-adhesiones y sobre todo de pérdidas de participación, y no tanto como una "condición" imaginario estado "fuera de la sociedad"; en tal sentido, no los "excluidos" sino los grupos e individuos sujetos a procesos de exclusión están "dentro" de la sociedad, pero privados de participar en ella; "dentro" de la comunidad, de la familia o de la cultura, pero privados, rechazados o excluidos de los respectivos beneficios sociales de dichos espacios de socialización. Para un análisis del concepto de "exclusión" nos remitimos a nuestro estudio "Despensar la pobreza desde la exclusión" en *Ecuador Debate*, n. 51, dic. 2000.

de los hechos culturales nunca hizo tan equívocos sus sentidos y sus lógicas insondables⁸⁸.

a) *Equívocos entre lengua y cultura*

Aunque no sea el caso de abordar aquí "el problema de las relaciones entre lenguaje y cultura uno de los más complicados que existen", baste dejar constancia de las dificultades que entraña su tratamiento educacional y su instrumentalización para una política cultural⁸⁹.

Un primer problema teórico con implicaciones prácticas, puesto que tiende al reforzamiento de un determinado modelo o concepción de "identidad cultural", es la identificación de los indígenas por su cultura quichua, cuando el quichua es el nombre de una lengua, pero en cambio nunca las culturas han tenido un nombre propio. Poco importa que la implantación del quichua en Ecuador fuera consecuencia primero de la dominación inca y posteriormente de la cristianización colonial: la lengua se ha arraigado culturalmente y con ella se identifican la mayoría de los indígenas del Ecuador⁹⁰.

Pero una lengua nunca en la historia ha definido una cultura, ya que si bien los procesos lingüísticos pueden estar muy estrecha y direc-

88 En las sociedades primitivas y más tradicionales las estructuras del parentesco permanecen más ocultas, por ser precisamente ellas las que organizan, regulan y confieren sentido todas las prácticas y procesos en dichas sociedades. Tal es el efecto de ocultamiento que tiene siempre toda estructura.

89 Cl. Levi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958/1974: 78. Sin profundizar el asunto se refiere ya al hecho que "se puede tratar el lenguaje como un *producto* de la cultura... Pero en otro sentido el lenguaje es una *parte* de la cultura" (ibid.).

90 La Educación Bilingüe Intercultural se inicia en el Ecuador en 1980 con el *Modelo Educativo Macac*, que integra junto con la educación bilingüe un objetivo intercultural con una "fuerte recuperación de la cultura indígena". Cfr. Consuelo Yáñez Cossío, *Modelo Educativo Macac 1980*, PUCE, Quito, 1981; *Educación Bilingüe Intercultural. Una experiencia educativa*, Corporación Educativa Macac, Abya-Yala, Quito, 1989.

tamente asociados con los culturales, son diferentes y responden a lógicas, dinámicas y estructuras, ritmos de transformación diferentes. En términos más escuetos: se puede hablar una lengua sin pertenecer al pueblo que la habla ni identificarse con su cultura, y por el contrario se puede pertenecer a una cultura e identificarse con ella sin hablar su lengua. Históricamente ha habido pueblos con culturas diferentes que hablan la misma lengua, y pueblos que participando de una misma cultura pueden hablar lenguas diferentes⁹¹. Lo que actualmente se vuelve tan problemático como conflictivo, lugar de tensiones y desencuentros no sólo entre la cultura "indígena" o tradicional y la "mestiza" o moderna, sino al interior de la misma sociedad indígena; ya que "el rescate y fortalecimiento del quichua", presupone una determinada experiencia cultural.

Empecemos reconociendo y constatando que muchos indígenas pueden dejar de usar el quichua sin por ello quedarse sin su cultura; y que los factores por los cuales se "abandona" una lengua pueden ser muy diferentes de los que operan en los procesos y cambios culturales. Mientras que las lenguas se modifican muy lentamente, conservando su estructural coherencia y homogeneidad, no hay cultura que no sea plural, que no se encuentre sujeta a intensas metabolizaciones y a más o menos rápidos procesos de cambio; cambios y relaciones no sólo entre los diversos componentes que la integran sino también con otras culturas.

Sin estos preámbulos muy simples aunque un poco apretados no se entienden las grandes crisis y conflictos culturales que tienen lugar en el actual mundo globalizado, pero tampoco se comprendería lo que está ocurriendo en la microfísica de los grupos indígenas de una zona tan particular como las comunas del área del Quilotoa.

91 No se debe olvidar que las culturas andinas, además de su interna "pluralidad" cultural, fueron históricamente (por lo menos) bilingües, debiéndose considerar el bilingüismo como un rasgo tan característico de dichas culturas como su también histórica pluralidad cultural e interculturalidad.

Si un indígena ha sido instruido, educado e ideológicamente influido en la identificación de lengua y cultura, puede ocurrirle que dejando de hablar el quichua sienta o crea haber perdido identidad cultural; o por el contrario, que deje de hablar quichua con la finalidad de despojarse de una identidad cultural o como un medio de desidentificarse culturalmente, como si uno pudiera cambiar, ponerse o quitarse la cultura como si fuera una lengua. Poco importaría que el indígena, que rechaza su cultura, nunca logre desprenderse de ella, ya que es el rechazo cultural en si mismo el que tiene efectos en su identidad cultural, y lo que más o menos traumáticamente marcará ésta. De hecho el efecto de cultura tanto en un grupo humano como en un individuo dependerá siempre de la naturaleza y calidad de sus identificaciones con la cultura, y producto de estos mismos procesos.

Pero si el rechazo cultural no tiene efectos reales sino simbólicos, en razón de que no se pierde la cultura a la que se ha pertenecido sino el tipo de vínculo o sentido de la relación con ella, es porque todo rechazo cultural implica una *fetichización* de la cultura, al presuponer que la cultura fuera posible como real objeto de ese rechazo, de la misma manera que también determinados procesos de identificación cultural, por ejemplo los instrumentalizados por la educación, dan lugar al mismo efecto de *fetichización*, ya que hace de una cultura una realidad objetiva, cuando en realidad no hay grupo humano ni individuo que no sea sujeto (sujetado) de procesos culturales.

A partir de estos presupuestos es necesario considerar cómo se implementa la educación bilingüe en las escuelas, teniendo en cuenta tres problemas: a) las condiciones de bilingüismo en la zona son bastante heterogéneas, no sólo porque hay comunas con un predominio quichua-hablante, mientras que en otras comunas predomina la población castellano-hablante, sino también porque dentro de una misma comuna puede haber una mayor expectativa de las familias cifrada en el efecto de la castellanización y sobre todo de la alfabetización castellana de la escuela; además de que la misma población estudiantil puede encontrarse atravesada por una relativa heterogeneidad lingüística; b)

resultados de evaluaciones y encuestas aplicadas parecen mostrar que el bilingüismo educativo tiene efectos tan limitados en el rendimiento y aprovechamiento escolar, que los mismos estudiantes terminan la instrucción primaria con serios defectos de lecto / escritura del quichua y del castellano, y lo que es peor con un bajísimo dominio de la lengua, lo que afecta el desarrollo de las formas gramaticales y lógicas más elementales del pensamiento; c) la pedagogía bilingüe, además de sus generales complejidades, y de encontrarse muy determinada por las particularidades socio culturales y lingüísticas de cada situación, presenta en el caso quichua / castellano de la región algunos cuestionamientos relativos a la simultaneidad o secuencia de la lecto / escritura en quichua o en castellano⁹².

b) Multi- e Inter- culturalidad

Cuanto menos explica un concepto, tanto más encubre el sentido y dificulta la comprensión de la realidad a la que se refiere. Y los conceptos pierden su efecto de conocimiento en la medida que ganan poder de designar realidades concretas y son utilizados para instrumentalizar dichas realidades. Esto ha ocurrido con los conceptos de *multiculturalidad e interculturalidad*. Aunque actualmente todos los conceptos relativos a la cultura corren este mismo riesgo, al encontrarse muy sujetos no tanto a procesos teóricos de comprensión y de explicación de los fenómenos culturales, cuanto a procedimientos indicativos de realida-

92 Una de las cuestiones más graves y no resueltas, porque no ha sido seriamente planteada después de más de veinte años, es la misma educación bilingüe quichua - castellano, reducida a su más funcional enseñanza de la lecto - escritura de ambas lenguas, sin considerar la complejidad y dificultad de su problemática lingüística, pedagógica y hasta psicológica en sus componentes técnicos y metodológicos. Problema que no ha dejado de reflejarse en los bajos rendimientos en ambas lenguas. Menos aún se ha considerado el efecto cultural que tienen las deficiencias y distorsiones de un uso de la lengua aborígen, por una parte tan excesivamente enfatizado, pero de hecho tan maltratado o descuidado.

des concretas, y a una racionalidad instrumental práctica y utilitarista⁹³.

Al limitarse a constatar la más obvia e ingenua (pero no inocente) existencia de “muchas” culturas, el concepto de multiculturalidad o pluriculturalidad encubre el principio teórico de que cada cultura es siempre, esencial y constitutivamente, plural. La “cultura en plural”. Contra toda enunciación o celebración, la cultura en singular es la que “siempre impone la ley de un poder” (de Certeau). Hay que reconocer que cada cultura, por muy unitaria, homogénea y originaria que se pretenda es siempre plural, resultado de históricos y complejos procesos de amalgamas y aleaciones, de estratificaciones y convergencias culturales.

Entender en términos numéricos y cuantitativos la “pluralidad cultural” o la “multiculturalidad” es reducir el concepto de un sentido meramente descriptivo y a la simpleza de designar la más obvia existencia de muchas culturas; pero en términos “cualitativos” o conceptuales la idea de *pluralidad cultural* tiene el efecto de reconocer el carácter esencial y constitutivamente plural que posee cada cultura, cada unidad o conjunto cultural⁹⁴.

93 “El término *multiculturalismo* se ha empleado en tantos contextos y con significados tan distintos que ha perdido prácticamente su capacidad para designar un *corpus* analítico o ideológico concreto... programas sociales inspirados en el multiculturalismo aluden a la educación en la complejidad cultural propia de cada país con el fin de inculcar en sus ciudadanos el espíritu cívico de la convivencia... el valor del multiculturalismo como concepto es más sintomático que descriptivo” (Francisco Colom, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona, 1998: 105).

