

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ESTUDIOS DE GÉNERO Y DE LA CULTURA  
CONVOCATORIA 2010 – 2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES  
CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**Procesos de vida y procesos organizativos de mujeres populares: caminos paralelos,  
caminos que se cruzan, caminos que se juntan**

**María Belén Cevallos Rueda**

**Diciembre 2012**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ESTUDIOS DE GÉNERO Y DE LA CULTURA  
CONVOCATORIA 2010 – 2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES  
CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**Procesos de vida y procesos organizativos de mujeres populares: caminos paralelos,  
caminos que se cruzan, caminos que se juntan**

**María Belén Cevallos**

**Asesora de Tesis: Ana María Goetschel  
Lectoras: Violeta Mosquera y Lisset Coba**

**Diciembre 2012**

## **Agradecimientos**

Al Julián y a la Carolina; a Marianeli Torres que me prestó parte de su historia de vida con las mujeres recolectoras del manglar. Claro, a las mujeres de Bolívar: María, Santa, Gladys, Andrea, Rosa. A Fabiola Quishpe y a las compañeras del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi: Dioselinda Iza, Maritza Salazar y Cecilia Cuyo. Montones de gracias a Ana María Goetschel, a Violeta Mosquera y a mis compañeras del taller de tesis.

# ÍNDICE

RESUMEN	6
CAPÍTULO 1: DISCUSIÓN TEÓRICA	7
Lo público y lo privado en dos organizaciones y seis historias de vida	7
Discusión teórica	12
Lo público y lo privado	12
Justicia: redistribución reconocimiento y representación	15
Género, clase, etnia	17
Violencia simbólica	22
Organizaciones de mujeres	24
Conocimientos situados	27
Metodología	27
CAPÍTULO 2: APAHUA EN EL PÁRAMO, BOLÍVAR AL FILO DEL MAR Y LAS MUJERES AHÍ	31
Cotopaxi, los páramos y la hacienda	31
CONAIE, Ecuarunari, MICC	32
Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló, Pujilí	35
Pujilí y Pilaló	38
Esmeraldas, los palenques y el territorio	40
OCAME, FUNDECOL, C –Condem	41
Organización Virgen de las Lajas de Bolívar de Muisne	42
Muisne y Bolívar	44
Las Organizaciones de mujeres indígenas, campesinas y afroecuatorianas	46
CAPÍTULO 3: MUJERES DE BOLÍVAR: ABSOLUTAS, PERSUADIDAS Y ARBITRARIAS	53
La llegada	53
Las imágenes de la comunidad	54
Situadas y encarnadas: las vidas de María, Santa, Rosa, Gladys y Andrea	56
Santa Cagua volvió a la escuela	57
María Cagua habla de la libertad	59
Rosa panadera y poeta	60
Gladys Cortez conchera desde los cinco años	61
Andrea tiene ya su nombramiento como profesora	62
Conchar era una libertad	62
Hombres mangle, mujeres tierra: construcciones simbólicas del hombre y la mujer en Bolívar	65
El malestar en la cultura: aparece la Asociación de Mujeres Virgen de las Lajas	69
Un despliegue de creatividad, más ciudadanas	71

Ruptura con la violencia	72
Cambios en la vida de las mujeres	75
<b>CAPÍTULO 4 EN APAHUA EL TIEMPO ES PROFUNDO</b>	<b>78</b>
El tiempo en los páramos es otro tiempo	78
Las imágenes de la comunidad	79
Situadas y encarnadas: Fabiola Quishpe, la del libre albedrío	81
Y luego yo casé	85
Poco, poco: la organización de mujeres Pakarimuy de Pilaló	90
Las mujeres en lucha permanente por el reconocimiento	91
El porqué de una organización de mujeres y no mixta: contra-públicos subalternos	92
Política de alianzas y complementariedad	93
La sororidad se expande	95
Cambios en la vida de las mujeres	95
<b>CAPÍTULO 5: SITUADAS Y CONECTADAS EN BOLÍVAR Y EN APAHUA</b>	<b>100</b>
Los orígenes	100
Justicia: reconocimiento, redistribución y participación	101
Desestructurando los binarios	103
Sobre la naturaleza y cultura	103
La organización	104
Experiencias diversas	104
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>107</b>
ANEXO 1 Entrevistas	112
ANEXO 2 Documentos	113

## **RESUMEN**

Muchas mujeres rurales del Ecuador han construido organizaciones para buscar mayor justicia en un país con muchas inequidades. Es el caso de dos organizaciones: Virgen de las Lajas en la Parroquia Bolívar del Cantón Muisne de Esmeraldas y Pakarimuy de Pilaló en la Parroquia de Pilaló, Cantón Pujilí de Cotopaxi. Las mujeres han participado de estas organizaciones a través de agendas centradas en la producción, en la defensa de los ecosistemas y han actuado en organizaciones mixtas. Las organizaciones de mujeres cuentan hoy con el reconocimiento en sus territorios.

Este trabajo indaga sobre los cambios en la vida cotidiana de las mujeres que actúan en las dos organizaciones. Esta indagación se hace a partir de las historias de vida de seis mujeres. Se intenta demostrar que las esferas públicas y privadas no existen para ellas y que los aspectos catalogados como privados forman parte de las agendas de las organizaciones de mujeres.

El trabajo concluye que las mujeres organizadas han logrado cambios sustanciales en sus vidas como la reducción de violencia, mayor participación en diversos espacios, reconocimiento de su identidad étnica y de su trabajo organizativo. Ellas han logrado introducir cambios sustanciales en culturas donde la subordinación de las mujeres estaba naturalizada.

## **CAPÍTULO 1: DISCUSIÓN TEÓRICA**

En este primer capítulo caracterizaré el problema que me ocupa al estudiar las historias de vida de Fabiola Quishpe, presidenta de la Organización de mujeres Pakarimuy Pilaló de Apahua en Cotopaxi y de María Cagua –Presidenta de la Organización–, Santa Cagua, Rosa Castillo, Gladys Cortes y Andrea de la Organización Virgen de las Lajas de Bolívar en Esmeraldas, procuraré responder a las siguientes preguntas: ¿La organización transforma la vida de las mujeres? ¿Lo público y lo privado son dos esferas distintas o en realidad esa separación es una rotulación, un membrete? ¿Las vidas cotidianas y la relación con la organización son iguales en las dos organizaciones con las que trabajaré? Luego, haré una breve mirada a las intersecciones entre lo público y lo privado, eje central de los debates feministas. Los ejes conceptuales que utilizaré girarán en torno a lo público y privado, el concepto de género de Joan Scott complejizado con el de etnia y clase, el de justicia de Nancy Fraser, violencia simbólica de Pierre Bourdieu, ecofeminismo de Vandana Shiva y conocimientos situados de Donna Haraway. También describiré la metodología utilizada que está centrada en historias de vida y el método comparativo.

### **Lo público y lo privado en dos organizaciones y seis historias de vida**

Aunque organizadas inicialmente en torno a los procesos señalados –defensa de derechos humanos, sobrevivencia, resistencia social–, estas organizaciones enriquecieron las prácticas asociativas de las mujeres y les permitieron abordar los problemas y demandas derivadas de su condición de género. La trama de relaciones que tejieron entre sí organizaciones de distintos sectores sociales, profesionales, urbano populares, campesinas, permitió que sus necesidades, problemas y discursos, que en otras circunstancias habrían permanecido en los ámbitos privados, accedieran a espacios públicos y pasaran lentamente a formar parte del debate público oficial (Guzmán 1998:56)

En Ecuador existen muchas organizaciones de mujeres. En Cotopaxi según datos de PRODECO se contaron 316 entre asociaciones, cajas de ahorro y organizaciones de mujeres (Salazar, entrevista, 2011.) El Consejo Provincial de Cotopaxi apoyó para el desarrollo de proyectos productivos, entre el 2008 y el 2010, a más de cuarenta

asociaciones de mujeres (Viceprefectura de Cotopaxi, 2012). En todo el país las mujeres se han ido organizando. Por ejemplo: la COMIG de Guamate, el Movimiento de Mujeres de El Oro, la Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló en la provincia de Cotopaxi que promueve huertas agroecológicas, la organización de mujeres concheras Virgen de las Lajas de Bolívar en la provincia de Esmeraldas que tiene un restaurant con productos del manglar. Todas estas organizaciones nacieron bajo la idea de resolver los problemas económicos que afrontan las familias populares, campesinas, pescadoras, indígenas y afroecuatorianas. Surgen de iniciativas diversas: proyectos de ONGs, con germen en las comunidades eclesiales de base; nacidas en el fulgor de la lucha ambientalista, otras tantas provienen de la tradición organizativa indígena. Organizaciones impulsadas por mujeres que han tenido la oportunidad de salir, de conocer otras experiencias y que llevan la novedad de juntarse a sus comunidades. Surgen también porque las comunidades se pueblan de mujeres dada la migración de los hombres.

Las organizaciones de mujeres, nacen en el marco de esa búsqueda de justicia redistributiva (Fraser, 2009) e intentan, mejorar sus propias vidas y las de sus familias a través de proyectos productivos. Ellas, organizadas, alcanzan también reconocimiento (Fraser, 2009) en sus propias comunidades, por ejemplo las mujeres de la Virgen de las Lajas son consultadas sobre todos los aspectos de la vida en la parroquia de Bolívar. Mejoras económicas, mejoras en el reconocimiento público pueden ser algunos logros atribuibles a la organización, pero ¿cómo efectivamente mejoran sus vidas “privadas” en un mundo tradicionalmente excluyente de las mujeres y de sus demandas, que viven en entornos familiares que pueden ser violentos y plagados de construcciones donde la figura del poder reposa en los esposos, en los padres? Organizarse es juntarse entre mujeres, es discutir sobre el proyecto productivo pero también contar las historias de la vida cotidiana.

Las organizaciones mixtas no han ofrecido a las mujeres espacios para que ellas actúen con sus propias agendas, sean dirigentes o sus voces sean escuchadas, son más restrictivas para su accionar público, espacios casi impensables para que aquellos temas llamados "privados" sean abordados. Sin embargo, una organización de mujeres productoras tiene más posibilidades de armarse, de consolidarse y en estas organizaciones temas específicos de sus miembros pueden ser afrontados, bajo el paraguas de la producción.



¿Qué ocurre cuando las mujeres se juntan en una asamblea y una de ellas tiene el rostro con señales de maltrato físico? ¿De qué hablan las mujeres mientras esperan que la reunión inicie? ¿Cómo se relacionan con la dirigente, aquella mujer que es capaz de pararse adelante y conducir la reunión? ¿Cómo se miran a sí mismas respecto de ella? Cuando la organización se consolida, crece, es importante en la comunidad ¿qué pasa con las mujeres que la componen? ¿Suceden cambios en sus vidas? ¿Cuánto de su experiencia actuando en una organización está presente en su día a día, en su relación de pareja, como hijas y madres? Las organizaciones no son una entelequia, una idea; son el resultado de la gestión de los seres humanos que en ella actúan, su carácter se la dan sus miembros. ¿Qué carácter tienen las organizaciones de mujeres? Organizaciones compuestas por jóvenes con ganas de ver el mundo, por viejas que quieren contar sus vidas, por madres que se encargan absolutamente de todas las tareas de la casa y del cuidado, viudas, mujeres con y sin pareja, hijas, abuelas, indias, negras, concheras, agricultoras.

La presidenta de la organización de mujeres de Pakarimuy, Fabiola Quishpe, señala algunos de los motivos por los cuáles se han organizado:

Nosotros hemos estado en algunos lados buscando proyectos para el mejoramiento de nuestras comunidades, nuestras alimentaciones, para recuperar nuestros productos que hemos perdido, por eso nos hemos organizado y ha sido muy importante la organización que hemos hecho. (Quishpe, entrevista 2009)

La Pakarimuy actualmente aglutina a 200 mujeres (Quishpe, entrevista 2012), disputa el poder con los dirigentes del Cabildo, todos hombres; las reuniones de la Organización de Mujeres se realizan cada dos meses, ahí se toman las decisiones sobre las huertas agroecológicas, la construcción de cuyeras, la producción de artesanías y sobre otros temas como por ejemplo el descanso, la necesidad de armar "agendas" familiares donde se coloque un horario para una tregua en las actividades de las mujeres (Quishpe, entrevista 2012). En las asambleas se sigue con rigor el procedimiento parlamentario, las mujeres hablan en kichwa, tejen, mecen a sus guaguas, las reuniones son un espacio para la sororidad, las mujeres se ven, se juntan y se ríen (Herrera, entrevista 2009) y como insiste Fabiola:

...y hasta el momento tenemos 200 compañeras organizadas y para nosotros eso ha servido, otras compañeras también siguen viendo que el derecho de la mujer también si hay. Han avanzado salir de la casa. Ellas también han seguido participando en otros lados, ya no sienten marginado en la casa, ya salen a participar, están abiertas a participar. (Quishpe, entrevistas 2009, 2012)

En otro espacio, las 30 mujeres concheras de Virgen de las Lajas llevan quince años trabajando, se juntaron para defender su territorio de los avances de la industria camaronera, han reforestado con manglar algunas hectáreas que fueron piscinas camaroneras; en esas zonas recuperadas pueden seguir conchando y sacando cangrejos. Tienen pequeños huertos agroecológicos en sus casas, actualmente cuentan con un restaurant que vende platos con productos del manglar. Sus asambleas son ruidosas, no tienen fechas exactas para reunirse, cuando se juntan sus resoluciones se plasman en décimas<sup>1</sup>. En la organización participan las abuelas, las hijas, las nietas. Ellas también tienen historias “privadas” para contar, discutir, plantear; historias personales con las cuales construyen su organización.