94 Uno de los equívocos en los que se incurre con mayor frecuencia, incluso sectores académicos, es el de confundir “diferencias” y “diversidades” culturales, desconociendo que el concepto de *diferencia* posee una pertinencia teórico – explicativa, siendo a partir de la diferencia construida a partir de la *relación* cultural, que es posible explicar la *diversidad* de culturas, entendida como una constatación de hecho. Ignorar que la *diferencia* tiene que ser pensada en cuanto objeto formal de la misma antropología, y que la *diversidad* es objeto de observación, tiene efectos tan insospechados como nocivos en una educación intercultural.

Mientras que las ideas de multiculturalidad o pluriculturalidad se limitan a enunciar un hecho obvio, la existencia de muchas y diferentes culturas, ocultando sus razones y los factores que lo producen, el concepto de "cultura en plural" explica la multiculturalidad en razón de las diferencias, pero también estas en razón de aquellas. En este sentido la razón cultural, el fundamento de la cultura, de la "cultura en plural" tanto en su multiplicidad como en sus diferencias, se pone de manifiesto como *interculturalidad*. En términos lógicos, sociológicos e históricos, es la interculturalidad la que funda tanto las culturas, la "cultura en plural" como las diferencias culturales. Sin aquella éstas no serían posibles. En otras palabras, hay culturas y diferencias culturales, porque un proceso de interculturalidad las produce; y sin interculturalidad no habría culturas ni diferencias entre culturas.

Únicamente en la medida que una sociedad, grupo social o cultura reconoce su interna diversidad cultural y los procesos de interculturalidad, que han contribuido a su histórica formación cultural, y siguen contribuyendo a su desarrollo cultural, y sólo en la medida que al interior de un grupo social y cultural tienen lugar amplios e intensas relaciones interculturales, es posible que dicha cultura pueda establecer relaciones de interculturalidad con otras culturas. Por el contrario, una sociedad o cultura que no reconoce su interna diversidad cultural, ni se reproduce a partir de procesos de interculturalidad a su interior, en base a reales intercambios y mutuos reconocimientos de las diferentes subculturas que la integran, difícilmente puede tal sociedad o cultura establecer relaciones de interculturalidad con otras culturas.

La cultura es un concepto sintético, que no sólo recubre la pluralidad de culturas y diversidad cultural inherentes a cada cultura particular, sino también la diferenciación cultural entre culturas. Y si cada cultura es plural, ello no se debe únicamente al hecho de ser el producto o resultado de otras culturas, de encuentros y fusiones culturales, sino sobre todo porque a su interior se genera siempre un constante proceso regenerativo de diferenciaciones culturales. La pluralidad y diversidad de culturas no es un simple dato o constatación empírica, y hecho cuantitativo, sino la cualidad propia de todo proceso cultural, de

toda cultura que se diferencia tanto "interna" como "externamente" (si dentro de la galaxia cultural fuera lícito hablar de externalidad e internalidad culturales)⁹⁵.

Históricamente puede demostrarse que son aquellos pueblos y países (en particular y por lo general aquellos más insulares), que menos han reconocido una interna diversidad cultural, y que menos han implementado relaciones entre culturas a su interior, quienes se encuentran más incapacitados para relacionarse interculturalmente con otras culturas "*exteriores*". Hay que considerar, sin embargo, que en el ámbito de la cultura, y en términos de interculturalidad, "*lo interno*" y "*lo externo*" son categorías que responden al orden de la representación, pero que sólo pueden ser pensadas en una recíproca interacción, y según la cual la interculturalidad *exterior* tiene siempre efectos en la *interior* formación de diversidades culturales, así como la interculturalidad *al interior* de cada cultura dinamiza y desarrolla las relaciones *exteriores* con las otras culturas.

Según esto, una educación intercultural sólo es posible en un contexto y proceso de interculturalidad y como una pedagogía de la interculturalidad comprendida en los términos planteados.

Que la razón teórica, comprensiva y explicativa, resulte opuesta a la razón instrumental, tiene consecuencias decisivas tanto en el ámbito de la aplicación práctica como del conocimiento. De hecho, el multiculturalismo y la interculturalidad han sido instrumentalizados a nivel de proyectos y programas educativos con la misma finalidad con la que fueron instrumentalizados en diferentes países y por Estados nacionales, para resolver problemas de convivencia cultural o reforzar y

95 Para Devereux "las auténticas áreas culturales pueden ser y son de hecho resultado sólo del encuentro, de la fusión, de la reestructuración y de la reafiliación de las culturas pre-existentes y de las innovaciones de un nivel elevado y generadoras de modelos que son producto de tales encuentros entre al menos dos culturas distintas y separadas" (*Psychothérapie d'un indien des Plaines*, Fayard, Paris, 1998 (1951): 58.

legitimar la identidad cultural de sus minorías. "Algunos programas sociales inspirados en el multiculturalismo aluden a la educación en la complejidad cultural propia de cada país con el fin de inculcar en sus ciudadanos el espíritu cívico de la convivencia"⁹⁶.

En este sentido el multiculturalismo "como concepto es más sintomático que descriptivo", haciendo muy justificadas las conclusiones de Fr. Colom, que merecen ser citadas en su mayor extensión: "los currícula multiculturales han intentado introducir en la escuela referencias a la historia y la cultura de los principales grupos étnicos... así como a sus formas de interacción... han terminado en convertirse, pues, en un cajón de sastre del que han echado mano numerosos grupos para verbalizar sus agravios, compensar sus frustraciones o reafirmar sus particulares necesidades... el peculiar tono militante con que estos lenguajes se han apropiado de la panoplia multicultural ha contribuido también a restarle valor como instrumento de análisis socio-político" (p. 114s).

La educación intercultural puede objetivar hasta tal punto la cultura como contenido de enseñanza aprendizaje, que no sólo hace imposible el reconocimiento de la pluralidad cultural interna y constitutiva de cada cultura sino que, en base precisamente a esta intrínseca pluralidad cultural, puede hacer irreconocibles los procesos interculturales, que tienen lugar al interior de cada cultura, y que son tan constitutivos de ella como de su desarrollo.

96 En su obra (1998) Fr. Colom demuestra cómo el multiculturalismo, convertido en política oficial en Canadá en 1971 para "preservar la herencia cultural de todos los canadienses" (p. 109) y "configurar la diversidad cultural como núcleo del discurso oficial sobre la identidad canadiense", tuvo unos resultados "cuando menos ambiguos"; y termina evaluándolo como "la historia de una ideología" (p. 110). También Australia adopta en 1973 un programa de "sociedad multicultural", cuya "vacuidad retórica" de una "ideología necesaria"... no está muy claro qué significa" (p. 112).

Por esta razón, sin este doble reconocimiento de la pluralidad e interculturalidad internas a cada cultura, imposible o condenado al fracaso sería cualquier intento de relación intercultural con "otra" cultura. Ya que la interculturalidad sólo es pensable y de hecho posible en cuanto proceso de intraculturalidad; como parte de las mismas transformaciones que se operan al interior de cada cultura. Lo cual significa que ninguna cultura es propiamente y teóricamente exterior a otra.

Sólo en la medida que una cultura se reconoce a si misma como resultado de una pluralidad de muy diversas influencias culturales y de sucesivas estratificaciones y transformaciones culturales, es capaz de reproducir incesantemente su interculturalidad interna y mantenerse abierta a toda nueva interculturalidad. Según esto, lo que se llama "homogeneidad cultural" estaría dado no tanto por un umbral mínimo de diversidad cultural o de reducida pluriculturalidad cuanto por el grado de integración cultural o capacidad de integrar un máximo de pluralidad y diversidad culturales.

En otras palabras, el real o efectivo reconocimiento de "otra" u "otras" culturas pasa necesariamente por un previo reconocimiento de la pluralidad de culturas interiores a la "propia cultura. Cualquier instrumentalización política o educativa de la cultura que no pase por estos presupuestos, al ser incapaz de pensar la cultura, incurrirá en meras representaciones y manipulaciones con consecuencias tan contraproducentes como perversas.

Una cosa es *reconocer* las características y diferencias de la propia cultura a partir de la relación con otra cultura, y del *reconocimiento* de sus particulares diferencias culturales, y otra cosa muy distinta es *conocer* las características de la propia cultura y de otras culturas a partir de un programa de estudios o de un curriculum educativo, al margen de toda otra experiencia y relación de *reconocimiento*, y por consiguiente también al margen de todo real intercambio cultural. Y la razón fundamental de todo ello es que en las relaciones interculturales el recíproco reconocimiento elimina las distancias entre la representación de lo "propio" y de la otra cultura en cuanto "otra".

En el orden cultural nada es tan "propio" que no haya sido objeto de una apropiación, de un proceso histórico más o menos largo de apropiaciones, y que no pueda ser enajenable, y nada es tan "ajeno" de una cultura, que no pueda ser apropiable y apropiado por otra. Las historias culturales de todo el mundo y de todas las épocas ilustran estos fenómenos en sus más variadas formas.

Por último, en el supuesto de que las culturas pueden identificarse por sus diferencias, e incluso por los procesos de constante diferenciación cultural resultado de los intercambios culturales, es el mismo concepto de *diferencia* el que hace que una cultura sea siempre *para otra cultura* definiéndose en referencia a sus relaciones culturales⁹⁷. Sobre este principio se funda la antropología moderna y todo proceso de desarrollo cultural, según el cual los intercambios culturales al mismo tiempo que generan procesos de *entropía cultural* (de homogeneización) dan lugar a procesos con similar intensidad de *negentropía cultural* (creciente diferenciación). En otras palabras, cuanto más amplios e intensos son los intercambios entre dos culturas tanto mayor es la diferencia que se produce entre ellas; y esto en razón del mismo principio de interculturalidad y como condición de posibilidad de su reproducción.

c) Educación de la interculturalidad

Cuando la cultura, más que una simple orientación educacional se convierte incluso en programa y contenido de educación, y esto se implementa: a) al margen de reales prácticas y procesos de interculturalidad (que son los que propiamente podrían convertirse en conteni-

97 Para Hegel el concepto de *diferencia* significa "ser para un Otro", y funda los presupuestos conceptuales de la antropología moderna y de la teoría de las identidades; la *diferencia* no es una realidad en sí, ni un dato propio o entidad inherente a la cultura, sino que sólo puede ser construida como tal diferencia desde su "reconocimiento" por otra cultura: "la diferencia está en el pensamiento... no es nada más que aquello que la hace ser *para un Otro*" (W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, A, III, 1, p. 105ss, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952).

dos educativos); b) al margen de un análisis histórico de la formación de las culturas (donde la interculturalidad aparecería como factor formativo de las diferencias culturales), entonces la interculturalidad queda reducida a un instrumento político de (re)afirmaciones culturales, que al destacar y promover supuestas “autenticidades” o “originalidades” y sobre todo “diferencias”, supeditan a éstas toda posible interculturalidad, llegando no sólo a impedirla sino más bien propiciando sin quererlo la confrontación cultural.