En Ecuador las investigaciones sobre temas de género, etnia y organizaciones de mujeres han girado en torno a los derechos, a las identidades y a actividades públicas de las mujeres:

Las demandas específicas de las mujeres son leídas por el feminismo latinoamericano en el marco de la insuficiente preocupación regional por lo que hoy conocemos como derechos económicos, sociales, culturales (Araujo, 2009: 143)

Sin embargo, más allá de esto, para hacer visibles estos derechos es relevante mirar las vidas cotidianas, las biografías que se construyen en las casas y en vínculo con las organizaciones, los lugares donde las esferas públicas y privadas se juntan, se hacen una. Desde esas vidas, la organización cobra otro sentido. Organizaciones encarnadas, organizaciones con seres humanos, con mujeres que arman relatos de sus vidas.

Rosana Barragán (2006) señala que las ciencias sociales poco han aportado a discutir espacios tan visibles como los mercados, lugares donde lo público y lo privado se juntan, ensanchamos esa apreciación hacia las vidas cotidianas y su relación con los procesos organizativos. Lola Luna señala que:

---

<sup>1</sup> Décimas: poesía popular esmeraldeña

...en la investigación sobre los desposeídos y las masas, no se han incorporado suficientemente los temas de la historia política de las mujeres, como son: los diferentes movimientos de mujeres (...), la participación de las mujeres en los movimientos políticos masculinos partidistas y sindicales, sus relaciones con el Estado y las instituciones para la igualdad, las biografías de la líderes, etc. (Luna, 2003: contratapa)

La sociología estudia a las organizaciones, hay varias investigaciones sobre la organización social y las organizaciones de mujeres indígenas, sobre los liderazgos femeninos (Prieto 2004 y 2005, Pequeño 2007, Herrera 2001, 2003), pero se ha dicho menos sobre la vida cotidiana de las mujeres que contienen a las organizaciones.

Señala Barragán que hay estudios desde la política sobre aspectos coyunturales, desde la antropología se han narrado las vidas de las mujeres pero no articuladas a la organización o a los cambios desde una perspectiva de género (Barragán, 2006: 570). La antropología ha realizado estudios desde una visión de identidad de aquello que se ha perdido y hay estudios sobre las identidades cambiantes a partir de la instalación de un malestar en las culturas, malestar instalado desde las mujeres, que implica transformación. Blanca Muratorio hace un aporte importante al estudiar las "identidades sociales de género y sobre el cambio social y cultural en el área del Alto Napo de la Amazonía Ecuatoriana." (Muratorio, 2000: 235) y recogiendo la historia de vida de una mujer amazónica. Las historias de vida articuladas a la historia política de las mujeres y al debate sobre lo público y privado no se han estudiado lo suficiente. Ese intenta ser el aporte de esta investigación; a este elemento central se suma la diversidad presente en este trabajo: mujeres kichwas del páramo de Cotopaxi, mujeres concheras mestizas y afroecuatorianas de Bolívar en la provincia de Esmeraldas.

¿La organización transforma la vida de las mujeres? ¿Lo público y lo privado son dos esferas distintas o en realidad esa separación es un membrete, una etiqueta? ¿Las vidas cotidianas y la relación con la organización es igual en las dos zonas? Estas son las preguntas que me planteo con esta investigación. Para hacerlo seguí de cerca a dos organizaciones: la Organización de Mujeres de Pakarimuy de la provincia de Cotopaxi, y la Organización de Mujeres Virgen de las Lajas de Bolívar en la provincia de Esmeraldas. Una organización andina con mujeres kichwas, parameras, la Pakarimuy hace parte de la Organización de Segundo Grado Pallamukuy que a su vez forma parte del Movimiento

Indígena y Campesino de Cotopaxi. La otra organización es costeña, sus integrantes son mestizas y afroecuatorianas la Organización nació amparada en la Fundación de Defensa del Manglar –FUNDECOL– de Muisne, y ambas forman parte de la Coordinadora Nacional de Defensa del Manglar –C-CONDEM–. En este trabajo identifiqué las intersecciones entre lo público y lo privado en las dos organizaciones de productoras, averigüé si existen transformaciones respecto de los roles, los derechos y la vida cotidiana de las mujeres que actúan al interior de las organizaciones y si las organizaciones van transformando sus propósitos iniciales de trabajar en el ámbito económico - productivo, a medida que las mujeres van actuando en ellas; y por último comparo el abordaje de lo público y lo privado, a través de historias de vida de seis mujeres, una paramera y cinco riverseñas.

## **Discusión teórica**

### **Lo público y lo privado**

Las intersecciones entre lo público y lo privado, entre los procesos organizativos y los procesos de vida de las mujeres campesinas, indígenas kichwas, recolectoras del manglar, afroecuatorianas tocan ejes centrales trabajados desde la academia como parte de las reflexiones de género y de propuestas feministas más activistas.

“La dicotomía entre lo privado y lo público ocupa un papel central en los casi dos siglos de textos y de lucha feminista” (Pateman, 2009: 37), y aunque el movimiento feminista ha logrado concretar muchos temas en las agendas y cambiar muchas pautas culturales, la dicotomía público - privado parece persistir.

“Lo privado es político” fue la frase acuñada en los años 70 por el movimiento de mujeres y refleja justamente uno de los puntos centrales de activistas y académicas feministas. Carole Pateman reflexiona sobre las esferas público y privado en su texto "El contrato sexual" y señala:

La esfera privada está separada de la vida pública civil; la esfera privada es y no es parte de la sociedad civil, y las mujeres son y no son parte del orden social. Las mujeres no son incorporadas como «individuos» sino como mujeres, lo que en la historia del contrato original significa que participan en tanto subordinados naturales. (Pateman, 1995: 250)

En ese sentido, el feminismo ha desnaturalizado la subordinación de las mujeres y la división privado - público.

El liberalismo, la gran doctrina que cobija a occidente, tiene como postulados la igualdad y las libertades individuales, sin embargo, “el liberalismo es esencialmente ambiguo en cuanto se refiere a lo público y lo privado” el movimiento feminista y las teorías de género consideran que esta división contribuye a la sujeción de las mujeres y como señala Carol Pateman “las feministas sostienen que el liberalismo está estructurado tanto por relaciones patriarcales como por relaciones de clase”. Desde la experiencia de América Latina se puede además incluir a las relaciones de etnia. ¿Igualdad cuándo a las mujeres se les asigna de manera cuasi natural el ámbito privado y doméstico?, son las mujeres sujetos individuales, seres que ¿ni libres ni iguales?, mientras que “para los hombres lo correcto es que habiten y gobiernen ambas esferas”. El individuo por tanto es varón (Pateman, 2009: 38-44). Desde esta perspectiva, la igualdad termina cuando se cierran las puertas de la casa.

La separación en privado y público en el liberalismo tiene expresiones también en términos de lo social y el Estado, en términos de cultura y naturaleza, de emoción y razón. Cada una de estas expresiones están sexuadas, las mujeres vinculadas a la naturaleza y los hombres a la cultura “la naturaleza aparece como algo inferior a la cultura” (Pateman, 2009: 48). La separación de lo público y privado desde la perspectiva liberal no considera otras geografías y otras historias donde estas esferas son aún más ambiguas y se intersectan. Las mujeres del páramo y las mujeres del manglar también están inmersas en esta dicotomía, los hombres son quienes están en los espacios llamados públicos, también ejercen control en los hogares, ellas están más vinculadas con la naturaleza, ellos cultura, mundo, ellas naturaleza, la casa.

Lo público se ha considerado como el espacio masculino por excelencia, mientras que la esfera privada es el ámbito de las mujeres. Las feministas han luchado por establecer que tal dicotomía no existe.

La existencia de una esfera pública y otra privada constituye, como es sabido, una de las divisiones binarias fundamentales del pensamiento ilustrado y la teoría liberal, y también una de las más difíciles de deconstruir y desplazar desde las filas del pensamiento feminista (McDowell, 2000: 257).

Muchas feministas han desmontado esta separación y el discurso binario, Ortner (2006: 48) señala que “en realidad la mujer no está más próxima (o más lejana) a la naturaleza que el hombre: ambos son seres conscientes, ambos son mortales. Pero ciertamente, hay razones por las que parece que lo son”, luego, en un artículo más reciente la autora sostiene que las categorías naturaleza y cultura no son universales y dichas oposiciones tienen un carácter occidental, el dedo en la llaga está cuando interviene la estructura género.

El género se convierte en un lenguaje muy poderoso para hablar de las grandes preguntas existenciales, sobre la naturaleza y la cultura... las articulaciones específicas de la relación variarán enormemente entre culturas, con giros y alineamientos sorprendentes e inesperados, pero la posibilidad de que los dos temas estén interconectados en contextos culturales e históricos específicos es para mí bastante alta (Ortner, 2006: 18, 19).

Naturaleza y cultura, privado y público, femenino y masculino son estructuras interconectadas, para Ortner (2006:19.), “la unión entre tales estructuras y cualquier conjunto de categorías sociales –como femenino/masculino– es un fenómeno cultural y políticamente construido” y que ahora habría que “comprender mucho más la política de como se construyen esos puentes, que en describir el paralelismo estático de esas categorías”. Las vidas cotidianas de las mujeres de Apahua y Bolívar se mueven y transitan por los puentes de la política, el trabajo de campo señala categorías más móviles, intersecciones, puentes que se cruzan. El movimiento feminista ha considerado esa movilidad de las categorías, desnaturalizándolas y sosteniendo que se trata de un debate que no está saldado, Rosaldo sostiene que:

lo que se necesita es desarrollar una perspectiva teórica feminista que dé cuenta de las relaciones sociales entre mujeres y hombres en estructuras de dominación y de subordinación históricamente específicas, y, podríamos añadir, dentro del contexto de las interpretaciones específicas de lo público y lo privado (Rosaldo en Pateman, 2009: 50)

Apahua y Bolívar son dos comunidades donde las relaciones sociales entre hombres y mujeres, las estructuras de dominación y el contexto de lo público y privado pueden mirarse desde una perspectiva histórica e interpretativa superando el esquema liberal, binario y estático. Las historias de vida, las vidas “privadas”, leídas desde una perspectiva política, organizativa pueden dar cuenta de la absoluta relación e intersección de estas esferas.

La consigna más popular del movimiento feminista actual es «lo personal es político», lo que no solo rechaza explícitamente la separación liberal de lo público y privado, sino que implica que no puede ni debe trazarse distinción alguna entre los dos ámbitos (Pateman, 2009: 57)

Las mujeres se organizan para mejorar sus condiciones de vida, incorporan en las agendas de las organizaciones temas que se han membretado como privados. Nancy Fraser (1997) lee críticamente el concepto que sobre esfera pública desarrollara Habermas en 1962 como el espacio dónde es posible la participación a través del habla, un espacio dónde todos dejan sus diferencias y deliberan sobre problemas comunes. Fraser cuestiona esta idea de abandonar las diferencias, considera más bien la necesidad de que esas diferencias estén presentes en la esfera pública, e incluso que no exista una sola esfera pública, propone la construcción de "contra-públicos subalternos" es decir, espacios de discusión paralelos solo de mujeres por ejemplo, donde circulen y se posicionen contra-discursos que luego buscarán espacios más amplios de deliberación (Fraser, 1997: 97). Las organizaciones de mujeres en Apahua y Bolívar pueden ser ejemplos de contra-públicos subalternos. En el caso de Virgen de las Lajas y Pakarimuy de Pilaló posicionan temas en las organizaciones mixtas y en las organizaciones territoriales más grandes. Los contra- públicos subalternos también pueden ser un ejercicio de autonomía, de libertad y de expresión de la individualidad de las mujeres, entendida en el sentido reflexionado por Amorós: el ejercicio de la autonomía como reducto de la libertad y de la dignidad:

Bueno, Duns Scoto, en el siglo XIV, definía el principio de individuación como "la última solitudo", aquel reducto del sujeto que no se deja absorber por los predicados, sobre todo si esos predicados son producto de la heterodesignación. Es el reducto de la libertad y de la dignidad, y habría que redefinir la dignidad como última solitudo para desmarcarla de la definición tradicional de la dignidad, de las mujeres como una cualidad adjetiva, dependiente de su función de ser las depositarias del honor del varón. (Amoros, 2006: 4)

### **Justicia: redistribución reconocimiento y representación**

Nancy Fraser (2009) ha planteado una concepción de justicia tridimensional que combina dos categorías de primer orden y una de segundo orden. Las de primer orden son la redistribución y el reconocimiento.

El feminismo de izquierda –o como dice Nancy Fraser (2009) el feminismo fundamentalmente es de izquierda– al colocar la categoría de igualdad había discutido y

debatido sobre la necesidad de juntar la lucha antipatriarcal con la lucha por la igualdad social y económica. Nancy Fraser recoge estas dos categorías de primer orden, la de igualdad social y económica a la que llama redistribución y la categoría del reconocimiento como un mundo que acepte la diferencia, que busque un cambio cultural y simbólico (Fraser, 2009). La redistribución implica una dimensión de clase, el reconocimiento significa una dimensión cultural –en el caso ecuatoriano diríamos de etnia, de nacionalidad, de género– En los últimos años la autora ha incorporado una tercera dimensión de la justicia: la política, cuyos mecanismos son la participación y representación (Fraser, 2005: 36).

Señala Fraser que el concepto de justicia implica una participación igual de todos los ciudadanos, alcanzar justicia significa "participar de manera igualitaria", esta participación se vuelve inalcanzable cuando existe injusticia distributiva, cuando los ciudadanos no cuentan con las condiciones económicas que les permita participar. Si existe un sistema cultural jerárquico también pueden existir dificultades en la participación (Fraser, 2005: 35).

La política pone en evidencia una desigualdad distinta a la económica y a la cultural, puede haber obstáculos a la participación, a la representación, cuando hay sujetos excluidos de participar y tomar decisiones respecto de la redistribución y el reconocimiento. Estos sujetos pueden estar incluidos en una comunidad pero puede haber otra que los excluya. Este puede ser el caso de las mujeres de Apahua y Bolívar, logran ser incluidas en su comunidad pero ¿cómo participan y tienen representación en espacios mayores: gobiernos locales, organizaciones regionales y nacionales o el propio Estado - nación? Fraser llama muerte política a este tipo de exclusión (Fraser, 2005).