Ha sido en base a un sistemático desconocimiento, e ignorando los fundamentos “plurales” e interculturales que tienen las actuales culturas andinas, así como la reproducción permanente de tales pluralidades e interculturalidades al interior de cada una de ellas, lo que, por un lado, impide los desarrollos y conflictúa las transformaciones culturales en la actualidad, y lo que, por otro lado, da lugar a los nuevos traumas y derivas culturales.

En un grupo cultural tan homogéneo y tan definido en sus perfiles socio – étnicos como es el *otavaleño*, a nadie que lo conoce desde dentro pasan desapercibidas esas marcadas diferencias culturales entre tres subgrupos limítrofes como son los *Peguche*, *Ilumán*, y los *Agato*, con sus respectivas características y orientaciones culturales propias. Lo que demostraría en qué medida las diferencias más particulares son producto de interculturalidad, muchas veces sobre determinada por las confrontaciones.

Si hoy pueden parecer un problema los asentamientos de poblaciones y familias indígenas de la Sierra andina en territorios del subtrópico limítrofes a la región costera o amazónica, es porque un olvido cultural nos impide reconocer que la matriz originaria de las culturas andinas y toda su organización socio / económica y política se han fundado, estructurados y regido sobre una diversidad de asentamientos ecológicos, con sus propios sistemas productivos y particularidades culturales, y sobre una estrecha interacción de intercambios e interculturalidades. Cada *ayllu* disponía de familias en pisos ecológicos y culturales diversos, y se reproducía gracias a un complejo sistema de inte-

relaciones. Son estos aprendizajes los que pueden servir de soporte a una interculturalidad, para que ella misma sea educativa antes de ser objeto o contenido de educación.

Entre los lineamientos programáticos de la educación intercultural pueden identificarse fácilmente evidentes representaciones muy funcionalistas de la cultura y de los procesos culturales, que lejos de propiciar y promover la interculturalidad actuarán como un obstáculo, en la medida que tales representaciones no hacen más que reforzar una ideología identitaria del mismo signo⁹⁸.

De hecho, es lo que se observa en las comunidades indígenas tanto en el enfrentamiento con los cambios culturales, los cuales se representan "externamente" en el caso de los migrantes, como son percibidos "internamente" los cambios que intentan protagonizar las mujeres en sus deseos de migrar, no tanto o no sólo por necesidades económicas cuanto para buscar un cambio, allí donde la misma cultura o más exactamente en nombre de ella se frenan e impiden los cambios culturales. Es un riesgo muy real, y observado en situaciones muy diferentes, que la instrumentalización educativa de la cultura tiende a reprimir el cambio cultural o a deformarlo traumática y conflictivamente.

Sería muy ingenuo atribuir a deficiencias teóricas y de conceptualización los malentendidos acumulados en torno a la multi o inter / culturalidad y los maltratos educativos cometidos con tales fenómenos culturales, cuando en este campo de la cultura, más que en cualquier otro, las "malas ideas" son siempre resultado de representaciones sociales, valoraciones sociales, imaginarios y deseos sociales y producto de

98 "... la cultura como objeto es aprendible e incorporable, pero también exige de los individuos un proceso de adquisición o culturización... para que un proceso de cultura se dé es necesario que se pongan en contacto dos culturas diferentes... los cambios culturales se fundamentan en un proceso de discernimiento de valores provenientes tanto de la propia cultura como de una cultura foránea" (cfr. C.R. Martínez & J.B. Burbano, o.c. p. 35ss)

relaciones sociales. En tal sentido, una educación, incapaz de repensar y replantear tales presupuestos teóricos y conceptuales, trabajará inevitablemente condicionada por tales presupuestos sociales y reforzándolos aun sin saberlo ni quererlo.

Entre tales equívocos ideológicos y tales instrumentalizaciones educativas (y políticas) de la interculturalidad, que lejos de mantenerse un concepto interpretativo de la cultura y de los procesos culturales, se ha convertido en una herramienta o en un arma para las experiencias culturales, no pocos sectores indígenas corren el riesgo de fraguarse el mismo síndrome de un falso mestizaje: en lugar de desarrollar la experiencia de un mestizaje producto de múltiples identificaciones culturales, puede incurrir en la desgarradora ambivalencia de un mestizaje construido sobre desidentificaciones: un mestizaje denegativo de quien no puede ser ni lo uno ni lo otro.

d) Esquizofrenias en la cultura

Los procesos de modernización, con sus transformaciones cada vez más aceleradas, sus rupturas cada vez más bruscas con el pasado inmediato, y desarrollos sociales cada vez más programados y proyectados hacia el futuro, han alterado profundamente las formas de los procesos culturales. Uno de los cambios más importantes, pero no por ello tan visibles, operados en el ámbito cultural, es la brecha cada vez más abierta entre el *orden simbólico* y el *orden instrumental* de las sociedades; lo que en sociedades tradicionales adquiere particulares consecuencias⁹⁹.

99 Hemos planteado este modelo analítico / interpretativo de las *transformaciones socioculturales* en un estudio anterior ya citado sobre cambios y educación en el medio indígena. Cfr. J. Sánchez – Parga, 1993. Nos inspiramos en G. Devereux para calificar la *esquizofrenia cultural* que puede afectar a un grupo étnico en una fase crítica de brutal "aculturación", precisando que en los grupos étnicos tradicionales no se da una esquizofrenia individual, propia en cambio de sociedades "modernas", las cuales sin embargo serían ajenas al fenómeno colectivo de esquizofrenia cultural.

En el medio de las comunidades indígenas, como en cualquier otro grupo, su sistema socio / cultural comprende una *doble estructura normativa*, vertebrada por dos órdenes de interacción: el *orden simbólico*, correspondiente a una visión y experiencia más idealizadas e ideológicas de la sociedad, de normatividades más legitimadas, con una orientación más tradicional hacia el pasado y sus duraciones, y el *orden estratégico / instrumental*, por las urgencias materiales y técnicas, estimulado por los intercambios y apremiado por los cambios y correspondientes adaptaciones, y en definitiva más orientado hacia el porvenir.

Esta doble lógica tiene que ser entendida y explicada desde su compleja combinatoria y compatibilidad, como expresión de una *socio / lógica* coherente, que hace tan estratégico el mantenimiento del orden simbólico como simbólico el desarrollo de un siempre nuevo orden instrumental.

Podríamos considerar que el orden simbólico configura el núcleo de seguridad de las identidades más fuertes del grupo, mientras que el orden estratégico / instrumental delimita el perímetro de riesgos y cambios, que un grupo no sólo puede permitirse sino que está obligado a incorporar para garantía de su reproducción. Estos dos órdenes complementarios no se reproducen simultáneamente sin fuertes tensiones y aun confrontaciones entre ellos, que pueden llegar a perturbar el equilibrio socio / cultural de un grupo.

Es importante reconocer, por ello, que el orden simbólico siempre es producto histórico de procesos estratégicos, y que este orden instrumental / estratégico se encuentra permanentemente sujeto a un constante proceso de simbolización. Ahora bien, en determinadas situaciones de crisis, o de desfases entre el proceso de simbolización y el instrumental, una educación cultural, y peor si es intercultural, que no reconozca tales fenómenos puede correr un doble riesgo: a) considerar como cultura sólo el orden simbólico y no reconocer en él el resultado de un proceso histórico de interculturalidad; b) ignorar las potencialidades culturales de cualquier orden estratégico e instrumental; c) pen-

sar y vivir como un "otro" tan incompatible como amenazante cualquier diferencia cultural, que aparece en el perímetro de sus posibilidades de cambio.

Las lógicas culturales nunca son lógicas heterogéneas, que puedan resistirse o sustraerse a procesos interculturales de fusión, integración y formación culturales, a no ser que se encuentran sujetas a fenómenos segregativos, los cuales sólo son posibles a condición de reconocer como incompatible la diferencia de la "otra" cultura.

Lo que es un proceso interno a la formación y desarrollo de toda cultura se reproduce, en su representación "exterior", como la relación que también toda cultura mantiene con el "otro", es decir con cualquier diferencia cultural. Aunque cualquier "otra" cultura diferente es tan interior a la "propia" como puede ser interior al orden simbólico el orden instrumental. La ruptura es siempre esquizofrénica. Y lo que parece fracturarse a nivel psico - social es esa normal reproducción simbólica de la sociedad: "la desagregación de modalidades simbólicas, que aseguran a los grupos humanos transmisión y generación, garantizando una estabilidad de sus horizontes"¹⁰⁰.

Estos fenómenos se sitúan a distintas dimensiones y pueden atravesar, por ejemplo, las relaciones entre el horizonte y substrato "comunal" de los grupos indígenas, lugar que detentaría el orden simbólico, y las estrategias particulares o individuales, que de manera predominante protagonizarían e interpretarían las estrategias más instrumentales. Actualmente estaríamos asistiendo a un proceso de cambio, en el que la "comunidad" con su capacidad de ordenamiento simbólico pierde competencias para imponerse sobre el desarrollo de estrategias particulares; y por otra parte, se vuelve también más difícil que el orden simbólico de la comunidad puede desarrollarse a partir de las autonomías individuales y sus particulares estrategias.

100 M. Czermak, "Peut-on parler de psychose sociale?" en *Lettres de la Société Psychanalytique Française*, n. 1, 1996: 146.