La dimensión política cobra especial importancia en el marco de las organizaciones de mujeres. Las organizaciones de mujeres productoras disputan en sus comunidades un espacio de representación, esa necesidad de justicia representativa, que la organización mixta parece no satisfacer. En las organizaciones de mujeres ellas participan de manera directa, se representan y sus dirigencias las representan en espacios más amplios como el cabildo o las organizaciones mayores, la escala aumenta y habrá que ver cómo ellas, sus demandas, sus sueños siguen estando o no presentes en esas escalas mayores.



Por otro lado, Judith Butler desde la perspectiva del movimiento *queer* y de la sexualidad, trabaja también el tema del reconocimiento, retoma a la tradición hegeliana que “enlaza el deseo con el reconocimiento”, ella dice que “cualquiera de nosotros se constituye como ser social viable únicamente a través de la experiencia del reconocimiento” (Buttler, 1997:14) y que hay algunos humanos que tienen mayor reconocimiento que otros, entonces ese reconocimiento es la sede del poder “mediante la cual se produce lo humano de forma diferencial” y continúa “el deseo está implicado en las normas sociales, se encuentra ligado con la cuestión del poder y con el problema de quién reúne los requisitos de lo que se reconoce como humano y quién no” quien no es reconocido está imposibilitado de tener una vida habitable (Buttler, 1997:15 y 23).

Estas categorías componen la idea de justicia, que implica tener “vidas habitables” y permiten entender mejor las historias de vida de las mujeres que pueblan las comunidades de Apahua y Bolívar. Las luchas al interior de sus familias, comunidades, organizaciones dan pistas para ir pensando en un feminismo planteado desde las mujeres indígenas, campesinas, afroecuatorianas, recolectoras del manglar, cuyos ejes bien podrían ser el del reconocimiento de su identidad, el de la lucha por la redistribución y el de la acción política a través de la organización.

### **Género, clase, etnia**

A partir de los 60 “Nada volverá a ser como antes” (Muchembled, 2008: 64), cuando “Las hijas de Eva pueden en adelante elegir libremente pareja, formas, duración, momento del intercambio, un una nueva relación de igualdad desconocida por todas sus antepasadas...” (Ibid). La segunda ola del feminismo tuvo como eje la lucha por los cambios cotidianos, por la sexualidad, el cuerpo, el trabajo doméstico compartido. Las hijas de Eva sin embargo parecen habitar en países europeos, en las clases medias de América Latina. Las mujeres de Apahua o de Bolívar aun tienen que alcanzar derechos de igualdad, de reconocimiento a la diversidad, de participación, en suma de justicia. Si bien, desde los 60 ó incluso desde antes, con las luchas de las sufragistas, el movimiento feminista ha librado y ganado varias batallas, hay otras que todavía están por hacerse, una de ellas tiene que ver con la división sexual y la fórmula binaria de comprender el mundo. Esa es una de las críticas que se le hace al estructuralismo, lo público y lo privado, el macho y la hembra

(Grünenfelder, 2009:1) La fórmula binaria hace lecturas universales, reduccionistas y generalistas “una teoría que se apoya en una única variable de diferencia física plantea problemas para los historiadores: asume un significado consistente o inherente para el cuerpo humano –al margen de la construcción social o cultural- y con ello la ahistoricidad del propio género” (Scott, 1996). Se hace por tanto necesario trascender esa visión dualista y bipolar del género y plantear aportes desde un concepto que permita un análisis histórico, que además pueda leer las relaciones de poder y las interacciones sociales, el concepto de Joan Scott (1996) se acerca a tener una mejor aproximación que permite lecturas menos universalistas y más complejas: “género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996:21).

Estas relaciones significantes de poder no solo están presentes en el género sino también en categorías como etnia y clase.

El género toma distancia del determinismo biológico “implícito en el empleo de términos tales como sexo o diferencia sexual” (Ibídem: 13), por tanto se aleja también del binarismo que divide todo en femenino y masculino.

La investigación de las historias de vida de las mujeres vinculadas a las organizaciones recoge las luchas de las mujeres, sus problemas de exclusión y subordinación, el concepto de género entendido desde las relaciones de poder permite tener una lectura histórica de esas vidas, permite desnaturalizar la dominación y entenderla en el marco de las relaciones sociales, por tanto en un marco dinámico.

Señala Luna (2003: 21) que “la diferencia sexual ha sido históricamente utilizada para justificar la desigualdad entre hombres y mujeres, así como su exclusión de los derechos individuales pregonados desde la ilustración en el mundo occidental y occidentalizado”. Las mujeres concheras, las mujeres parameras han estado insertas en la trama de las exclusiones. Ellas se organizan para evidenciar dichas diferencias, en los aspectos económicos, políticos y en sus vidas privadas.

El enfoque de género acuñado por Scott permite un análisis histórico distinto a la idea de patriarcado universal en el que todas las mujeres son víctimas (Ibídem: 25). Las mujeres de las comunidades son también protagonistas de cambios sustanciales en esas relaciones de género. El concepto de Scott del género como construcción histórica también

previene el esencialismo, “porque forman parte de la naturalización y sacralización de la subordinación femenina” (Ibid). El esencialismo puede también estar presente cuando se habla desde una perspectiva de etnia, el análisis histórico del género y de las diferencias de etnia y clase posibilita evitar dicho esencialismo al tratar las historias de vida de las mujeres que actúan en las organizaciones.

El feminismo de occidente hasta hace poco había colocado las categorías de igualdad de las mujeres desde una perspectiva universalista, es decir como si todas las mujeres fueran iguales. Según Todorov la “otredad” o “problema del otro” tiene que ver con múltiples diferencias: étnicas, culturales, de clase, entre mujeres y hombres. Aunque este autor sí lo señala, la mayor parte de la comunidad académica ha puesto poca atención al “problema” de “las otras” (recogido por Luna 2003: 26).

Margarita Millán discute el vínculo género y cultura y señala que las prácticas culturales “significan y resignifican el sentido del ser social” y el género entonces “aparece como una categoría esencial en la formación de las culturas, un vector de ordenamiento de sentido al mismo tiempo que de significación de poder” (Millan, 2002: 62). El vínculo género y cultura toma distancia de una visión única de entender el feminismo. Desde el llamado “tercer mundo” las feministas han hecho importantes aportes a partir de sus propias versiones de vida, desde sus propias identidades, aportes al feminismo y aportes a la lucha por revertir la dominación de sus propias culturas utilizando sus símbolos identitarios, tomando prestado de occidente aquello que les es útil, pero librando sus propias batallas desde sus propias perspectivas culturales. Las feministas del tercer mundo:

Han advertido de la carga de blancura de las corrientes feministas occidentales que ha obstaculizado el reconocimiento de su subjetividad histórica desde la diversidad. Han demostrado que la homogenización del sujeto histórico mujer es producto de vincularle exclusivamente a la figura de mujer blanca occidental. Partiendo de la idea de la universalidad única de subalteridad femenina, se había confeccionado una hermandad femenina global que desafiaría al patriarcado. Pero este punto de vista solo se sostenía en el predominio de un modelo feminista occidental, blanco, que hacía caso omiso de las voces plurales de los feminismos surgidos en el Tercer Mundo (Nash 2004:234)

Este trabajo recoge esta trama compleja que encierra la concepción de género en vínculo con la identidad, con la exclusión de etnia, de clase, reconocimiento de la multiplicidad del sujeto mujer: campesina, kichwa, afroecuatoriana, recolectora.

Chandra Talpade señala en su emblemático ensayo “Bajo los ojos de occidente”, que su intención fue “el reconocimiento y definición del Tercer Mundo no sólo a través de la opresión, sino en términos de sus complejidades históricas y de las múltiples formas de resistencia ante la opresión” (Talpade, 2003: 407). Las historias de vida dan otra mirada también de las organizaciones y de las mujeres que las componen, no víctimas de la historia, no solo oprimidas sino en resistencia, en permanente búsqueda de justicia. Las vidas siempre cuentan los vericuetos, que van más allá de un ojo que victimiza, de un cuerpo víctima.

Las organizaciones de mujeres de Cotopaxi y Esmeraldas tienen un denominador común, se trata de organizaciones rurales, las mujeres conviven con el ecosistema, se vinculan a él. Más allá de una visión esencialista, las mujeres del páramo y las del manglar tienen un lazo de vida con la naturaleza. La corriente ecofeminista puede ayudar a interpretar el vínculo de las comunidades rurales y las vidas de las mujeres con la naturaleza. Vandana Shiva, su principal exponente, señala que “el ecofeminismo es poner la vida en el centro de la organización social, política y económica” (Shiva, 2003), las mujeres vienen cuidando la vida, el ecofeminismo es una práctica, una filosofía de vida asentada en la diversidad

El ecofeminismo es la convergencia de la ecología y el feminismo. La ecología dice básicamente que no se pueden destruir los fundamentos ecológicos a través de los que sobrevivimos. Y el feminismo dice que no hemos nacido desiguales, que formamos parte de la misma especie. El ecofeminismo es realmente la filosofía de toda sociedad duradera. (Shiva, 2003)

Esta filosofía se levanta contra prácticas monoculturales que fomentan la exclusión. Para el ecofeminismo “la diversidad es la solución” a la crisis de la democracia, a la crisis económica, a la crisis ambiental. El ecofeminismo se pone en una vereda distinta al capitalismo. Cotopaxi y Esmeraldas son economías articuladas al capital, incluso Bolívar de Esmeraldas está vinculada al capital transnacional a través de la industria camaronera. ¿La organización es un eje que articula o las distancia del capital?, ¿la organización se acerca al desafío ecofeminista?

El ecofeminismo es ahora el desafío más básico contra las estructuras dominantes de todos los tiempos, que son el capitalismo, racista en el sentido de que domina el privilegio de las particularidades, y definitivamente patriarcal, porque asumimos que toda la humanidad,

hombres y mujeres, ha de ser modelada según el hombre capitalista.  
(Shiva, 2003)

El ecofeminismo plantea la igualdad como “diversidad sin discriminación” (Ibid). El ecofeminismo deja planteadas preguntas fundamentales en torno al desarrollo, al capital, a la relación seres humanos - naturaleza. Hasta donde las organizaciones se plantean estas preguntas, es algo para descubrir, indagar; además hasta donde las vidas de las mujeres de Cotopaxi y Bolívar contienen prácticas ecofeministas.

Se mencionó antes que las comunidades y en especial las mujeres cuidan la vida. Y es que tradicionalmente las mujeres se han ocupado del cuidado de los hijos, de los padres, de los esposos, les ha sido encargado el rol del sostenimiento de la vida. Las mujeres de Apahua se ven especialmente vulnerables a este rol de cuidado dada la alta migración masculina que existe en la comunidad. Las mujeres de Bolívar tienen a su cargo el cuidado de sus numerosas familias, su vida cotidiana gira en torno al cuidado. Amaya Pérez Orozco señala que existe un menosprecio a ese cuidado de la vida. Ese cuidado sirve para un fin superior que es el capital y no para la vida misma, el cuidado además es adjudicado a las mujeres (Pérez Orozco, audio, 2012). El cuidado tiene dos dimensiones:

...dimensión “material”, corporal –realizar tareas concretas con resultados tangibles, atender al cuerpo y sus necesidades fisiológicas– e “inmaterial”, afectivo-relacional –relativa al bienestar emocional. Cuidar es “hacerse cargo de los cuerpos sexuados y de las relaciones que los atraviesan.  
(Pérez Orozco, 2005: s/n)

La economía ha excluido al cuidado de los cálculos a contabilizarse a la hora de poner valor al trabajo. En el caso de Bolívar y Apahua el cuidado incluye la huerta, la recolección de los frutos del manglar. Sin embargo, este trabajo queda invisibilizado de la economía. El concepto de economía del cuidado vuelve visible ese enorme trabajo que realizan las mujeres, vuelve visible la situación de interdependencia de los seres humanos (cuidan y son sujetos de cuidados), tiene además honda relación con las dimensiones público-privado, el cuidado aparece como un rol privado, natural de las mujeres, al ser desvelado como un trabajo de enorme valor porque sustenta la vida, las relaciones de poder pueden cambiar. El tránsito hacia la equidad, desde la perspectiva de Pérez Orozco está en asumir una lógica ecológica del cuidado (Pérez Orozco, 2005).

## **Violencia simbólica**

El concepto de género acuñado por Joan Scott pone en evidencia las relaciones de poder y cuatro elementos interrelacionados: los símbolos culturalmente disponibles, las instituciones, la economía y la política y la identidad subjetiva (Scott, 1996: 20-25). Pierre Bourdieu pone énfasis en los símbolos construidos culturalmente: cantos, poemas, ritos de iniciación, la división del mundo en lo femenino y masculino, han ido naturalizando la dominación masculina, la dominación masculina se ha cocinado lentamente para convertirse casi en una ley natural, que no se cuestiona, que no se reflexiona. La dominación se convierte en una práctica irreflexiva y a través de estas prácticas los seres humanos perciben el mundo.

El dominio del mundo está suficientemente asegurado como para no requerir justificación: puede limitarse a ser y a manifestarse en costumbres y discursos que enuncian el ser conforme a la evidencia, contribuyendo así a ajustar los dichos con los hechos (Bourdieu, 2000: 5)

Bourdieu dice que uno de los ejes de la dominación está inscrito en el orden social de dividir todo en femenino y masculino. La guerra, la aventura, el saber son masculinos mientras que las tareas más penosas y monótonas son femeninas.

Todo poder admite una dimensión simbólica; debe obtener de los dominados una forma de adhesión que no descansa en la decisión deliberada de una conciencia ilustrada sino en la sumisión inmediata e irreflexiva de los cuerpos socializados (Bourdieu 2000: 7).

Violencia simbólica llama Bourdieu a esta construcción cultural que coloca a los hombres en una posición de dominación y a las mujeres como seres dominados. Por otro lado señala Dorren Massey que:

los dualismos profundamente interiorizados estructuran la identidad personal y la vida cotidiana, y este hecho tiene consecuencias para la vida de otras personas, porque estructura, a su vez, la práctica de las relaciones y las dinámicas sociales, y extrae la codificación de lo femenino y lo masculino de los cimientos sociofilosóficos más profundos de la sociedad occidental " (Massey 1995:492 citada por McDowell 2009:-11).

Aunque la cultura se encargó de ir naturalizando los golpes, la violencia, la vida privada para las mujeres, ellas, a través de múltiples estrategias como la de la organización, logran introducir un malestar en la cultura, una ruptura del orden establecido, del orden que parece natural, la cultura ya nunca será la misma, ese malestar va creciendo y logra

transformaciones en la vida de las pioneras, de aquellas que decidieron organizarse e iniciar rupturas con aquello etiquetado de privado.

Quiero retomar la frase de Francisca, una mujer kichwa napo citada por Muratorio (2002): “la dueña de los pies debe irse”. Este moverse – salir es un cruce de dos sentidos; literal (traspasar el límite del hogar para abandonarlo –huir) y simbólico, en tanto transgrede el “orden impuesto” al romper o hacer peligrar el vínculo “indisoluble” del matrimonio. (Pequeño 2009: 161)

Ese transgredir, ese romper, esa siembra de malestar logra su transformación. El mundo indígena no es el mismo, la vida de las mujeres no es la misma, ellas van descubriendo que en las organizaciones mixtas el discurso masculino es el dominante y utilizando la estrategia que la cultura les ofrece deciden armar sus propias organizaciones, donde construyen nuevos discursos, se recrean los derechos individuales de las mujeres y los derechos colectivos, logran constituir públicos alternativos, espacios discursivos paralelos que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades (Fraser,1997: 116).

Linda McDowell señala que las teorías feministas, de género, ligadas a la acción política han logrado que aquello que aparece naturalizado, inamovible “así mismo es”, es posible de ser cambiado, modificado, destruido a través de la reflexión teórica y la acción política. Dice McDowell que es necesario

que el desmantelamiento de las bases que sostienen la relaciones sociales cotidianas y la mayoría de las instituciones y estructuras de poder, así como de los fundamentos teóricos de las divisiones convencionales de género y ello es así porque el establecimiento de una diferencia de categorías entre las mujeres y los hombres -si las primeras son una cosa, los segundos serán todo lo contrario- se halla profundamente enraizada en nuestro sentimiento de individuos, en las interacciones cotidianas y en las estructuras institucionales y el pensamiento occidental (McDowell 2009:- 10 -11).

Romper esas estructuras de poder organizadas en torno a los dualismos es avanzar hacia el derrocamiento de la violencia simbólica o al menos a demostrarla. Las mujeres irracionales, vinculas a la naturaleza, son cuerpo y los hombres mente, cambio, superación. La división binaria también está en el espacio que hombres y mujeres ocupan, por eso es necesario desmantelar todo aquello que aparece como naturalizado, hacerlo evidente.

## **Organizaciones de mujeres**

Las historias de vida de las mujeres de Apahua y Bolívar intentan mirar las intersecciones entre lo público y lo privado, (es importante aclarar que sobretodo importan sus vidas, las vidas de las mujeres por su humanidad, más allá del interés académico), estas intersecciones están presentes en sus organizaciones y en sus casas, ellas, las mujeres, llevan lo privado y público a los lugares y espacios por los que transitan. Uno de ellos es su organización. Para Luna (2003: 15 y 16) importa estudiar a las organizaciones para interpretar las formas de hacer política. En el caso de las organizaciones de mujeres, señala Luna, son formas nuevas “porque proceden de una experiencia histórica relacionada con la diferencia sexual, siguiendo a Joan Scott, no en términos de una mera diferencia anatómica, sino como un sistema históricamente específico de diferencias determinadas por el género”.

Las organizaciones de mujeres productoras rurales, insertas en territorios concretos como los mangles y los páramos hacen política empezando por la defensa de esos territorios y lo hacen en espacios diferenciados de las organizaciones mixtas, las mujeres construyen sus propias organizaciones y estas sin duda tienen un carácter determinado por las diferencias de género.

Lola Luna añade otra característica de las organizaciones de mujeres: el acontecimiento ligado al momento histórico en el que las organizaciones actúan, como ejemplo el sufragio. Habrá que descubrir como las organizaciones de Apahua y de Bolívar van construyendo sus acontecimientos en diálogo con el momento histórico que les atraviesa.

Analizar a las organizaciones desde una perspectiva de género implica mirar las exclusiones y las formas de inclusión que las mujeres van armando, hallando. Dice Luna que la exclusión se presenta como el motor de origen del feminismo; se puede extender esa idea a motor de las organizaciones de mujeres. (Luna, 2003: 21- 27).

Mirar desde las historias de vida implica ver a las organizaciones sin la división binaria público - privada, pero sí desde una perspectiva de diferencia sexual (por eso se organizan entre mujeres), de contra-públicos subalternos (Fraser, 2009).

Tres ejes pueden guiar la mirada sobre las organizaciones de mujeres: su surgimiento a partir de la diferencia sexual; el acontecimiento como en el caso de las sufragistas y en el caso de Apahua los proyectos de desarrollo, en el caso de Bolívar el



surgimiento de la industria camaronera; y, la exclusión como motor, exclusión presente en las comunidades de los páramos de Cotopaxi y de las riveras en Esmeraldas, además de la exclusión étnica y de género. En ese marco hay que discutir cómo se constituye el sujeto mujer y las historias de vida sirven para ver ese sujeto (el real) en vínculo con la organización y como esta aporta a que ese sujeto mujer se transforme (Luna, 2003:28).

Adrienne Rich en su texto “heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana” (1980) propone la posibilidad de lo que ella llamó “continuo lésbico”. Ella amplía la palabra lesbiana del hecho genital, para señalar que el continuo lésbico es esa experiencia entre las mujeres de compartir sus vidas y darse apoyo mutuo “Si lo expandimos para que incluya muchas más formas de intensidad primaria entre mujeres, como el compartir una vida interna rica, la asociación contra la tiranía masculina, el dar y recibir apoyo práctico y político” (Rich, 1980), las organizaciones de mujeres podrían ser esta forma de apoyo práctico y político. Otras autoras hablan de la sororidad, que es la posibilidad de formar alianzas entre mujeres, Marcela Lagarde (2006: 3 y 4) dice que no se trata de la idea elemental de amarse unas a otras sino de un pacto político:

Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer (Lagarde, 2006: 4).

Las organizaciones si bien, como señala Luna, pueden surgir como expresión de subordinación, también pueden ser leídas como estos espacios para la sororidad o el continuo lésbico del que habla Rich.

Habría que añadir a esta mirada organizativa el tema de las alianzas, las alianzas con organizaciones mixtas territoriales, con organizaciones nacionales. Tanto Virgen de las Lajas como Pakarimuy de Pilaló pertenecen a organizaciones mayores, es decir negocian y establecen compromisos con otras organizaciones donde sus demandas están y no están presentes y asumen demandas de otros sectores como propias.

Las mujeres organizadas asumen, además del trabajo “reproductivo” y productivo el trabajo comunitario. Carolyn Moser señala que las mujeres tienen una triple carga de trabajo:

Porque el triple rol de las mujeres no es reconocido, quienes formulan las políticas frecuentemente ignoran el hecho de que las mujeres, a diferencia de los hombres, están severamente constreñidas por el peso de tener que equilibrar y simultáneamente sus diferentes roles. Más aún, la tendencia a apreciar sólo el trabajo productivo, por su valor de cambio, mientras se ve como 'natural' y no productivo el trabajo reproductivo y de gestión comunitaria, tiene serias consecuencias para las mujeres. Significa que la mayoría, si no todo el trabajo que hacen, aparece como invisible y no es reconocido como trabajo ni por los hombres de la comunidad ni por aquellos planificadores cuya función es la de determinar las necesidades diferentes en los sectores de bajos ingresos (Moser, 1991: 262).

Cuando el Estado no provee servicios, las mujeres se encargan de reemplazarlos. En Apahua las mujeres son un eje de las mingas, en Bolívar las mujeres organizadas tienen que movilizarse muchas veces a Quito para participar de protestas en torno al ecosistema manglar, ellas pueden estar sujetas a este triple rol y a esta triple jornada ¿cómo abordan estos temas las organizaciones?, ¿cómo se asume este triple rol en las casa, en las vidas cotidianas de las mujeres? No solo la falta de servicios del Estado conmina a las mujeres a cumplir con trabajo organizativo y comunitario. La presencia de las ONGs también ha contribuido a este triple rol, los proyectos productivos ejecutados a través de asociaciones de mujeres son una muestra de ello. Las jornadas se alargan y las horas de descanso se acortan.

### **Conocimientos situados**

Conocimientos situados posibilitan la generación de conocimiento y de agencia, es un conocimiento transformador “este capítulo argumenta a favor de los conocimientos situados y encarnados y contra formas variadas de declaraciones de conocimiento irresponsable e insituable. Irresponsable significa incapaz de dar cuentas de algo” (Haraway 1995: 328). Y justamente frente a esa incapacidad de dar cuenta de la diversidad que habita en los espacios, en los cuerpos, los conocimientos situados se levantan para mirar la diversidad, para conocer una realidad cambiante, desde ojos también cambiantes, para leer los significados, para develar las contradicciones, para, a partir de esos conocimientos, generar posibilidades de conexiones, siempre enredadas, anudadas, siempre desde la identidad propia pero que permiten actuar sobre la realidad, ocupar un lugar “cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro”, prótesis “...que es semiosis, la creación de significados y de

cuerpos, no para la trascendencia sino para la comunicación que otorga poder” (Haraway, 1995: 322 y 324).

Los conocimientos situados no cierran los espacios de conocimiento sino que posibilitan entradas, aperturas, miradas desde puntos de vista inimaginables, amplios “que prometen algo extraordinario, es decir, el poderoso conocimiento para construir mundos menos organizados en torno a ejes de dominación” (Haraway, 1995: 329).

Los conocimientos situados en un lugar, en un territorio, en una casa, en un cuerpo nos remiten también al “sujeto real” (Luna, 2003) y su diversidad, las historias de vida situadas dan cuenta de la diversidad de sujetos, la diversidad de mujeres, la diversidad de organizaciones políticas y tal vez la diversidad de posibilidades de construir el feminismo.

## **Metodología**

Olvidar que el pasado lo fue para hacerlo presente comprometiendo el futuro. La memoria no es andar sino la capacidad de desvelar el episodio dormido a la luz de una semejanza presente (Muñoz, 2010).

La tesis se desarrolla en dos escenarios concretos: Apahua en la provincia de Cotopaxi y Bolívar en la provincia de Esmeraldas.

Recojo para la metodología los planteamientos de Donna Haraway sobre conocimientos situados y además historias de vida recopiladas a través de la memoria de seis mujeres, una de Apahua y cinco de Bolívar.

Memoria que no alcanza todavía a ser pasado, que está viva, presente en lo que ellas son, hacen, piensan. Historias de vida que a decir Beatriz Sarlo (2005: 25) “no se trata simplemente de una cuestión de forma del discurso, sino de su producción y de las condiciones culturales y políticas que lo vuelven creíble”.

La memoria implica el ejercicio de la palabra, de la comunicación, esto no solo sirve al investigador para sus datos sino que da agencia a las mujeres, ellas no son observadas sino que participan en la construcción de la investigación desde donde quieren participar y desde aquello que para ellas es importante contar. Memoria que no es pasado sino presente, las vidas como una colección de experiencias. No son biografías completas sino cortes, fotografías de instantes que permiten construir una trama. Relatos de mujeres que son relatos de aquello que quieren contar, de aquello que consideran constituye su vida.

Señala Labrecque que hay esfuerzos en América Latina por documentar aspectos de la lucha social a través del “testimonio militante” como el de Rigoberta Menchú, Domitila Chungara o el taller de historia oral de Bolivia que lleva adelante Silva Rivero, “Este tipo de trabajo contribuyó a concientizar al mundo de la investigación en las relaciones íntimas entre la lucha para los cambios estructurales globales y para los cambios en las relaciones entre hombres y mujeres en lo cotidiano” (Labrecque, s/f: 29).

Las historias de vida de las mujeres de Cotopaxi y Esmeraldas intentan mirar esos cambios estructurales y esos cambios simbólicos. Las historias de vida se enmarcan en la metodología feminista donde “la investigadora considera a la o las propuestas de investigación tomando explícitamente el punto de vista de las mujeres”. La metodología feminista investiga las relaciones jerárquicas en las cuales se encuentran (las mujeres) “y sus combinaciones”, “importa, entonces, concentrarse tanto en el análisis de las relaciones jerárquicas que la historia de vida nos revela de manera inmediata como en el análisis de las relaciones de poder que vinculan investigadores e informantes” (Labrecque, s/f: 32 y 34).

La metodología feminista es comprometida, no se trata solo de un interés intelectual sino de un interés político. Los vínculos entre lo público y lo privado y la famosa frase “lo privado es político” también está presente en la metodología y en el aporte que la investigación quisiera hacer, señala Chandra Talpade Mohanty (2003: 431): “si prestamos atención y razonamos desde el espacio de las comunidades de mujeres más despojadas del mundo, tenemos más probabilidades de visualizar una sociedad justa y democrática, que sea capaz de tratar a todos sus ciudadanos justamente”. La metodología feminista, desde esta perspectiva plantea desafíos para la academia, está comprometida con la transformación. Se trata de vincular esas vidas a la búsqueda de la justicia.