Los resultados del estudio sobre los procesos educativos y culturales nos han conducido a formularnos una pregunta hasta ahora inaudita: *es la educación capaz de producir interculturalidad o es más bien la interculturalidad la que de hecho educa y tiene reales efectos educativos?* No se trata de una cuestión retórica, sobre todo cuando los análisis y constataciones nos han llevado a considerar en qué medida puede la escuela convertirse en una perversa fractura e infracción de un proceso de interculturalidad, cuando ella misma pretende desempeñar una educación intercultural.

Ya en una ocasión anterior, y más arriba en este mismo texto, habíamos formulado la hipótesis siguiente: en qué medida *decir* la cultura supone dejar de *ser hablado* por ella? Ahora nos parece poder sostener, que si la interculturalidad no educa difícilmente puede la educación ser intercultural, ya que *nunca somos actores sino al interior de procesos.*

Se puede mostrar en términos muy someros en qué medida la escuela y la instrucción escolar, lejos de educar (o de hacer de la interculturalidad un objeto o contenido de la educación) se ha convertido en un espacio e instrumento de rupturas, desidentificaciones y destrucción de interculturalidad. Puesto que no son sólo los *contenidos* sino las mismas *formas* de la relación educativa, determinadas por el modelo escolar, las que desconociendo las modalidades del desarrollo del pensamiento, ignorando los recursos, referentes y experiencias del medio socio / cultural y natural, imponen parámetros, percepciones, categorías, valoraciones, que nada tienen que ver con la cultura del medio indígena y que ni recogen ni transforman educativamente los recursos, experiencias, disposiciones y saberes de dicho medio cultural. Dada la extraordinaria dificultad para orientarse en una cultura, y más aún cuando esta cultura se encuentra en profundas y rápidas transformaciones, la educación debería ser la principal orientación cultural.

Una escuela que no sea capaz de transformar educativamente los recursos, contenidos, referentes... de una cultura en otra cultura, no desempeñará ninguna función de interculturalidad; si no es capaz de

identificaciones con "otra" cultura, difícilmente podrá reproducir la identidad con la "propia" cultura, desarrollando la experiencia de compartir una relación entre culturas.

Capítulo X

CONCLUSIONES: UNA MICROFÍSICA DE LA GLOBALIZACION

El presente estudio se inició desde un enfoque socio – cultural y antropológico, con la finalidad de identificar los cambios ocurridos en una zona donde el CAAP ha implementado proyectos de desarrollo desde principios de la década de los 80, y donde también nuestras investigaciones desde hace más de quince años se habían interesado por particulares cuestiones en torno a la comunidad indígena¹⁰¹. Pero en el transcurso del estudio actual y a medida que se desarrollaban los análisis sobre la actual situación de la zona y la nueva problemática por la que atraviesa la población indígena de las comunidades, se ha ido patentizando con mayor evidencia que los fenómenos y procesos que tienen lugar en dicha zona aparecen en parte como efecto y resultado de aquellos factores que al nivel macro-sociológico definen la moderna globalización, y en parte reproducen a una escala microfísica los mismos problemas y fenómenos que alcanzan su mayor visibilidad a nivel global.

Tal constatación merece particulares consideraciones epistemológicas y hasta metodológicas, obligando a prestar más atención al hecho de que los procesos dominantes, que organizan y regulan las estructuras socio – económicas, políticas y culturales a nivel macro, y que alcanzan su mayor visibilidad en el fenómeno de la globalización, tienden en cambio a perder toda su visibilidad en sus efectos sobre las mi-

101 Cfr. VVAA. Política de salud en la comunidad andina, CAAP, Quito, 1982; J. Sánchez – Parga, La trama del poder en la comunidad andina, CAAP, Quito, 1986; Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes, CAAP, Quito, 1989.

crofísicas sociales. Hoy resultan más visibles las crisis identitarias y los conflictos interculturales en el mapa geopolítico de naciones que se desintegran en sus pluralidades étnicas (caso yugoslavo) que en el plano de una zona rural de comunidades indígenas. De manera análoga, también adquiere una mayor visibilidad la desintegración de lo nacional que la desintegración de lo comunal en las actuales sociedades modernas, cuando en realidad se trata de fenómenos que no pueden ser comprendidos ni explicados separadamente. Así mismo los riesgos de los cambios son más notorios a nivel macro que a nivel micro.

Según esto, si la globalización no hace más que traducir la máxima visibilidad que tienen los procesos en las sociedades modernas, los fenómenos que aparecen como globales adquieren una relevancia metodológica, al convertirse en los principales criterios de análisis de las microfísicas sociales (o si se quieren de los procesos microfísicos en la sociedad moderna).

En base a tales presupuestos, este *descubrimiento* o indagación en las microfísicas sociales de los mismos factores, fenómenos y procesos globales obliga a trascender la simple consideración de una correspondencia entre ambos niveles de análisis, para intentar comprender y explicar cómo lo global influye, penetra e informa los hechos y cambios de las sociedades más locales, al mismo tiempo que estos integran y actúan sobre los globales.

Pero no basta pensar globalmente para mejor comprender las microfísicas socioculturales más locales, y para a partir de la comprensión de éstas mejor explicar los fenómenos globales; en correspondencia con este mismo enfoque se vuelve cada vez más pertinente una mayor comprensión de los diferentes hechos socioculturales, a partir de las relaciones entre ellos. No se puede coherentemente explicar e interpretar los cambios en las condiciones de la mujer indígena, sin entender las transformaciones operadas en la familia o entre los adolescentes indígenas, ni tampoco son todos estos hechos inteligibles al margen de los procesos por los que atraviesa la comunidad indígena, y la misma sociedad indígena, en el contexto de la sociedad nacional.

a) Dilemas del cambio

Las comunidades indígenas parecían haber desplegado ciertas "estrategias de resistencia" a factores de cambio, por razones de seguridad, y con la finalidad en parte de atenuar sus efectos destructivos o perturbadores sobre sus estructuras, organizaciones e instituciones sociales más tradicionales, y en parte para poder adaptarlos o adaptarse mejor a ellos¹⁰². Sin embargo, en la actualidad, cuando los cambios parecen más bruscos o intensos y acelerados, resultan ser más bien las mismas estrategias de resistencia, las que tienen efectos más perturbadores, haciendo más endógenos sus efectos destructores. Como si los riesgos de cambiar, aun sin la capacidad de controlar dichos cambios, fueran menores que los riesgos de resistir a los cambios; y aun sin condiciones suficientes para correr riesgos, tampoco resistiendo a los cambios consiguen garantizar su seguridad.

Para sociedades que tradicionalmente privilegiaron la seguridad de los equilibrios y la homogeneidad de su cohesión interna a los riesgos de los cambios, y que siempre cifraron en sus resistencia a las dinámicas de cambio sus estrategias de sobrevivencia, resulta actualmente muy difícil que modificando sus representaciones, hábitos y comportamientos comiencen a apostar al cambio y a la necesidad de cambiar sus estrategias de reproducción y desarrollo. Esta situación tiene importantes y profundas implicaciones educativas, a las que nos referimos más adelante, pero también comportan cuestiones sobre nuevas capacidades y prácticas, la disponibilidad de nuevos recursos y nuevos usos de ellos¹⁰³.

102 En referencia a las lógicas de resistencia como estrategia de reproducción en las tradicionales comunidades indígenas puede consultarse VV.AA. *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1984.

103 Ya Roberto Santana proporcionó una identificación y análisis pioneros de esta problemática a partir de la investigación de un caso particular: el de los Saraguros. Cfr. R. Santana, 1983.

Ya no basta abandonar las inercias. Si bien el cambio se ha convertido en la realidad dominante, las posibilidades de cambiar se vuelven escasas y hasta difíciles para aquellos grupos y sectores, que se han ido quedando aislados, desconectados o distantes de aquellos otras áreas más dinámicas de la sociedad o de los principales factores y procesos que dinamizan la sociedad moderna.

La problemática cultural ya analizada opera dentro de este mismo esquema y con su particular eficiencia. Las *éticas comunitarias* tienden a exigir un reconocimiento exterior tan fuerte como las exigencias de adhesión y fidelidad internas de sus miembros; pero al hacer tan estrechamente interdependientes ambos requerimientos de reconocimiento de sus valores culturales, la ética comunitaria puede reprimir violentamente los derechos individuales y estrategias identitarias particulares supeditándolas a la cultura colectiva. De esta manera la *ética cultural* adquiere una fuerza normativa, que hace de ella un dispositivo de repliegue sobre la propia cultura y de represión sobre cualquier eventual "desviacionismo cultural". En otras palabras, la cultura se convierte en un mecanismo inmovilizador y distanciador.

Sólo desde una precaria y equivocada estrategia cultural puede entenderse una tal instrumentalización de la cultura, que olvide que únicamente los miembros de un grupo son los titulares de aquellos derechos colectivos; ya que los derechos colectivos incluidos los culturales sólo son legítimos si no se ejercen contra o sobre los derechos individuales de los miembros del grupo¹⁰⁴.

El cambio se encuentra condicionado por factores de conocimiento y por ello presupone un problema educativo: la capacidad de

104 "los derechos de grupo sólo pueden encontrar una justificación liberal cuando se trate de proteger bienes que no puedan ser defendidos de otra manera, por ser inherentemente colectivos. Por lo demás, los *hechos culturales* no tienen ni pueden tener personalidad jurídica alguna" (Fr. Colom, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona, 1998: 138).

pensar una realidad diferente de la que realmente existe, de representarse lo posible como alternativa, de llegar incluso a concebir los hechos reales en cuanto procesos, todo esto son categorías mentales, cuyas correspondencias prácticas (lo que se llama *pensamiento operativo*) están muy vinculadas al desarrollo educativo. Desarrollo y cambio ya no se operan por un aumento ni siquiera un mejoramiento de los mismos recursos y capacidades, sino por nuevos y diferentes capacidades y recursos.

Aunque su problemática releve de la complejidad de procesos socio-culturales operados en las sociedades modernas por efectos de la misma "modernidad", la cuestión de la identidad se encuentra muy estrechamente vinculada a los cambios más específicos operados en el modelo de socialización de las comunidades indígenas, muy condicionados por su tradición cultural. La crisis de identidad en la familia y comunidad resulta de la desaparición de los procesos y procedimientos de identificación propios de los tradicionales modelos de socialización, donde la transmisión de imágenes, representaciones, prácticas y comportamientos, con su propia simbólica y normatividad, se realizaban a través de una observación imitatoria, que producía fuertes vínculos de identificación entre padres e hijos¹⁰⁵. Según esto, habría que preguntarse qué nuevos referentes y procedimientos identificatorios generan los nuevos modelos de socialización y de manera muy particular el mismo proceso educativo moderno, el cual aparece cada vez más desconectado de la socialización del niño.

Precisamente porque una de las deficiencias de la educación es su desconexión con los reales y más amplios procesos de socialización, o bien, por el contrario, una excesiva instrumentalización educacional de tales procesos, no se ha planteado la función de dichos procesos edu-

105 Hemos tratado este fenómeno en una ya lejana investigación sobre la etnoepistemología del aprendizaje y el conocimiento en la comunidad andina: J. Sánchez - Parga, *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1996.

cativos en la producción de nuevas identidades. Precisamente cuando la *modernización de las sociedades modernas* ha modificado el paradigma identificador, al supeditar la reproducción de identidades por adscripción, o apropiación de identidades recibidas, a la producción de identidades por una innovación y diversificación de identificaciones. Siendo la educación parte de tales cambios, no resulta muy clara su función en ellos, y más bien aparece como un factor de equívocos y de conflictos en la producción de las identidades¹⁰⁶.

b) Desfase social de la educación

La escolarización del niño indígena, nos acabamos de referir a ello, supuso desde hace varias décadas una fractura entre los procesos de aprendizaje, impartidos por la instrucción escolar (escuchar y hablar, leer y escribir), y los tradicionales procesos y procedimientos de socialización, que tenían lugar tanto al interior de las relaciones familiares o de parentesco como de las comunales. Esta situación no deja de plantear serios y hasta contradictorios problemas: si por una parte, formas, conductas y representaciones de la socialización tradicional actuaron como impedimento y limitaron el desarrollo educativo (verbalidad, alfabetización, racionalidad gráfica), por otra parte, el mismo proceso educativo de la escolarización tuvo un efecto destructivo en muchas de las formas de la socialización tradicional.

En la actualidad la instrucción escolar en general, pero de manera muy particular en las condiciones infraeducativas de los sectores rurales, se ha vuelto no sólo marginal a los reales procesos de socialización, sino que muestra una significativa contradicción a partir de los desfases o desconexiones entre las tres principales dinámicas de socialización con sus propias normatividades, imaginarios simbólicos y dis-

106 Para entender en qué medida se han modificado los procesos de identificación en el medio de las comunidades indígenas, sería necesario indagar cuánto y en qué porcentaje las jóvenes generaciones se identifican más con lo que quieren ser que con lo que son o han sido sus padres.

positivos identificatorios, diferentes en cada una de ellas: la socialización desde la familia, desde la escuela y desde la misma sociedad. Esta misma crisis de socialización en las sociedades modernas repercute con particulares consecuencias en el medio rural e indígena, y tanto más cuanto que el mismo sistema educativo – escolar, insensible a esta problemática, no es capaz de procesarla y tratarla.

Una socialización que no genera vínculos sociales, identificaciones y normatividades correspondientes a los modelos de una determinada sociedad, que ya no es la comunal ni la de su tradicional cultura, y una escuela cuya excesiva pero defectuosa instrumentalización educativa ha perdido también la capacidad y efectividad socializadoras, todo ello obliga a preguntarse dónde y cómo en la actualidad se producen los vínculos, identificaciones y normatividades sociales en el medio indígena de las áreas rurales.

Quizás haya que considerar también cómo este fenómeno afecta de manera diferencial a las mujeres y varones, no sólo porque en el medio indígena, más que en las sociedades urbana y mestiza, la socialización femenina se diferencia mucho más de la socialización del varón desde las edades más infantiles (mientras que cuanto más se moderniza una sociedad menores serían las diferencias en el modelo de socialización masculina y femenina), sino también porque sobre todo la escuela en el mismo medio rural reproduce un tratamiento todavía bastante diferenciado entre niñas y niños.

Cuando la alfabetización, la escolarización, la educación primaria y hasta secundaria han llegado a extenderse y casi generalizarse en tal medida, que han dejado de ser un factor de diferenciación y de estratificación social, para convertirse más bien en un criterio de nivelación y homogeneización, en estos momentos de una “nueva modernidad”, y en esta fase de tal proceso global de instrucción, lo que se convierte en un poderoso indicador y factor de nuevas y más profundas diferencias es la *calidad educativa*.

Ya que en el mundo moderno no es la educación, y mucho menos la alfabetización lo que define las diferencias y produce reales y

efectivas competencias y competitividades, sino una *cualificación educativa* totalmente nueva, se trata ahora de conocimiento y saber y formas de pensamiento, mucho más vinculados a la transformación de la realidad, y particularmente de la realidad social; se trata de formas de comprender y explicar la realidad mucho más directamente orientadas a su tratamiento e intervención en ella.

Lo que el mundo moderno parece estar cambiando es no sólo los conocimientos, las formas de conocer, la educación y sus contenidos, sino sobre todo la relación con el conocimiento y con la misma educación.

Siempre las formas de conocer y pensar, los procesos educativos y hasta la misma alfabetización han tenido efectos de sociedad, han informado y modulado los comportamientos sociales, las acciones, relaciones e institucionalidad sociales, pero nunca como ahora se vuelve importante y decisiva la eficacia social del saber y de la educación.

En estas condiciones, la alfabetización de los años 70 y 80, los procesos educativos de los años 80 y 90 en el medio rural campesino indígena, se han vuelto no sólo anacrónicos y desfasados para los nuevos requerimientos y necesidades de la moderna sociedad, sino que hasta podrían inducir a errores y frustraciones, llegando incluso a tener peores consecuencias de las que podría tener la falta de instrucción y el analfabetismo¹⁰⁷.

Las sociedades modernas están imponiendo no tanto un cambio educativo o de conocimientos sino una nueva relación con el conocimiento y con la misma educación, y es en esta nueva perspectiva que el mismo cambio se ha convertido en una cuestión de conocimiento, un problema educativo, que privilegia cada vez más la dimensión operato-

107 Un estudio particular sobre las nuevas formas de violencia adolescente en el medio de las comunidades indígenas no debería pasar por alto el factor de profunda frustración educativa de un sector y una generación que tantas esperanzas y expectativas habían cifrado en su instrucción escolar.

ria del pensamiento, la transformación de un mundo cada vez menos centrado en las personas en un mundo centrado en las cosas¹⁰⁸.

Un proceso educativo dominado por la observación, la imitación, la reproducción y con un bajo componente o nivel de verbalidad, de desarrollo gráfico por la escritura, de producción discursiva y de ejercicio o práctica de la experimentación, es una educación que no propicia la abstracción, ni el pensamiento interrogatorio y crítico (de la pregunta como desarrollo del pensamiento causal), factores todos estos fundamentales para orientarse e intervenir en las sociedades modernas. Y donde “un aspecto esencial de la socialización es *individualización*, una conciencia creciente de la propia experiencia y sus expresiones discursivas por medio del lenguaje” (Hallpike, p.109).

Todas estas competencias sólo se adquieren con un gran desarrollo de la *racionalidad gráfica*, que no se logra por la simple alfabetización sino por un uso muy habitual y competente de la lecto-escritura; la única que por otro lado es capaz de operar la distinción entre el orden lógico-argumentativo del discurso y el orden retórico – narrativo, que constituye un factor fundamental de la socialización, la sociabilidad y ordenamiento social en el mundo moderno. Otro aporte que no garantiza la educación en las escuelas rurales, más complejo pero no menos importante y decisivo para orientarse y actuar en las sociedades actuales son las categorías clasificatorias, el manejo de la contrafactualidad (categorías hipotéticas).

Todo el esfuerzo educativo, que no ha sido poco pero que ha resultado muy insuficiente, se ha limitado a reproducir un *pensamiento pre-operatorio* “bien adaptado a las características de relaciones sociales

108 “El primitivo vive en un *man – centred world*, mientras que nosotros vivimos en un *thing – centred world*”: R. C. Hallpike, *The Foundation of Primitive Thought* (Clarendon Press, Oxford, 1979). Esta obra es fundamental para el análisis de la importancia de lo que se ha convenido en denominar educación de una “racionalidad gráfica” o “racionalidad literaria” en la construcción de la personalidad y sociedad modernas.

en comunidades de pequeña escala, *face-to-face*, donde las experiencias son homogéneas y estables, donde los valores, afectos y participación en la acción compartidos, y donde el análisis verbal explícito, las generalizaciones tienen poca relevancia; pero todo esto, sin embargo, resulta totalmente inadecuado para el análisis de relaciones entre objetos y la representación dinámica de sistemas naturales, para los que se requiere un pensamiento operatorio" (Hallpike, p. 489s).

En este sentido hay que considerar que la educación, la escolarización en todos sus niveles, tal y como se implementa en gran parte del sistema educativo y sobre todo en el medio rural, y que no se ha planteado los presupuestos analizados, lejos de haber desarrollado las condiciones para el cambio puede convertirse en un tenaz obstáculo para dicho cambio y todo posible desarrollo. En otras palabras se trata de una educación que no capacita para situarse en los parámetros de complejidad de una sociedad moderna, y que indirectamente impide actuar y operar en ella.

La educación de la década de los 60 y 70 contribuyó a promover la integración de amplios sectores campesinos indígenas a la sociedad, pero en el transcurso de las dos últimas décadas dichos modelos escolares y educativos ni evolucionaron cualitativamente ni perfeccionaron sus posibilidades, y por tal razón no sólo se volvieron ineficaces como factores de desarrollo y de integración social, sino que se han ido convirtiendo en reales impedimentos para una sociedad moderna, que para su mismo desarrollo ha requerido nuevos comportamientos y conductas, un pensamiento operatorio que el tradicional modelo escolar y educativo en sus niveles más elementales de implementación no proporcionaba; peor aún, dichos niveles y formas educacionales tienden a reforzar elementos del *pensamiento pre-operatorio*. Es decir se trata de una educación que no incorpora inteligencia a la acción.