La metodología utilizada parte de tres consideraciones importantes. La primera es que la selección de las dos organizaciones y de las personas, de las vidas, no es casual. Con Apahua y con Fabiola Quishpe tengo una historia laboral compartida, historia de hace más de cinco años. Es indispensable contar con esa cercanía con ella para poder charlar sobre la vida y la organización. Con Bolívar y con las mujeres que hacen parte de la Organización Virgen de las Lajas, la historia es menos profunda pero pido prestada la confianza que ellas tienen en la técnica de la C-Condem<sup>2</sup> y con ella me adentro en su memoria. La relación de

---

<sup>2</sup> C-Condem: Coordinadora Nacional para la Defensa del Ecosistema Manglar.

cercanía con las organizaciones y con las personas resulta indispensable para que las historias de vida fluyan, sean dichas y contadas.

La segunda consideración metodológica es plantear las entrevistas como una larga charla donde mi propia historia también es compartida. Se trata de un acto de generosidad mutua, de un construir conocimiento situado desde el lugar de cada una. Desde nuestras diferencias y desde aquello que nos conecta.

La tercera consideración metodológica ha sido la búsqueda de la forma correcta de escribir esas vidas y las interpretaciones. Buscar las palabras y el tono adecuado que hagan honor a esas vidas, a esas mujeres. Reconocer esas diferencias entre las dos organizaciones y entre las mujeres de la costa y de la sierra. Por eso he diferenciado los capítulos, el tercero se centra en Bolívar e intenta una escritura más libre como la sensación abierta, de mar, que me dejaron las mujeres de Bolívar. La escritura del capítulo cuatro es más íntima, más cálida, como abrigada en el fogón de la casa de Fabiola Quishpe. La manera de narrar las vidas, de interpretarlas y de expresarlas en palabras, oraciones y párrafos fue una búsqueda que pretendía honrar a esas mujeres.

Además, comparé las historias de vida de las mujeres de Apahua y de Bolívar, aquellos detalles que las juntan y aquellos que las separan, para tener una lectura desde las vidas y desde las organizaciones.

Al conocer las diferencias y particularidades, podemos ver mejor las conexiones y elementos comunes, porque no existe frontera o límite que sea total o que nos determine de forma rígida. El obstáculo a superar es ver cómo las diferencias nos permiten explicar las conexiones y los cruces de fronteras mejor y con más precisión, así como especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales más integralmente. (Talpade Mohandy, 2003: 412)

Este sería el sentido de la comparación. Conocimientos situados, localizados, dos espacios, dos organizaciones, seis vidas distintas. En la comparación se descubren las diferencias, sin universalizar, pero también mirando los cruces, las fronteras, sin ánimo necesariamente de teorizar problemas universales, pero sí de establecer conexiones.

En síntesis, la metodologías será un entramado de conocimientos situados a través historias de vida que comparadas permite entender mejor a las organizaciones de mujeres desde sus protagonistas.

Las charlas con las mujeres de las organizaciones son largas, profundas. Además entrevisté a dirigentes de las dos comunidades, a la dirigencia del MICC y del C-Condem para reconstruir el contexto e indagar las percepciones sobre las trayectorias organizativas.

El diario de campo sirvió para hacer una etnografía de la vida cotidiana de las mujeres y de las asambleas y reuniones de las organizaciones. Y finalmente la recopilación información bibliográfica y sistematizaciones existentes sobre las dos organizaciones y comunidades me permitieron tener una lectura más completa de Apahua y Bolívar.

Los cambios o no en las vidas de las mujeres que actúan en una organización se definieron en la charla con ellas, algunos de ellos, algunos indicadores: la violencia doméstica, la participación de los hombres en las tareas de cuidado, el manejo del espacio comunitario por parte de las mujeres, la posibilidad de salir de sus casas y actuar en espacios públicos, el acceso a la educación.

## **CAPÍTULO 2: APAHUA EN EL PÁRAMO, BOLÍVAR AL FILO DEL MAR Y LAS MUJERES AHÍ**

Este trabajo está situado, encarnado en dos espacios territoriales, en dos organizaciones concretas y en los cuerpos, los saberes, las historias de seis mujeres, dos de ellas protagonistas de la historia de sus organizaciones desde sus inicios, todas ellas actuando en sus territorios y en sus propias vidas. En este capítulo se hará un breve recorrido sobre el contexto histórico y social en el que surgen la Asociación Virgen de la Lajas y la Organización Pakarimuy de Pilaló y en los procesos que alimentaron el espíritu de las mujeres que actúan dentro de las dos organizaciones.

### **Cotopaxi, los páramos y la hacienda**

La historia de la provincia de Cotopaxi está vinculada a la hacienda y al huasipungo. Durante el siglo XIX el territorio de la provincia se dividía en haciendas con producción agrícola y lechera; en las estribaciones de la montaña, zona subtropical, había haciendas trapicheras. La producción se iba a Quito. También existían haciendas obrajeras cuyo producto llegaba a Bogotá, se calcula que “para 1871, en la provincia de León hay 1433 propiedades” (Ramón, 2007: 23.). En la primera parte del siglo XX hubo intentos fallidos de modernización de la zona, un sector tradicionalista de terratenientes no tenía interés en expandir los mercados o subirse al ferrocarril. Si bien el boom bananero impulsó una mayor producción de leche para la costa, en Cotopaxi ese impulso fue más bien tímido. La reforma agraria de 1964 favoreció el arrastre modernizador a través de la producción lechera, los terratenientes tenían que ponerse a producir y tenían además que repartir las tierras, especialmente los páramos (Ramón, 2007). En Cotopaxi la reforma agraria “modificó tanto la tenencia de la tierra como las estructuras locales de poder” (Ospina, 2006: 23).

Luego de la reforma agraria, el tema de la tierra dejó de ser gravitante. Sin embargo, la reforma agraria despertaría en la población indígena la necesidad de ir organizándose con una agenda que en el caso de Cotopaxi tendría como ejes temas como educación

intercultural, salud, etc. Esta inicial organización tuvo como uno de sus epicentros a la zona alta del Cantón Pujilí, Zumbahua. Ahí, cerca de Zumbahua, está Apahua.

Hacia la altura, en la cumbre del cerro queda Apahua, perteneciente a la parroquia Pilaló, del cantón Pujilí. “La población llegó a la zona en 1815 escapando de las haciendas, el grupo fue de 25 personas y se legalizó formalmente en 1940, así siempre fueron indígenas libres dirigidos por cabecillas” (Herrera, 2010: 16).

Escapando de la hacienda subieron a las tierras más altas de la cordillera, justamente allá donde no se les podía encontrar. Los cabecillas se convirtieron en el poder local de la zona. Y más abajo de esa cumbre, cerca de la Laguna del Quilotoa se afincó la comunidad Salesiana que, junto con esa efervescencia nacida en Chimborazo y otras partes de la provincia de Cotopaxi, impulsarían lo que más adelante sería el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi –MICC-

### **CONAIE, Ecuarrunari, MICC**

El Padre Javier Herrán fue testigo y actor de esos años importantes cuando el MICC empezaba a nacer, el relata así esta parte de la historia:

La sigla MICC hace 20 años era nombre de una esperanza, de un proyecto. Este nombre nos ayudó a ser compañeros de camino, a identificarnos con una causa común. Cada uno de los que hoy podemos hablar de cómo nació y se organizó el Movimiento Indígena de Cotopaxi, nos encontramos hace 20 años y veníamos de diferentes experiencias, pero con pensamientos e intereses comunes. Cachi Alto vivía la euforia de un triunfo largamente trabajado, finalmente eran dueños de la tierra de Cachi, ahora ya podían construir sus casas más allá del filo del camino y sembrar más de 50 hectáreas de papas. Guayama comenzaba a confiar en José Lino Ante y en sus innumerables viajes a Riobamba. Las comunidades de Salcedo eran conscientes de su fuerza y de lo que significaba la Casa Campesina de Salcedo. En Zumbahua y Tigua sonaba un nombre nuevo, FODERUMA, una institución que confiaba en la organización de la comunidad indígena. Cuturiví Grande juntó filas de todos los comuneros y se endeudó para comprar la tierra que un día fue de sus abuelos (Herrán, 2008: 42).

La reforma agraria hizo posible que las comunidades accedan a la tierra y que florezcan los nombres de un sinnúmero de dirigentes que lucharon durante esos largos años de negociación con los hacendados y con el Estado. Era necesario entonces vincularse al desarrollo, la presencia de FODERUMA significaba eso justamente, que las comunidades



indígenas se incorporen al desarrollo del país. La presencia de la iglesia progresista fue de vital importancia en Cotopaxi, se trataba de una ola que habría nacido en Chimborazo con el trabajo impulsado por Monseñor Leonidas Proaño, fundando las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, el centro de capacitación Tepeyac, etc. En Cotopaxi la iglesia fundaría Radio Latacunga, cuya sede estaba en la capital de la provincia pero que se ramificaba en las comunidades a través de las cabinas de grabación, para lo cual era necesario tener reporteros y reporteras desde las comunidades. Muchos de los liderazgos de la provincia nacieron de la experiencia como reporteros populares, es el caso de Jorge Guamán, de Cecilia Velasque, de César Umajinga, José Toapanta entre otros (Salazar, entrevista, 2012). El padre Javier Herrán señala:

Planchaloma andaba en conflictos religiosos, provocados por autoridades eclesiásticas. Radio Latacunga se escuchaba por todo el páramo, Luis Cununhay hacía vibrar los micrófonos con la sonoridad y dulzura del kichwa. (Herrán, 2008: 42)

Además de la radio, se fundaron en la zona del Quilotoa las primeras escuelas bilingües, auspiciadas por la comunidad salesiana, hombres y mujeres adultos se alfabetizaron en esas escuelas y fueron los primeros maestros de lo que sería la Educación Intercultural Bilingüe. En toda la sierra emergía el movimiento indígena.

Había más elementos que hace 20 años irrumpían con fuerza en las comunidades de Pujilí y el Quilotoa. La alfabetización en kichwa y el nacimiento de las Escuelas Indígenas de Cotopaxi marcaban rumbos de autogestión indígena en los procesos educativos, y se abrían camino superando conflictos internos y dificultades externas. Las comunidades indígenas de Cotopaxi no estaban aisladas de los movimientos indígenas que emergían con fuerza en Chimborazo y Tungurahua (Herrán, 2008: 42).

En Chimborazo, en Tungurahua, en Pichincha las organizaciones indígenas se formaban, se consolidaban. En 1972 nace en la provincia de Chimborazo, la Ecuador Runacunapac Riccharimui –Ecuarunari–, que luego se convertiría en la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador, entre otros hechos gracias al trabajo de Monseñor Leónidas Proaño seguidor de la teología de la liberación, del trabajo de Paulo Freire y de los indios. En 1978 nace el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, en 1986, en el campamento Nueva Vida, cerca de Quito, nace la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE–; el apoyo de la iglesia y de los partidos socialistas y

comunistas fueron fundamentales. En 1990 se produce el levantamiento indígena cuya plataforma de lucha fue la declaración de Ecuador como Estado plurinacional, la legalización de territorios de los pueblos y nacionalidades, la solución a los problemas de agua y tierra, recursos para la educación bilingüe y precios justos para la comercialización de productos (Ecuadorunari, CONAIE, MICC, 2010). Cotopaxi y el MICC jugaron un papel protagónico en el levantamiento de 1990 (Ospina, 2006: 28.).

Un momento importante para la organización fue el año de 1996 con el nacimiento de Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik -Nuevo País, el brazo político de la CONAIE, gracias a la confluencia de movimientos urbanos, a través de la Coordinadora de Movimientos Sociales, y rurales como la CONAIE. En ese mismo año Pachakutik participa en las elecciones presidenciales y locales, consigue el tercer puesto en las elecciones presidenciales y gana algunos gobiernos locales como el de Suscal en la provincia de Cañar y Saquisilí en la provincia de Cotopaxi; por primera vez un indígena ocupa la alcaldía de Saquisilí y Luis Macas consigue llegar al Congreso Nacional como diputado (Flores, entrevista, 2012). El año 2000 fue especialmente importante para la provincia de Cotopaxi César Umajinga, dirigente Zumbahua, ganó la prefectura (Ospina, 2006: 28).

A las demandas iniciales de la tierra, se sumaron demandas de tipo étnico. En 1998 el movimiento indígena conseguiría que la Constituyente incluya la creación del Consejo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros –CODENPE–, las circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas y la justicia indígena (Ibid: 31). El apareamiento de Pachakutik abrió una de las tensiones que han acompañado la historia última del movimiento indígena, “participar electoralmente en los municipios pluriétnicos o crear circunscripciones territoriales exclusivamente étnicas” (Ospina, 2006: 31). Esta tensión deriva en otra, la de la igualdad y la diferencia, al reclamar participación en la arena democrática las apuestas del movimiento aparecerían por la igualdad, al persistir las demandas étnicas la apuesta está en la diferencia, corrientes que coexisten en el movimiento indígena (Ibid: 32). La participación política abrió también una tensión entre hombres y mujeres, las mujeres del movimiento reclamarían esa posibilidad de participar en espacios públicos, tradicionalmente ocupados por hombres.

Otra tensión presente en la organización es la dimensión anti – capitalista y la dimensión de adaptación realista, aunque el movimiento siempre ha estado en contra del

modelo neoliberal (Ibid: 36). Esta tensión está presente en los proyectos productivos, en los planes de desarrollo de algunos de los gobiernos locales de Pachakutik y está presente en las organizaciones de mujeres con sus proyectos productivos, cajas de ahorro, proyectos de comercialización, etc.

Algo que ha caracterizado al Movimiento Indígena es que sus demandas han sido más amplias “nada solo para los indios” es una frase que acompañó momentos como la lucha contra el ALCA y contra el Tratado de Libre Comercio en el 2004.