Una constatación generalizada, pero que entre los sectores indígenas resulta aún mayor por sus características y consecuencias, obliga a reconocer que una escolarización masiva e indiscriminada, o masificación escolar, al margen de elementales criterios pedagógicos y educa-

tivos, al margen de los más mínimos rendimientos y exigencias, se ha convertido en una "pedagogía de la ignorancia" (S. Latouche), que en lugar de preparar para un mejor futuro, mejores condiciones laborales o eventual profesionalización, genera muchas más frustraciones terminales que expectativas iniciales.

Sólo el desarrollo de una "personalidad individual" es condición para que se pueda operar una identificación de intereses particulares y privados, para el desarrollo de comportamientos competitivos, nuevas lógicas asociativas determinadas menos por vínculos personales que por razones funcionales. El pensamiento operatorio no es resultado, sin embargo, de una educación o modelo escolar diferente; todo lo contrario, es producto del mismo proceso educativo, pero que más allá de su ejercicio y uso instrumental de sus recursos o componentes educacionales (lecto / escritura, conocimientos) desarrolla formas superiores del pensamiento. En resumen, y en términos más precisos, el problema educativo incluso en niveles medios de instrucción se cifra en aprender a leer y escribir sin llegar a desarrollar una "racionalidad gráfica"; en aprender una mayor o menor cantidad de conocimientos, mejor o peor organizados, pero que "no hacen pensar"; su finalidad se agota en la adquisición del instrumento de la lecto / escritura, descuidando completamente los ilimitados efectos que tiene el uso de tal instrumento.

No se debe circunscribir el problema educativo ni el desarrollo de su calidad en los términos planteados a la educación que se puede implementar desde la escuela y aún desde el colegio en sus distintos niveles de instrucción, ya que en dicha problemática está también en cuestión un modelo de sociedad y un entorno social más inmediato, que no ha logrado desarrollar y consolidar, en razón de sus mismos factores y modelos de socialización una "cultura gráfica", o más exactamente una cultura dominada por la "racionalidad gráfica".

En conclusión, el factor educativo y el factor "comunal" o de modelo de sociedad son tan interdependientes, y se condicionan tan estrecha y recíprocamente, que no pueden ser considerados al margen el uno del otro; y los cambios en cada uno de dichos ámbitos dejarán de

afectar al otro. Si en la actualidad estamos ya en condiciones de prever qué cambios educacionales comportan los futuros desarrollos de la modernidad, mejor podemos entender en qué medida son ya anacrónicos y disfuncionales los modelos todavía presentes, pero que han perdido competencias y performancias educativas.

c) *Comuna y sociedad indígenas*

Las formas *comunales* de sociedad (de acuerdo a la conceptualización de Tonnies y Weber) representan un modelo explicativo de organización, de sociabilidad, de relaciones e incluso de normatividades y valoraciones sociales, que a través de un proceso de modernización (racionalización e instrumentalización) tendían a transformarse en formas *societales* de sociedad. Pero tal distinción no significaba que dichas formas *comunales* no pudieran coexistir con formas *societales*, e incluso persistir y reproducirse al interior de éstas. De hecho, hasta ahora, en las sociedades más desarrolladas y modernas han seguido reproduciéndose residuos comunales y familiaristas.

En la actual modernidad y globalización del sistema capitalista, un desarrollo de fuerzas productivas cada vez más inmateriales tienen efectos destructivos en aquellas fuerzas también inmateriales, que si bien fueron funcionales a sus precedentes fases de evolución, se convierten ahora en impedimentos para sus ulteriores fases de desarrollo capitalista. Según esto, instituciones sociales, formas de socialidad y de organización social, relaciones y valores sociales han entrado en un proceso de crisis y destrucción transformadoras. Y si el mismo modelo de *sociedad societal* se encuentra en una fase de profundas transformaciones por efecto de los actuales procesos de modernización de la modernidad, resulta evidente que tales cambios aceleran la extinción de los residuos comunales de las sociedades.

En todo el mundo los modelos de familia se modifican por efecto de las transformaciones sociales, pero mientras que en las sociedades modernas más institucionalizadas los cambios de modelo familiar se operan por interacciones más adaptativas y progresivas con el de la sociedad en su conjunto, en las sociedades tradicionales no es sólo la fa-

milia sino también su entorno más inmediato de la comunidad los que entran simultáneamente en una crisis por efecto de cambios que son resentidos de manera más brusca y más rápida, y también más destructiva.

En este sentido, y de acuerdo a los análisis precedentes, la problemática situación por la que atraviesa la familia y la comuna indígenas, sus internas conflictividades, la disolución de sus tradicionales vínculos, la pérdida de sus competencias para garantizar sus cohesión y la eficacia de sus específicas relaciones, todo ello sería en parte consecuencia de un proceso de global transformación de la sociedad y sociabilidad en todo el mundo.

Pero mientras que la globalización obliga a profundas transformaciones en las sociedades *societales*, muy capaces tanto de ilimitadas adaptaciones a los nuevos desarrollos de las fuerzas productivas como de profundas autodestrucciones internas, en razón de este mismo efecto la globalización impide que las sociedades *comunales* prosigan su cambio en *societales* y más bien tiende a destruirlas en sus formas de sociabilidad, en sus instituciones y relaciones.

Actualmente la producción de una *sociedad global*, o más exactamente de un nuevo modelo global de sociedad, comporta una destrucción no sólo de muchas formas de la sociedad societal, sino sobre todo la más rápida y total liquidación de los residuos comunales de sociedad. Mientras que la *comunal* era una sociedad de adscripciones y pertenencias, inscritas en espacialidades fuertemente geográficas, de solidaridades orgánicas, de vínculos familiares o familiaristas y grupales, de contractualidades intensas, donde la personalidad colectiva (el “*ñucanchic*”, o “nosotros”) y los intereses comunes prevalecían sobre todo lo que innovadoramente y con violencia produce, privilegia e impone la sociedad moderna, no ya societal sino global: el “individualismo posesivo”, la privatización de intereses y estrategias, la negociación de todas las relaciones sociales y su descontractualización y consensualización, la desregulación de los sistemas de normatividades y valores, que servían de cemento y soporte a dichos modelos sociales.

Un aspecto merece ser relevado como ilustración. La misma globalización que explica la formación de la sociedad moderna en una "sociedad de redes" (*network society*), explica también la creciente formación de "exclusiones" y "desconexiones" en la sociedad moderna. Por eso, una zona rural como el área del Quilotoa se encuentra cada vez más aislada, no necesariamente en términos geográficos, de los procesos que dirigen la sociedad moderna; la comuna indígena aparece como una institucionalidad cada vez más ajena y disfuncional respecto de las instituciones de la modernidad. Pero estas desconexiones resultan todavía más profundas, cuando se piensan las distancias (no siempre bien percibidas) entre las comunidades indígenas, su población y estrategias de sobrevivencia cada vez con menor visibilidad social, y la espectacular visibilidad lograda por las dirigencias de sus organizaciones, que negocian proyectos de desarrollo y programas sociales con los gobiernos nacionales y organismos internacionales.

Al transformar los procesos de globalización la dimensión espacial de las sociedades en una nueva dimensión reticular, modificando también todas aquellas formas de socialidad vinculadas al espacio, como el sentido de pertenencias locales y el sentido de distancia en cuanto medida de relaciones sociales, y sustituyéndolas por otras vinculadas más bien a la movilidad y a los intercambios comunicacionales de otro orden, en este sentido lo comunal con todos sus referentes geográfico / espaciales pierde capacidad para organizar las nuevas formas de socialización y relaciones sociales.

La comuna, en este sentido, carecería de condiciones y capacidad para seguir reproduciendo aquellos vínculos, relaciones, solidaridades y sociabilidades, valores y adhesiones... (que si muchos de sus miembros ya no requieren, otros muchos en mayor o menor medida siguen necesitando); y por otro lado, la comuna continua limitando o frenando los procesos de su transformación y de una "socialización societal" con el desarrollo del ámbito, de las prácticas y representaciones o usos de "lo privado", de la individualización, de la subjetividad y autonomía personales. Con la erosión de lo comunal en cuanto modelo de sociabilidad y socialización se disuelve también la dimensión de "lo colecti-

vo", del "interés común" y también de esa "personalidad colectiva", pero sin que este proceso de erosión dé lugar a un cambio y a la aparición de nuevas formas de sociabilidad, de socialización, de "lo público" y de una personalidad individual.

Es posible que en estos nuevos contextos de una moderna modernidad, la comuna indígena hubiera podido transformarse adaptándose a nuevas distancias, ya que de acuerdo a su misma tradición cultural la comunidad indígena se reprodujo siempre en base no a una fijación espacial sino a la articulación de espacios diferentes y distantes entre sí, de acuerdo al control y articulación o combinación de ecologías tan diferentes como distantes, que permitían complementaridades necesarias para su reproducción. El ancestral manejo de tales archipiélagos ecológicos hicieron que las culturas andinas desarrollaran una gran capacidad de adaptaciones e identificaciones múltiples y muy diversificadas, con todos sus componentes de diversidad cultural y de *intraculturalidades* como de *interculturalidades*; pudiendo la tradición de los pueblos andinos constituir en sí misma una crítica a cualquier intento de diferenciar las *intra* como las *inter* culturalidades. También en la actualidad la comuna indígena podría seguir reproduciéndose a partir de un espacio rural (agropecuario) en la sierra, de un espacio urbano (salarial) y de un espacio de colonización del ecosistema subtropical. Pero esto mismo hubiera requerido como condición un profundo y hasta diversificado proceso de interculturalidad, capaz de actualizar referentes culturales de identificación tanto costeños como subtropicales y urbanos.

Lo cual no significa ignorar las actuales dificultades por las que atraviesan las áreas de colonización del subtrópico, en la región vecina de La Maná, donde no sólo las poblaciones indígenas de la sierra andina "han bajado", extendiendo sus estrategias de sobrevivencia, sino que también se ha operado un proceso de inmigración colonizadora por parte de poblaciones del litoral, los *montubios*, que "han subido" exten-

diendo hacia el subtrópico su frontera laboral y agrícola¹⁰⁹. Es este lugar de nuevos encuentros lo que puede producir desencuentros culturales, que dificultan la reproducción de la comunidad y las desidentificaciones culturales.

Parece muy sintomático, por ejemplo, pero también un importante campo de actuaciones prácticas, que la institución de las cooperativas, cuaje de manera relativamente eficiente en el medio de las comunidades indígenas, ya que se trata de un modelo de asociación y de sociabilidad, que podríamos llamar intermedio, entre lo comunal y societal, en el que se combina una representación y tratamiento de lo común y colectivo con una creciente visualización y práctica de intereses particulares y privados. Son tales instituciones, espacios y modelos de organización sociales como el cooperativo, los que permitirían esas transiciones transformadoras de la comuna, que no fueran traumáticas ni destructoras de socialidad¹¹⁰.

De hecho, el proyecto cooperativista y los programas de creación y ampliación de cooperativas en las áreas rurales constituye por el momento una empresa tan exitosa como prometedora, en el sentido de producir un nuevo modelo de institucionalidad, fundado más en intereses compartidos y relaciones consensuadas que en vínculos de pertenencia, y que en cierto modo pueda sustituir la que durante siglos sir-

109 Durante las dos últimas décadas, y sobre todo a partir del fenómeno climático de *El Niño* de 1982, ha tenido lugar una extensión de la frontera agrícola con la producción bananera, desde las zonas del litoral hacia las del subtrópico más alto, que llevó consigo un gran desplazamiento poblacional.

110 De hecho, las dinámicas asociativas y organizativas, que como señalábamos más arriba contribuían a erosionar la sociabilidad comunal, responden también a una necesidad de compensar y sustituir las crecientes limitaciones asociativas y organizativas de la comuna tradicional.

vió de modelo de institucionalidad social para las poblaciones indígenas de las regiones andinas¹¹¹.

Pero no hay que achacar las inercias y resistencias de la comunidad indígena a la modernización, ya que es también la sociedad nacional, incapaz de haber desarrollado a su interior una dimensión de lo público, un espacio social de intereses y ámbitos que sin ser comunes pueden ser compartidos sin llegar a ser privadamente apropiados, lo cual no ha facilitado una transformación transformadora y no destructora de la comunidad indígena¹¹².

De estas inercias y resistencias comunales al cambio la mujer se convierte en el principal rehen, porque ella protagoniza e interpreta de manera preponderante el modelo de *socialización comunal*, cuyo carácter *familiarista* consiste en proyectar las relaciones domésticas y parentales hacia la sociedad, representándose ésta y actuando en ella "como si fuera una familia"; mientras que el modelo de *socialización societal* opera de manera inversa, introyectando la sociedad e introduciendo lo social (con sus valores, institucionalidades y normatividades) dentro de

111 Es muy ilustrativo al respecto el estudio de Milton Maya, "Las pequeñas cooperativas rurales: surge un nuevo actor económico" en *Ecuador Debate*, n. 50, 2000: 269-290, donde se analiza la capacidad social de las cooperativas rurales para afrontar la violenta crisis económica que sufrió el Ecuador durante los últimos años. Según el autor, el desarrollo del movimiento cooperativista ofrece muchas garantías de convertirse en un importante factor de institucionalidad socioeconómica en las áreas rurales.

112 Falta un detenido estudio sobre el papel de lo "comunal" en el desarrollo y consolidación de la democracia o de una "sociedad civil" en un país como el Ecuador, y de manera más precisa en qué medida las mismas relaciones y formas de socialización comunales, que permean la sociedad nacional representan más bien un impedimento para la formación y desarrollo de los derechos civiles. Problemática ésta que no aparece todavía planteada de manera suficientemente explícita. Cfr. Tanya Korovkin, "Reinventing the Communal Tradition: Indigenous Peoples, Civil Society and Democratization in Andean Ecuador" en *Latin American Research Review*, vol. 6, n. 3, 2001.

la familia, haciendo que ésta funcione regulada lo más posible por aquella, “como si fuera una sociedad”.

Esto supone dos cosas: que la transformación de la comuna pasa por una transformación de los sectores femeninos y viceversa: y que no hay posibilidad de cambios en el sector de las mujeres si no se operan cambios en la comunidad.

d) Empobrecimiento Indígena

Los primeros datos e informaciones recogidos y reseñados sobre la zona rural que circunda el Quilotoa sirvieron para reforzar la idea de que los sectores de las comunidades indígenas se habían encontrado sujetos al mismo proceso de empobrecimiento acusado al nivel de la sociedad nacional durante las últimas dos décadas, y del que las poblaciones indígenas serían de los grupos más perjudicados. En el medio rural de dichas comunidades los indicadores de pobreza y de necesidades básicas insatisfechas habrían alcanzado los niveles de mayor precariedad (cfr. J. Sánchez – Parga, 1996).

Aun considerando que no es fácil, y ni siquiera del todo justificable, establecer comparaciones cualitativas de pobreza (entre países pobres y más pobres), entre formas de pobreza rural y urbana, entre la pobreza indígena y la de los no-indígenas, sí cabría reconocer en la región del Quilotoa una situación de empobrecimiento, cuyas formas y factores van más allá de los convencionales indicadores para su medición. Y que los programas sociales del Estado hayan abandonado zonas como esta demuestra que ni siquiera son sectores sociales que puedan ser objeto de “lucha contra la pobreza”¹¹³.

Lo que se podría denominar “la cara indígena de la pobreza” remite a indicadores difícilmente cuantificables, y sobre todo a considerar

113 Merece recordar aquí lo ya señalado a inicios de este estudio: la deserción de programas sociales y de proyectos de desarrollo, tanto por parte de organismos públicos como de ONG, de una zona que siendo extremadamente pobre no ofrece condición alguna para atenuar dicha pobreza.

aquellos presupuestos y factores de empobrecimiento, que mejor explican por qué se precarizan los recursos de un determinado grupo social; y cómo un área de comunidades indígenas que hace dos décadas podían considerarse marginales al desarrollo nacional, pero que en la actualidad viven la paradoja de una mayor integración con mayor exclusión.

El fenómeno de la “descomunalización” observado en la zona del Quilotoa no es resultado de un proceso de modernización, en el que la movilidad socio-laboral, una mayor y mejor articulación al mercado, nuevas institucionalidades rurales, y nuevas formas de diferenciación sexual del trabajo, junto con una progresiva privatización de las estrategias productivas y una correspondiente descolectivización de las relaciones sociales y formas de socialidad, como si todos estos factores hubieran de tal manera modernizado la comunidad indígena que aceleraran su “descomunalización”. No es por una incorporación a la modernidad que las comunidades indígenas de la zona estudiada han iniciado una lenta “descomunalización”. Más bien nos encontramos ante una “descomunalización sin modernidad”, consecuencia de la ruptura de los tejidos sociales de la comunidad: desidentificación, devaluación de los modelos familiares y colectivos de socialización, disolución de vínculos y reciprocidades, la escasez de participación y de espacios compartidos, desritualizaciones de muchas prácticas..

Mientras que la “descomunalización” por efecto de la modernidad no parece impedir que se mantenga “una fuerte identidad comunal”, todas las estructuras simbólicas y rituales, la “descomunalización sin modernidad” responde a factores más estructurales de la sociedad comunal, tiene efectos de exclusión, de “disfuncionalismos culturales”, de “rechazos de la tradición”, y adopta formas de desocialización y violencia en las relaciones sociales más cotidianas. En otras palabras, no sólo se precariza el orden estratégico de la comunidad sino también el orden simbólico¹¹⁴. En definitiva se debilitan e incluso desaparecen

114 Para un análisis más amplio de una “descomunalización con modernización”, y donde las relaciones entre lo estratégico y lo simbólico, lo normativo y lo productivo, las estrategias de seguridad y las estrategias de riesgo pueden entrar en combinaciones muy complejas, puede consultarse la obra ya citada: I. Sánchez - Parga *Transformaciones socioculturales y educación indígena*, 1993

aquellos "efectos de comunidad" (E. González de Olarte), que hacían de la comunidad indígena un factor y estrategia de sobrevivencia y hasta de desarrollo, todo un "capital social" para las poblaciones indígenas.

El análisis de este fenómeno se muestra extraordinariamente importante, ya que no sólo proporciona una estimación más global y penetrante del empobrecimiento indígena, y un enfoque que permite rectificar los criterios de comprensión de la pobreza en general. En primer lugar, el fenómeno de "empobrecimiento" observado en la región de las comunidades indígenas del Quilotoa obliga a reconocer que la pobreza más que un "estado" o "condición" de cualquier sociedad, grupo o sector social es siempre un "proceso" y un conjunto de relaciones (respecto de los sectores que se enriquecen) por los cuales las condiciones de vida de dichos sectores y grupos se vuelven más desiguales respecto de las condiciones generales de la sociedad. Mientras que el nivel de consumo, de educación o de salud aumenta en la sociedad, las diferencias en estos ámbitos se vuelven más desiguales.

En segundo lugar, el proceso de "descomunización sin modernidad" junto con la contradicción señala ya una deprivación de relaciones sociales y de parentesco, de vínculos comunales, de estructuras solidarias, de instituciones de reciprocidad en intercambio, y sobre todo de identificaciones y valoraciones. Todo lo cual demuestra en qué medida la pobreza, antes de (y más que) un problema económico y de carencias materiales, es una precarización de lo social, de los recursos socio culturales, una pérdida de participación en la sociedad y por consiguiente en su producción social de riqueza, cada vez menos compartida. En comunidades, donde los recursos, bienes y servicios comunales son cada vez más escasos, la participación en la comunidad será siempre menor; lo cual responde al hecho de que los comuneros cada vez comparten menos bienes y servicios entre ellos. Pero esta ecuación más comunal sólo se entiende y explica a partir de la menor participación de las comunidades indígenas en la sociedad nacional, donde recursos, bienes y servicios son también menos compartidos.