En el año 2000 el Movimiento Indígena protagoniza la salida del gobierno de Jamil Mahuad, en el año 2003 asume la presidencia Lucio Gutiérrez con el apoyo del Movimiento Indígena, esta alianza no duraría mucho, a los tres meses empezó a resquebrajarse y antes del año la alianza se disolvió. Se le atribuye a este momento como detonante de la crisis del Movimiento. Una de las demandas históricas de la CONAIE, la declaratoria de Ecuador como Estado Plurinacional, fue conseguida en la Asamblea Constituyente del 2008. La declaratoria encierra una serie de demandas de carácter territorial y étnico, en un documento de la CONAIE se expresa así el alcance de la Plurinacionalidad

la plurinacionalidad no implica una declaratoria formal en el artículo de la Constitución, sino un cambio en la estructura del Estado y del modelo económico, en el marco del reconocimiento de niveles importantes de autogobierno territorial y del manejo y protección de los recursos naturales, en el ejercicio de la autoridad sobre las instituciones que manejan asuntos de vital importancia como la educación, y la salud, en el reconocimiento de la pluralidad jurídica, en la oficialización de los idiomas indígenas y la construcción de una verdadera interculturalidad. (CONAIE, 2007: 6)

En la actualidad el Movimiento Indígena mantiene una agenda centrada en la consolidación del Estado Plurinacional, los derechos colectivos y la lucha por el agua y la tierra.

La Organización de Segundo Grado de Pilaló, Pallamukuy nació en el año 2000 y la Organización de mujeres Pakarimuy de Pilaló nació en el 2003, ambas forman parte del MICC, son bases por tanto de la Ecuarrunari y de la CONAIE.

### **Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló, Pujilí**

Si bien la organización nació formalmente en el año 2003, desde hace más de veinte años que las mujeres venían organizándose en pequeños grupos para impulsar proyectos

productivos. Un primer grupo fue formado por 16 mujeres, luego el grupo se disolvió. Años más tarde se reúnen 38 mujeres y en un primer intento el grupo también desaparece y un tercer intento logra por fin consolidarse. Así cuenta Fabiola Quishpe, presidenta de la organización:

Hemos formado organización de mujeres hemos iniciado con 16 compañeras y luego ya vamos aumentando, hemos tenido 38 compañeras y hasta el momento tenemos 200 compañeras organizadas. (Quishpe, entrevista, 2012)

La antesala de la organización fue el grupo de 16 mujeres catequistas que caminaron por las comunidades y los páramos de Cotopaxi. La altísima migración de los hombres fue uno de los motores de la organización, ellas pensaron que era mejor tener su propia organización y buscar proyectos. A finales del 2003 con apoyo de la junta parroquial emprendieron un proyecto de ovinos. Sin embargo de ser una organización de productoras, desde sus inicios la Pakarimuy de Pilaló tuvo como parte de su agenda el trabajo alrededor de los derechos de las mujeres. Los proyectos productivos volvieron atractiva a la organización y cada vez se sumaban más compañeras, pero el tema de los derechos y de la violencia fueron demandas originales de la Pakarimuy.

...y para nosotros eso ha servido, otras compañeras también siguen viendo que el derecho de la mujer también si hay. Han avanzado salir de la casa. Ellas también han seguido participando en otros lados, ya no sienten marginado en la casa, ya salen a participar, están abiertas a participar. Nosotros hemos estado en algunos lados buscando proyectos para el mejoramiento de nuestras comunidades, nuestras alimentaciones, para recuperar nuestros productos que hemos perdido, por eso nos hemos organizado y ha sido muy importante la organización que hemos hecho. (Quishpe, entrevista, 2009).

Como cuenta Fabiola Quishpe lo productivo no estaba enmarcado solo en la ganancia o en obtener mayores ingresos sino en la mejora de la vida cotidiana, de la alimentación de la familia, se agrega además como eje a la identidad y a la cultura cuando se señala la recuperación de productos. Los saberes de las mujeres también se ponen en juego a la hora de dicha recuperación.

La organización de mujeres ha crecido enormemente desde entonces, en el 2012 cuentan ya con 200 mujeres, han ejecutado varios proyectos productivos y han conseguido tener acceso a formación en temas productivos pero también en derechos.

Para las mujeres no ha sido fácil su inserción en el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, sin embargo hay un grupo importante de mujeres que lideran organizaciones y ocupan cargos de elección popular. Lourdes Tibán es asambleísta en la actualidad (2012); Blanca Guamangate, dirigente de Sigchos, es la actual Prefecta de la provincia, si bien cambió su adscripción política hacia Alianza País, su elección se realizó cuando formaba parte de Pachakutik. En el 2009 Dioselinda Iza logró ser la primera mujer presidenta del MICC. En el Congreso del MICC del 2011 la presencia de las mujeres sigue siendo minoritaria, sin embargo ahí están y constituyen alrededor del 40% de los congresistas, en la mesa directiva compuesta por 14 personas 3 son mujeres, pocas en una provincia donde las mujeres sostienen a la organización.

La auto-organización de las mujeres al interior del MICC ha ido creciendo despacio pero firmemente, venciendo infinidad de obstáculos, no solo aquellos derivados del machismo sino también del miedo o desventajas como el analfabetismo y la falta de especialización de las mujeres en las artes de participación en las arenas públicas. La migración de los varones ha sido un factor que las catapultó a la participación y a las dirigencias. (Arboleda, 2006: 188)

La organización de Apahua responde a la descripción anterior, sus integrantes relatan las dificultades que sortearon para armar su espacio propio. Además de la migración otro factor que viabilizó la emergencia de organizaciones fue la búsqueda de mejorar las condiciones económicas de las comunidades, los proyectos productivos en manos de asociaciones y organizaciones de mujeres posibilitaron que los obstáculos se venzan.

Pablo Ospina sostiene que existe un proceso de descampesinación y que esto se demuestra en la feminización del campo, “de hecho todo parece indicar que la feminización de la agricultura y la ganadería podría ser pensada como parte de la larga transición en la cual se van eliminando las economías campesinas” (Ospina, 2006: 37), al dejar en manos de los grupos más vulnerables las tareas agrícolas. En muchas comunidades las mujeres se ocupan de las tareas agrícolas, como en Apahua, sin embargo ellas han apostado por fortalecer las organizaciones propias y las mixtas en una suerte de resistencia a la eliminación de las economías campesinas, un destino al cual ellas no se resignan.

Las organizaciones de mujeres sostienen muchas de las acciones que el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi emprende; en las movilizaciones el rol de las mujeres es central, temas como la ley de aguas convocan a centenas de mujeres. El MICC tiene una

estructura organizativa que permite la representación, en el Consejo de Gobierno, de las OSGs; las organizaciones de mujeres suelen estar adscritas a esas OSGs, es decir para que las organizaciones de mujeres puedan estar representadas en el Consejo de Gobierno del MICC, tienen primero que estar representadas en las Organizaciones de Segundo Grado, que son territoriales y mixtas. Por tanto, ellas tienen una escala adicional que transitar para llegar al MICC. La dirigencia de la mujer del MICC tiene la tarea de coordinar con esta multiplicidad de organizaciones de mujeres de la provincia y hacer una especie de contención a sus demandas. Se trata de evitar que las organizaciones de mujeres actúen por su lado sin la alianza estratégica de las organizaciones mixtas, se trata de evitar el desmembramiento del MICC, pero a decir de Maritza Salazar (entrevista, 2012), si el MICC no discute su estructura organizativa para incorporar en la representación provincial a las organizaciones de mujeres, se corre el riesgo de que ellas dejen la organización mayor de la provincia.

### **Pujilí y Pilaló**

Apahua es una comunidad indígena que está a 4000 metros de altura, en la cumbre de la cordillera occidental e inicio del descenso hacia la costa. La atraviesa la vía que va de Latacunga a La Mana y es la salida de Cotopaxi hacia la provincia de Los Ríos. La zona poblada está en los páramos aunque los comuneros poseen tierras en zonas más bajas. En la segunda parte de la década de 1990, luego de la crisis que sufrió el país, la migración desde el campo hacia la ciudad se agudizó. En Apahua los comuneros salen a trabajar en la construcción en Latacunga o como cargadores en los mercados de Quito y regresan a su casa los fines de semana. Las mujeres se encargan de la casa, de los hijos y de las huertas. Una familia de cinco miembros en Apahua vive con menos de 300 dólares al mes. En la comunidad se habla sobre todo kichwa, muchas mujeres, especialmente las mayores, no manejan el español y varias no saben leer ni escribir, principalmente aquellas que nacieron antes de la llegada de la primera escuela a la comunidad (Quishpe, 2012).

	Total	Hombres	Mujeres
Pujilí	69.055	32.736	36.319
Pilaló	1.865	885	980

INEC, censo 2010

Estos datos revelan que en la zona hay un mayor número de mujeres que de hombres, aunque la migración es temporal, basta con visitar Apahua un día de la semana y se evidencia que las mujeres son las principales pobladoras. Las mingas, las reuniones en las escuelas, las asambleas comunitarias tienen una mayor presencia femenina.

Otros datos de Pilaló revelan las dificultades de las mujeres por acceder a la educación, según el censo nacional de población y vivienda (INEC, censo 2010), 286 mujeres son analfabetas, frente a 190 hombres analfabetos. La educación primaria es casi igual en hombres y mujeres. Pero las brechas aparecen en la educación secundaria, 129 hombres han estudiado la secundaria en Pilaló, mientras que tan solo 98 mujeres lo han hecho; 12 hombres han podido ir a la universidad, frente a nueve mujeres. Este último dato deja ver que hay brechas educativas entre hombres y mujeres pero que los hombres también han tenido dificultades en acceder a la educación universitaria. Pilaló posee un porcentaje importante de población indígena. Los datos educativos dejan ver que la discriminación por motivos de género y de etnia sigue siendo una realidad.

Otra referencia que es relevante para la provincia de Cotopaxi es el de violencia de género. El 60% de las mujeres de la provincia ha sufrido algún tipo de violencia de género (INEC, encuesta 2011). Las mujeres organizadas han tenido que hacer frente a esta situación de violencia. La Pakarimuy de Pilaló colocó el tema en su agenda desde los inicios organizativos.

En los últimos años la presencia del Estado en la zona ha crecido. En Zumbahua hay una escuela del milenio, en Apahua la infraestructura de la escuela ha mejorado. Las mujeres de la comunidad reciben el bono de desarrollo humano y tienen acceso a servicios de salud. Uno de los días que estuve en la comunidad el Ministerio de Salud había organizado una feria de salud. Pequeños kioscos con información sobre salud sexual y reproductiva, prevención de enfermedades en los niños y primeros auxilios estaban instalados. Sin embargo, la presencia más fuerte es la del Consejo Provincial: el mantenimiento de caminos, el cofinanciamiento de proyectos productivos son algunos ejemplos de esta presencia. Durante la presidencia de Lourdes Tibán en el Consejo de Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades –CODENPE-, muchos proyectos se canalizaron hacia Cotopaxi y también llegaron hacia esta zona de la provincia. Pero en general la

presencia del Estado ha sido escasa. Los proyectos financiados a medias han requerido de la mano de obra de las y los comuneros, que han construido infraestructura para Apahua a través de mingas (Quishpe, entrevista, 2012).

Este breve recorrido por la historia, la geografía, la situación socio –organizativa de Cotopaxi y de Apahua, sirve para entender mejor el espacio en el que habita Fabiola Quishpe y en el que la Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló nace y se consolida.

A bastantes kilómetros de distancia, en un paisaje radicalmente distinto al del páramo, está Bolívar de Muisne, en la provincia de Esmeraldas. Es el lugar donde habitan María Cagua, Santa Cagua, Rosa Castillo, Gladys y Andrea, todas ellas de la organización Virgen de las Lajas.

### **Esmeraldas, los palenques y el territorio**

La tradición oral cuenta que en 1553 un barco con 17 esclavos hombres y seis mujeres encalló en Portete, una playa pegada a la actual parroquia de Bolívar; el grupo de africanos se metió al interior de la selva y formaron palenques, pero la historia de Esmeraldas no comienza ahí. Se han encontrado restos de la cultura tolita, atacames y jama - coaque. En San Salvador, parroquia perteneciente al Cantón Muisne habita la nacionalidad Chachi. Verde, selvática, con playas, Esmeraldas no se integró fácilmente al territorio que hoy ocupamos los ecuatorianos, durante la Real Audiencia de Quito el territorio era “libre, casi inexpugnable, que impedía el ingreso a los españoles” (CAAP/OCAME, 1986, recogido por Torres y Yépez, 1999: 159), a finales del siglo XIX la integración se dio gracias al comercio. Al norte de Esmeraldas se instalaron minas de oro y el comercio del metal abrió paso a la integración, Whitten, (1992) señala que el sándalo, la tagua, el caucho, la lana de ceibo, la balsa, la quinina y las pieles fueron los productos comercializables de esta parte del territorio en el siglo XIX (recogido por Torres y Yépez, 1999: 143).

El caucho, la tagua y la cascarilla mantuvieron el interés por Esmeraldas hasta la segunda guerra mundial. En los años cuarenta se expande el banano a través de empresas como la Fruit Trading Co., la Frutera Sudamericana, la Empresa Noboa (CAAP/OCAME, 1986, recogido por Torres y Yépez, 1999: 159). Empezó también la explotación de maderas duras de los bosques esmeraldeños, con el banano cambió la lógica productiva de los habitantes que de ser recolectores pasaron a ser empleados agrícolas. Llegó la crisis del



banano en la segunda parte del siglo XX y los pobladores regresaron sus actividades tradicionales de caza y pesca. (Torres y Yépez, 1999: 143)

La parroquia Bolívar del cantón Muisne tenía un par de familias habitantes ancestrales, la población empezó a llegar hace unos 80 años, afroecuatorianos del norte de Esmeraldas y población manabita se asentó en las riveras del estuario y asumió a Bolívar, a su estuario y a sus mangles como territorio propio (Torres, entrevista, 2012).

### **OCAME, FUNDECOL, C –Condem**

A finales de la década de 1970 llegó al Cantón Muisne, de la provincia de Esmeraldas, la influencia de la teología de la liberación, y de la educación popular. Expulsados de Chile, después de la caída de Salvador Allende, dos sacerdotes italianos, Julián Balloto y Graziano Mason, son acogidos por la Diócesis de Esmeraldas y enviados a ser párrocos del cantón Muisne. Influenciados por la teología de la liberación, los sacerdotes entraron en rápido contacto con Monseñor Leonidas Proaño. Siguiendo el proceso organizativo de Chimborazo los párrocos de Muisne organizaron escuelas de formación en el cantón, esta es la antesala de la Organización Campesina de Muisne, Esmeraldas -OCAME- que nació en 1978. (Fajardo y Torres, 2004: 135 y Góngora, entrevista, 2012.)

La OCAME se embandera de la lucha por el acaparamiento de tierras por parte de terratenientes y el desplazamiento de los campesinos de sus fincas. En Muisne los muchachos de colegio, formados por los párrocos, constituyen grupos llamados "Juventud Católica". A finales de los años 80 empiezan a aparecer las primeras piscinas camaroneras, los grupos juveniles católicos se reúnen y en 1991 organizan la Fundación de Defensa Ecológica –FUNDECOL–. Si bien FUNDECOL nace como una fundación, su estructura es más bien organizativa. En esos años llega a Muisne una pareja ambientalista alemana - ecuatoriana y junto con Hernán Cotera, que ya tenía experiencia organizativa en el norte de Esmeraldas, trabajan para incorporar en los procesos de formación impulsados desde la iglesia, una conciencia ambiental (Fajardo y Torres, 2004). La OCAME y FUNDECOL junto con la iglesia movilizan al cantón Muisne en torno a temas como la defensa de la tierra y del territorio. Años más tarde, en 1998, se formaría la Corporación Coordinadora Nacional para la Defensa del Ecosistema Manglar –C-CONDEM–, que aglutina a las organizaciones de la costa que se formaron para defender el manglar.

La C-CONDEM nace y agrupa a organizaciones de base, frentes, federaciones y uniones de pueblos ancestrales del ecosistema manglar y Ong's que trabajan por la defensa, conservación y recuperación del ecosistema. Junto con FUNDECOL sus activistas decidieron apostar por cambios en la política pública, es así que lograron detener las adjudicaciones a la industria camaronera que se dieron en los gobiernos de Jamil Mahuad (1998) y Gustavo Noboa (2000 -2003), a través de las leyes Trole I, II y III. Lograron también, la declaratoria del manglar como bosque protector, patrimonio forestal del Estado, ecosistema frágil y bien nacional de uso público. Consiguieron que el Estado cese de dar concesiones a la industria camaronera y estuvieron presentes en los debates de la asamblea constituyente para impulsar la declaratoria de los derechos de la naturaleza (C-CONDEM, 2011).

La C-CONDEM, al contrario de otras organizaciones, se ha caracterizado por la activa participación de mujeres, la defensa del manglar es también la defensa del medio de vida de mujeres concheras y recolectoras. En el 2011 asumió la presidencia de la organización María Dolores Vera y actualmente el Consejo de Dirección cuenta con doce mujeres de entre veinte integrantes. “En la organización son cientos de mujeres cangrejas, concheras, patemuleras, ostioneras, pescadoras. Son doce en el Consejo de Dirección por una decisión de la organización de que sea la participación igualitaria” (Torres, entrevista, 2012).

### **Organización Virgen de las Lajas de Bolívar de Muisne**

Un día nos despertamos y era como un mal sueño, como una pesadilla... Unos con máquinas, otros con machetes, todos destruyendo los bosques de mangle; luego, el fuego terminaba de acabar con toditito. Grandes letreros se colocaban “Propiedad privada. No pase” y unas calaveras aparecían, también pintadas en los letreros. Luego, ya guardias armados y con perros impedían el paso a las mujeres recolectoras de concha hacia los pocos espacios de manglar que sobrevivían. Los guardias las insultaban, las perseguían con perros y amenazaban de muerte. (Tasiana, conchera de Muisne, 50 años) (C-Condem, 2010: 9)

Este dramático testimonio de despojo y violencia da cuenta de la gravedad de la entrada de la industria camaronera, los medios de vida se van y no solo eso, sino que la vida misma de mujeres concheras, cangrejas, patemuleras corría peligro. El neoliberalismo impulsaría la industria camaronera en detrimento de los derechos de los pueblos asentados en las riveras.

Para 1993 la industria camaronera empezó a ocupar el territorio que hasta poco antes había sido el mangle donde las mujeres salían a conchar. Las mujeres fueron las primeras en darse cuenta de lo que estaba sucediendo y en sufrir las consecuencias de la industria, como señala el testimonio, con perros y guardias armados se les impedía el paso; para ese entonces ya existía FUNDECOL y ellas rápidamente se integraron a la organización. Luego, como una estrategia de defensa local, se fueron armando organizaciones de concheras en las parroquias y comunidades.

Pueblos como Muisne, Bolívar, Jama, han vivido de la pesca artesanal, de la recolección de ramas de los mangles y su transformación en carbón y de la recolección de conchas, churos, tasqueros, cangrejos, etc. Esta actividad de recolección ha estado en manos de las mujeres (C-CONDEM 2010). El siguiente testimonio da cuenta que con la actividad de recolección una familia podía vivir:

Con la recolección de la concha, mi madre parió y crió diez hijas. Todas estudiamos hasta el colegio y nunca faltó en la casa. No con lujos, pero había de todo a la hora de comer: guariche, tasquero, mapara, animal de monte, gallina de campo, concha, almeja, mejillón, pescado. El plátano hasta abundaba. En esos años había, porque todos tenían sus pequeñas finquitas. Se cultivaba en los patios de las casas todo lo que es hierbitas: la chillangua, orégano grande, orégano chiquito, chirarán, cebollita, *menta 'e palo*. Se comía la *pepa 'e pan*, la chonta, la chontilla, de todo abundaba. Ahora, una familia “conchera” vive bien pobremente, las camaroneras ocupan los manglares y las tierras que eran de nuestros abuelos: muchas fincas se perdieron (Santa) (C-CONDEM, 2010: 12).

En una reunión social entre pescadores de Muisne se cuenta que había tal cantidad de cangrejos, que no se necesitaba recogerlos, ellos solos subían a la olla y el trabajo estaba en echar agua, ponerle tapa y cocinar (Nazareno, Góngora, entrevista, 2012), esta imagen de abundancia simboliza un pasado que en temas del ecosistema manglar fue mejor. Dicen las mujeres entrevistadas que tradicionalmente ser conchera era un trabajo mal visto, poco reconocido, quien no tenía nada iba a conchar, las mujeres eran violentadas, sufrían mucha discriminación por su actividad de recolectoras (Balloto, entrevista, 2012). Las mujeres a partir del trabajo de la iglesia y de la OCAME también inician su trabajo organizativo, los jóvenes de Muisne visitan Bolívar y les cuentan lo que sucede con el manglar, en realidad ella sabían lo que estaba pasando, desde la primera visita ellas empezaron a organizarse para la defensa de su territorio, nace así la Asociación de mujeres recolectoras del manglar Virgen de las Lajas en Bolívar, Esmeraldas. Articuladas a FUNDECOL y a la C-CODEM

consiguen dignificar su trabajo de concheras (Torres, entrevista, 2011). Logran así el reconocimiento de su actividad como trabajo productivo, aporte de la soberanía alimentaria, a la identidad cultural y la conservación del ecosistema (Torres, entrevista, 2011). Los versos escritos por Rosa Castillo muestran ese trayecto organizativo de las mujeres y el reconocimiento a su actividad como concheras:

Conchas se cogía por kilos, concha se cogía por kilos  
y cangrejos por montón, pa' venderlos a toditos no faltaba comprador.  
Con orgullo lo vendemos porque lo dejó el Señor.  
Aquí me pongo a pensar, aquí me pongo a pensar  
con todas mis compañeras  
no lloro de sentimiento porque nos hayan talado.  
La esperanza de nosotros es que están todos demandados.  
Poniendo a Dios por delante, poniendo a Dios por delante  
y también a FUNDECOL  
ya por aguas, ya por sol no dejan de caminar  
a pedirle a estos señores que ya dejen de talar.  
Las bandas ya van y vienen, las bandas andan  
y vienen como las olas del mar.

Les pido compañeras no dejemos de luchar  
para que estos señores nos devuelvan el manglar.  
El que ayuda a destruir, el que ayuda a destruir  
ese no tiene perdón.  
Se va en contra de sus hijos, también en contra de Dios.  
Porque ellos bien conocen que esa es nuestra manutención  
¡Arriba las concheras! (Castillo, 2011, recogido por C-Condem, 2011: 31)

## **Muisne y Bolívar**

Muisne está en la raya (como dicen sus pobladores), es decir es un cantón fronterizo entre Esmeraldas y Manabí. Se trata de una zona ribereña con ríos y estuarios, bosques de mangle y desde hace varios años con piscinas camaroneras. De este cantón sale mucha de la producción camaronera para la exportación. La industria camaronera quema el mangle y en su lugar pone piscinas donde crece el camarón, según datos de la C-CONDEM el 70% de los mangles ya han desaparecido. La población de Muisne se dedica en su mayoría a la pesca y la recolección, tienen pequeñas huertas que abastecen su autoconsumo de alimentos, la industria camaronera no ofrece muchos puestos de trabajo. El cantón Muisne no posee agua potable (C-CONDEM 2011). Como lo denuncia Linver Nazareno, el decimero del pueblo, en estos versos a propósito del carnaval:

Estamos en Carnaval  
a bañarse compañeros

a bañarse en aguacero  
que no hay agua para echar.

Esta fiesta de mojar  
desata la algarabía  
con agua caliente o fría  
la gente sale a bañar

como no hay agua potable  
nuestra isla es menos bella  
porque les toca mojarse  
con agüita de botella

el cambio que han ofrecido  
en campañas es normal  
políticos ambiciosos  
griten viva el carnaval

con esta ya me despido  
con esta ya me despido  
a la voz del carnaval  
a la voz del carnaval (Nazareno, 2012)

El Estado, los gobiernos locales no han logrado resolver problemas con los servicios básicos del Cantón. Agua, alcantarillado, salud, vivienda siguen siendo requerimientos de la población. Todas las mañanas llegan al embarcadero de Muisne barcas llenas de canecas con agua, que se vende para la comida, para beber. El agua para lavar ropa o bañarse se consigue comprando a quienes tienen pozos.

En Bolívar la población es mestiza y afroecuatoriana, la población afroecuatoriana proviene del Norte de Esmeraldas, la mestiza de la provincia de Manabí.

	Total	Hombres	Mujeres
Muisne	28.474	15.344	13.130
Bolívar	766	400	366

INEC, censo 2010

Los datos sobre educación del último censo de población y vivienda señalan las brechas entre hombres y mujeres en Bolívar. Si bien las mujeres han logrado acceder a centros de alfabetización, 250 hombres tienen educación primaria frente a 193 mujeres. Algo parecido ocurre con la educación secundaria 73 hombres acceden a ella, mientras que solo 56 mujeres pueden hacerlo (INEC; censo 2010). El tema de la violencia de género está presente

también en Esmeraldas, cerca del 60% de mujeres dicen haber sufrido violencia de género (INEC, encuesta 2011). Las cifras muestran que no solo el territorio está amenazado, sino que temas relativos a la igualdad entre hombres y mujeres son desafíos en Bolívar y en Esmeraldas.

A diferencia de Apahua, en Muisne y en Bolívar no está presente el fenómeno migratorio, la población masculina supera un tanto a la femenina. Las mujeres sin embargo son el motor de la defensa del ecosistema manglar y lo han hecho organizadas como se narra a continuación.

### **Las Organizaciones de mujeres indígenas, campesinas y afroecuatorianas**

Las organizaciones que encabezan los movimientos afrodescendientes e indígenas son a menudo dirigidas por hombres, lo que citan la necesidad de solidaridad como motivo de subordinar a las mujeres dentro del movimiento. Sin embargo, cada vez son más las mujeres en las comunidades afrodescendientes e indígenas que alzan su voz, y a veces forman sus propias organizaciones. Desean una voz mayor en estos movimientos, y quisieran encarar intereses específicos de las mujeres tal como el abuso doméstico y la salud reproductiva. Han sido estimuladas por el crecimiento del movimiento feminista en América Latina, pero han considerado que el movimiento encabezado por mujeres blancas soslaya sus intereses específicos (Safa, 2008: 69).

Tal y como señala Helen Safa un mayor número de mujeres indígenas, afroecuatorianas y mestizas han optado por armar organizaciones propias. Las mujeres urbanas han tenido una ruta marcada por los derechos, las mujeres indígenas y afroecuatorianas han tenido caminos distintos que en algunos momentos han confluido con los andares de las urbanas.

Con Monseñor Leonidas Proaño se formaron varias organizaciones de segundo grado, de grupos de jóvenes, de catequistas. A finales de 1976 llegó el Fondo de Desarrollo Rural Marginado –FODERUMA– y los grupos de catequistas trabajaron fortaleciendo las líneas de crédito del programa. Si bien las mujeres indígenas no tenían mucha conciencia de sus derechos, ya había organizaciones construidas a partir de proyectos de desarrollo; en la década de 1980 se montaron pequeñas panaderías, con préstamos de FODERUMA se compraron máquinas de coser, se hicieron talleres de capacitación en pan, flores, costura. “mi mamá tenía una máquina de coser que consiguió a través del Fondo y con otras mujeres, hacía enaguas con la tela de los costales de harina, yo usaba esas enaguas”

(Andrade, entrevista, 2012). Las mujeres amazónicas hacían artesanías. Desde perspectivas desarrollistas el fondo intentaba que la modernidad llegue hasta los indios.

...llevar a los indios a la modernidad. Desde la Misión Andina, en los años sesenta, hasta el fondo FODERUMA del Banco Central del Ecuador, en los años setenta y mediados de los ochenta, la visión asistencialista de las nuevas elites, entendían a lo indio como un problema a superar desde la acción directa del Estado, sin que cuente, obviamente, el criterio y la opinión de los principales involucrados. (Dávalos, 2002: 4)

Como señala Pablo Dávalos tanto la Misión Andina, como FODERUMA, tenían el cometido de desarrollar a quienes estaban menos desarrollados, como los pueblos y las nacionalidades indígenas, y dentro de este grupo las mujeres, tal desarrollo se conseguiría con proyectos de costura para las mujeres, como contó María Andrade. La visión de lo indígena como atrasado estuvo presente en el Estado en las décadas de 1960 y 1970. La CONAIE se crea en 1986 y en 1988 se creó la dirigencia de la mujer y la familia, por influencia del movimiento de mujeres, no sólo en la CONAIE sino en todas las organizaciones que la conformaron.