No es porque los recursos escaseen y se enrarezcan o paupericen, que se reducen las posibilidades de participación en los bienes y servi-

cios disponibles; todo lo contrario, es porque se deja de compartir, que una sociedad en general y las comunidades en particular se precarizan. La “descomunalización sin modernidad” se revela así como el más paradigmático ejemplo de empobrecimiento. Es en la microfísica de la comunidad indígena, donde mejor se visibiliza ese mismo fenómeno que tiene también su dimensión macrosocial: la pobreza como “cuestión social” antes de ser una cuestión económica, como destrucción de sociedad y de comunalidad.

Sin haberlo pretendido, este estudio ha proyectado una mirada particular sobre lo que en otro momento considerábamos ya “un aspecto en cierto modo imponderable de este empobrecimiento tiene que ver con el deterioro cultural de las comunidades indígenas, la desestructuración de sus tradiciones... y la violencia sufrida por sus signos y referentes de identificación e identidades étnicas”¹¹⁵.

Si la comunidad constituye la matriz sociocultural, donde se producen y reproducen las principales formas y dinámicas de la cultura indígena, el lugar de reconocimientos al interior del grupo, el sistema de referentes de identificación más inmediatos, y desde donde se configuran las diferencias con el “otro”, no cabe duda que la “descomunalización” puede afectar de tal manera los signos de identidad cultural de las poblaciones indígenas, que su misma condición y reconocimiento étnicos puedan entrar en crisis. Sin un *ayllu* de pertenencia, sin núcleos asociativos y de socialización tan intensos como los familiares o parentales (lo que puede ir desapareciendo, aunque persistan las dimensiones más visibles de la institucionalidad comunal), y con muy restringidas o débiles posibilidades de integración a la sociedad blanco-mestiza, el indígena de zonas como la del Quilotoa corre el grave riesgo del empobrecimiento de su propia identidad y condición indígenas; de convertirse social y culturalmente en un “*huaccha*”, que en quichua significa tanto “huérfano” como “pobre”, poniendo de manifiesto en qué medida para las culturas indígenas la pobreza significa tanto o más

115 Cfr. J. Sánchez Parga, *Población y pobreza indígena*, CAAP, Quito, 1996: 131.

carencia de bienes sociales que de bienes materiales, considerando que la falta de estos es consecuencia de la de aquellos¹¹⁶. Es la privación de bienes sociales la que da lugar a la privación de bienes materiales, y no al contrario como suele representarse en problema de la pobreza en cuanto “cuestión económica” escamoteando la “cuestión social” de fondo.

Quizás nada ilustra mejor el fenómeno de la “descomunalización sin modernidad” que el concepto de *huaccha*, significando esa “orfanidad” que supone la privación de sociedad, de vínculos y recursos sociales, de identificaciones y referencias con la propia familia, con el grupo de parentesco y la comunidad. Y nada explica mejor que la violencia, que conllevan estas nuevas “exclusiones”, genere en sus propias víctimas reacciones violentas contra la propia comuna y dentro de la propia familia.

116 Que una misma palabra “huaccha” o “huagcha” signifique en quichua tanto “huérfano” como “pobre”, considerando que es huérfano quien carece no sólo de progenitores sino de familiares y parientes, de cultura y de tierra (*pachamama*), es muy revelador de cómo las carencias de bienes materiales se representarían en cuanto relativas a la carencia de bienes sociales, de participación en la sociedad que produce aquellos. En un estudio reciente hemos tratado de demostrar cómo y por qué el concepto de “exclusión” pone de manifiesto el problema social, que la idea de “pobreza” oculta en la medida que se vuelve economicista dicha problemática. En este sentido la versión más “primitiva” de la pobreza coincide no con su versión ideológica sino más teórica. Cfr. J. Sánchez - Parga, “Dispensar la pobreza desde la exclusión”, en *Ecuador - Debate*, n. 51, diciembre, 2000.

BIBLIOGRAFIA

ARROYO, Aline

- 1997 *La incorporación laboral de la mujer: el caso del sector bancario*. Tesis de Licenciatura, PUCE, Quito.

BERNAND, Carmen

- 1989 "Estrategias matrimoniales, apellidos y nombres de pila". en S. Moreno (compilador). *Antropología del Ecuador*, col. 500 años Abya Yala, Quito, 1989.

BILSBORROW, E. & FULLER, R.

- 1987 "La selectividad de los migrantes rurales de la sierra ecuatoriana" en *Notas de Población*, Santiago, año XV, n. 44.

CONAIE

- 1994 *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador*, CONAIE/UNFPA, Quito.

CEPP

- 1989 *Inventario de Organizaciones rurales del Ecuador*, Quito

CERVONE, Emma

- 1998 "Prof. Abelina Morocho Pinguil: Entre cantares y cargos", en *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*, CEPLAES.

CZERMAK, Marcel

- 1946 "Peut - on parler de psychose sociale?" en *Lettres de la Société Psychanalytique Française*, n. 1

CHIRIBOGA, M.

- 1988 "La reforma agraria ecuatoriana y los cambios en la distribución de la propiedad rural agrícola: 1974-1985" en P. Gondard, J. B. León y P. Sylva (coord.), *Transformaciones agrarias en el Ecuador. Geografía Básica del Ecuador*, vol. 1, IPGH CEDIG-ORSTOM, Quito.

CIFUENTES, M. et al.

1992 *Medicina andina: situaciones y propuestas*, CAAP, Quito.

COLOM, Fr.

1998 *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona.

DEERE, C. D. & LEON, M.

2001 "Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of the Women's and Indigenous Movements", en *Latin American Research Review*, vol. 36, n. 2.

DEVEREUX, George

1970 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris.

1977 *De la ansiedad del método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México.

1998 *Psychothérapie d'un indien des Plaines*, Fayard, Paris (1951).

GRUZINSKI, Serge

1979 "Alcoholismo, sexualité et déculturation chez les Méxicas (1500 - 1550)", en *Cahiers des Amériques Latines*, n. 20.

HALLPIKE, R. C.

1979 *The Foundation of Primitive Thought*, Clarendon Press, Oxford.

IBARRA, H. & OSPINA, P.

1994 *Cambios agrarios y tenencia de la tierra en Cotopaxi*, FEPP, Quito.

INEC

1995 *Compendio de las Necesidades Básicas Insatisfechas de la Población Ecuatoriana. Mapa de Pobreza*, Guayaquil, 1995.

IZKO, X.

1986 "Cóndores y mastakus. Vida y muerte en los valles nordpotosinos" en R. Molina & X. Izko, *Tiempo de vida y muerte*, CONAPO / CIID, La Paz.

KOROVKIN, Tanya

2001 "Reinventing the Communal Tradition: Indigenous Peoples, Civil Society and Democratization in Andean Ecuador", en *Latin American Research Review*, vol. 6, n. 3.

LEVI - STRAUSS, Cl.

1974 *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958/.

1985 *La potiere jalouse*. Plon, Paris.

MARTINEZ, C. R. & BURBANO, J. B.

1994 *La Educación como identificación cultural y la experiencia educativa indígena de Cotopaxi*, Abya - yala, Quito.

MAYA, Milton

2000 "Las pequeñas cooperativas rurales: surge un nuevo sector económico" en *Ecuador Debate*, n. 50.

ORTIZ GRIJALVA, Patricia

1995 *Producción y conflicto de identidades. La muerte de clase media entre los 70 y los 80*. Tesis de Licenciatura, PUCE, Quito.

SANCHEZ - PARGA, J.

1984 "Estrategias espaciales del parentesco en los Andes: Salamalag chico", en VVAA. *Estrategias de sobrevivencia en la comunidad andina*, CAAP, Quito.

1986 *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito.

1988 *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito.

1989 *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, CAAP, Quito.

1990 *Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, CAAP, Quito.

1993 Poligamia y fecundidad: uniones libres y maternidad obligada en las áreas rurales de la Costa, CELA/PUCE (mimeo), Quito.

1993 *Transformaciones socio-culturales en la Sierra Ecuatoriana*, CAAP, Quito.

1995 "El vínculo conyugal en las actuales sociedades andinas" en *La letra. Revista de psicoanálisis*, n. 1, Quito.

1996 *Población y pobreza indígenas*, CAAP, Quito, 1996.

1998 "Identidades y violencias adolescentes" en *Memorias del I Congreso Ecuatoriano de Antropología*, PUCE / MARCA, Quito.

2000 "Despensar la pobreza desde la exclusión", en *Ecuador Debate*, n. 51, diciembre.

SANCHEZ - PARGA, J. et al.

1997 *Enfoques participativos para el Desarrollo rural*, CAAP, Quito.

SANTANA, Roberto

1983 *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, CAAP, Quito.

SILVA CHARVET, Paola

1991 *La organización rural en el Ecuador, CEPP / Abya-Yala, Quito.*

STOLEN, Kristi

1987 *Relaciones de género en la Sierra Ecuatoriana, CEPLAES, Quito.*

WEISMANTEL, Mary I

1994 *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos, Abya-Yala, Quito.*

YANEZ COSSIO, Consuelo

1981 *Modelo Educativo Macac 1980, PUCE, Quito.*

1989 *Educación Bilingüe Intercultural. Una experiencia Educativa, Abya-Yala, Quito.*

L a Comunidad

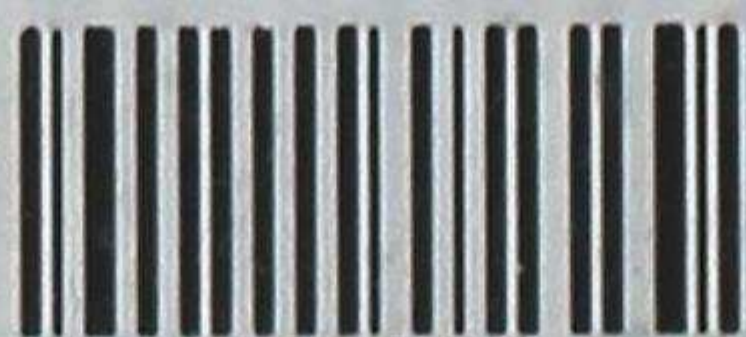
Andina ha dejado de ser lo
que había sido

La descomunización, junto
con la desarticulación de la
familia indígena y las fugas
migratorias, son una
expresión y efecto "locales"
de los procesos de exclusión
y desarticulación globales.



Centro Andino de Acción Popular

CDI - BIBLIOTECA UASB



010208