Junto con la creación de la Confederación se empezó un proceso de organización de secretarías de la mujer a nivel local, regional y nacional. En este marco se llevó a cabo una primera reunión de las mujeres de la CONAIE quienes deciden crear la Dirigencia de la Mujer, con el propósito de convocar a las mujeres de las comunidades e involucrarlas en sus procesos organizativos (Prieto y otras, 2005:179).

Las secretarías de la mujer al interior de la organización, nacieron relativamente pronto, María Andrade fue la segunda dirigente de la mujer de la CONAIE, como ella relata:

En el 88 se creó la dirigencia de la mujer y la familia y ahí es cuando nombraron a una compañera Rosa Cabrera que es del pueblo Kitu Kara, ella no pudo cumplir porque su esposo no le dejada y convocaron a una asamblea, en esa asamblea me nombraron a mi dirigente, yo era muy joven. Yo tenía 21 años, me nombraron dirigente de la mujer, no sabía qué hacer. Entonces contestaba el teléfono, hacia las cosas logísticas de la CONAIE (Andrade, entrevista, 2012).

Aunque al principio las actividades de la dirigencia de la mujer se enfocaban en roles *femeninos* como las actividades de secretaría, a los pocos meses María Andrade organizó lo que sería la primera asamblea de mujeres de la CONAIE, en ese momento las dirigencias de la mujer no tenían demandas específicas de género sino de respeto a los pueblos indígenas. El eslogan de la CONAIE era tierra, educación y libertad y las mujeres apoyaban esa consigna. Si bien existían contactos con las organizaciones urbanas de mujeres, estos

eran relativamente débiles. Por un lado los temas abordados desde las urbanas no convocaban a las rurales y por otro estas últimas tenían dificultades de participar en esos espacios por el impedimento de los hombres:

Justo en esa época había ya organizaciones feministas urbanas, había ya las mujeres por la democracia, ya le conocía a la María Cuvi, a la Roció Rosero. Ellas invitaban a la dirigencia de la mujer de la CONAIE y yo me iba a esos eventos pero no entendía nada, eran temas académicos de las mujeres urbanas. Nostras teníamos restricciones de participar porque los dirigentes hombres decían que nos vamos a contaminar con el feminismo, que nosotras las mujeres indígenas tenemos otra realidad y que del género no tenemos que saber nada y que nuestras demandas son otras (Andrade, entrevista, 2012).

Este testimonio de María Andrade alude a las dificultades para las mujeres indígenas de insertarse en el movimiento urbano feminista, “no entendía nada, eran temas académicos”, las urbanas al parecer tenían un discurso lejano de las mujeres indígenas. Por otro lado, las dificultades de participar para las mujeres indígenas eran mayores. Ellas tenían restricciones de sus compañeros hombres y el feminismo estaba estigmatizado por ellos, seguramente temían perder sus privilegios. El movimiento urbano de mujeres era una amenaza para los hombres. Lo que unía a las mujeres de campo con las mujeres urbanas era la lucha por las políticas neoliberales. En el levantamiento del 1990 algunas organizaciones feministas apoyaron y fueron solidarias con víveres, vituallas (Andrade, entrevista, 2012).

Señala Prieto (2005) que la educación sería fundamental en la construcción de liderazgos femeninos. Estos liderazgos también resultan fundamentales a la hora de armar organizaciones propias. Tal y como lo demuestran las cifras<sup>3</sup> las mujeres indígenas han sido excluidas del sistema educativo formal, la posibilidad de formación abre espacios para que ellas alcancen liderazgos y representación pública. Los programas de alfabetización a principios de los años 90 también se organizaron para las mujeres especialmente jóvenes.

La relevancia adquirida por los procesos educativos está también articulada a un contexto político moldeado por los movimientos indígenas. Esta presencia pública y política ha abierto nuevos espacios y ha posibilitado la actuación de hombres y mujeres indígenas en círculos públicos, académicos y políticos antes no ocupados por ellos y ellas (Prieto y otras, 2005:171-172).

---

<sup>3</sup> Ver Larrea Carlos, coordinador (2007) Pueblos Indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador. Quito: Abya Yala, Universidad Andina. Capítulo 3, escolaridad página 59 y capítulo 5 escolaridad por género página 88.



Una de las fortalezas para las organizaciones de mujeres fue la creación de la Escuela Dolores Cacuango en 1996, desde ahí hasta acá muchas mujeres han podido formarse, educarse, hay ya disputa de liderazgo de las mujeres que quieren acceder a gobiernos locales y cargos dirigenciales (Andrade, entrevista, 2012).

En 1995 y 1996 con el surgimiento de Pachakutik y con la ley de cuotas se favoreció la participación de las mujeres indígenas, quienes discutían en el movimiento temas como democracia y participación (Andrade, entrevista, 2012).

A todas las mujeres que hemos luchado, por una sociedad y por una autonomía soberana propia por haber sido valientes de haber conseguido nuestra libertad, libertad de expresar, de participar, de tomar decisiones en cualquier ámbito, desde nuestros hogares, en la comunidad, organización, dentro de la constitución, y en los derechos colectivos, nosotras hemos dado un paso, una mirada a nuestro proyecto político, donde hemos sembrado nuestros pensamientos por la Educación Bilingüe, salud, soberanía, nuestra autonomía como mujer y del país. Tenemos que dar una vuelta grande por las quebradas, espinos, peñas esa es nuestra organización en las buenas y en las malas (Concepción Laguna, Dirigente de la Mujer Ecuatorunari, ICCI, 2005).

Este es el discurso que pronunció la Dirigenta de Género de la Ecuatorunari en el 2005 en el acto de graduación de las estudiantes, el discurso muestra que están presentes demandas; propias de las mujeres como autonomía, libertad, participación, toma de decisiones. La dirigente sin embargo, adscribe inmediatamente a la unidad de las mujeres dentro del Movimiento Indígena, de los derechos colectivos y de la agenda central de la Ecuatorunari. Continúa Concepción Laguna:

...Nosotras como mujeres hemos hecho sacrificios y hemos tenido barreras desde nuestros hogares para venir a la escuela y formarnos para llevar una semilla a la casa, para compartir nuestros conocimientos a las comunidades, pese a que para las compañeras es duro abrir las puertas para expresarnos en las asambleas, en las reuniones, pero tenemos que estar convencidas de que sí podemos y tenemos valor. Toda nuestra lucha ha sido a manos limpias, como dijo Dolores Cacuango “El poncho tejido, la quinua regada, la paja del páramo seguirá retoñando” (ICCI, 2005).

Señala en el discurso las dificultades que enfrentan las mujeres para acceder a la formación y a la participación y los aportes tan significativos de la Escuela Dolores Cacuango para propiciar mayores espacios para ellas. La formación sin duda ha posibilitado mayor fortaleza en las mujeres que se ha visto revertida en sus organizaciones (mixtas y de mujeres).

En 1994 surgen organizaciones vinculadas al tema ambiental, el tema se refuerza en la Asamblea Constituyente de 1998. Ya existen vínculos entre la CONAIE y otras organizaciones de carácter más ambientalista y territorial como la C- Condem. En el año 2003 se forma en la CONAIE la CONMIE y este sería un paso importante de interlocución entre las mujeres al interior del movimiento indígena pero también con el movimiento de mujeres de carácter más urbano y con el Estado

Un grupo de mujeres militantes del movimiento indígena e interesadas en tener mayor autonomía y poder, plantea unificar las secretarías de la mujer de cinco organizaciones mixtas para crear la CONMIE, manteniendo sus nexos con las estructuras madres... Han tendido puentes con los movimientos de mujeres, pero especialmente con la oficina estatal encargada de las políticas de bienestar de las mujeres, el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) (Prieto y otras, 2005: 181).

En la actualidad las mujeres ya tienen planes de vida, agendas propias y posicionan sus demandas en sus organizaciones mixtas, colocan temas como la no - violencia. En la cumbre de mujeres indígenas Abya Yala realizada en el Puno el año 2009, las mujeres cuestionaron el machismo y plantearon la multidimensionalidad de la violencia: económica, política, la discriminación, la violencia ambiental.

Las mujeres indígenas han ido creando espacios de participación femenina desde los ámbitos comunales hacia otros de mayor relevancia nacional o internacional. Para ello no sólo se han valido de los avances y logros del movimiento indígena, sino también del movimiento de mujeres que ha propiciado una mayor participación y liderazgo femenino en todas las esferas. Por otra parte, la visibilización en sus propias organizaciones redundan en nuevas formas de concebir los liderazgos, y un elemento no menos importante es que son una forma de espejo para las nuevas generaciones de jóvenes indígenas (Prieto y otras 2005:177).

A finales de los 90 e inicios del 2000, el PRODEPINE auspició el apareamiento de cajas de ahorro para grupos de mujeres, por otro lado el CODENPE también impulsó proyectos productivos para mujeres en muchas regiones del país. Hay ahora una infinidad de organizaciones de mujeres, de distintas tendencias, niveles, intereses, agendas aunque les une el tema rural y el tema agrario. Y como señala Mercedes Prieto, “las agendas de las mujeres mantienen un difícil equilibrio entre sus intereses y aquellos del pueblo, dinámica que ayuda a explicar su desencuentro con los movimientos de mujeres” (Prieto y otras, 2005:187).

Además de organizaciones indígenas hay también organizaciones de las mujeres afroecuatorianas.

El primer antecedente importante en el proceso organizativo de las mujeres negras del Ecuador a nivel nacional tiene lugar en febrero de 1995, cuando en la Provincia de Esmeraldas se efectúa el “Primer Encuentro Nacional Mujer Negra, Identidad y Derechos Humanos en las Comunidades Afroecuatorianas”, que reúne a representantes de más de 30 organizaciones de Esmeraldas, Guayas, Carchi, Imbabura y Pichincha. (CONAMUNE, 2012)

De este encuentro nacerá años más tarde, en 1999, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras –CONAMUNE–. Las mujeres negras incorporan en su agenda las intersecciones entre género y etnia, señalan la existencia de una explotación étnica, económica, brechas en educación, trabajo y de género

Históricamente, la mujer negra era incorporada al trabajo de explotación en labores agrícolas o en tareas domésticas, dónde era considerada instrumento de trabajo. En la actualidad, la situación no ha cambiado mucho, las afroecuatorianas del sector rural y urbano marginal registran los peores indicadores socio-económicos del Ecuador, más de un tercio son jefas de hogar y se integran en los sectores económicos más desprotegidos y peor remunerados. En su mayoría, las mujeres negras han tenido escasa instrucción académica, e incluso, existe un cierto índice de analfabetismo.

Ellas han recurrido a la organización como fórmula para lograr mayor justicia, reconocimiento, participación y equidad. Su organización tiene como agenda central a los sistemas de dominación: género, etnia y clase. Una de las actividades principales del CONAMUNE es la instalación de casas de acogida para mujeres víctimas de violencia.

En este contexto, las mujeres afroecuatorianas se han posesionado en la búsqueda de estrategias para solucionar problemas y necesidades y han elegido el camino de la organización como un escudo de lucha por la libertad y por el reconocimiento de sus derechos (CONAMUNE, 2012)

Los temas como la no violencia, acceso al territorio, el derecho al agua, la discriminación, unen a las mujeres indígenas con las mujeres afroecuatorianas.

Las mujeres en sus organizaciones han ligado intereses estratégicos con intereses prácticos.

En la actualidad la CONAMUNE cuenta con seis “Casas de la Mujer Negra” que representan espacios de encuentro y puntos de referencia para todas las mujeres afiliadas. Las Casas brindan servicios de coordinación, acogida, atención legal y psicológica, además de desarrollar la función de

documentación y la elaboración de proyectos de desarrollo social, político y económico (CONAMUNE, 2012).

En el caso de las mujeres indígenas las compañeras que tienen su proyecto de cuyes, de huertos o mujeres pescadoras tienen sus ingresos propios y eso les permite ir a las reuniones y negociar participación organizativa con sus maridos (Andrade, entrevista, 2012).

La lucha por la tierra fue el motor de las organizaciones indígenas y campesinas en el país. La influencia de la teología de la liberación y del trabajo de Monseñor Leónidas Proaño propició el apareamiento de múltiples organizaciones tanto en Cotopaxi como en Esmeraldas.

En la zona andina, luego de las reformas agrarias las reivindicaciones étnicas serían fundamentales, en Muisne la reivindicación del territorio manglar sería fundamental para lograr la formación de la organización de mujeres Virgen de las Lajas de Bolívar. Tanto en Virgen de las Lajas como en la Pakarimuy de Pilaló, la agenda de género aparece de manera temprana. En Apahua la no violencia y en Bolívar el reconocimiento de las concheras les movilizan desde sus inicios.

Las mujeres rurales han atravesado sus caminos propios aunque han contado con la influencia del movimiento feminista urbano.

En los siguientes capítulos las mujeres de Bolívar y Apahua contarán su propia historia al interior de sus comunidades, organizaciones y casas.

### **CAPÍTULO 3 MUJERES DE BOLÍVAR: ABSOLUTAS, PERSUADIDAS Y ARBITRARIAS**

Este capítulo recoge las voces de cinco mujeres que viven en la Parroquia de Bolívar, del Cantón Muisne, Provincia de Esmeraldas. Ellas, además de haber pasado la mayor parte de su vida en esta isla, forman parte de la Asociación de Mujeres Virgen de las Lajas.

El capítulo hace un breve recorrido por el espacio habitado, por las vidas de ellas, por la organización de la que forman parte e intenta responder a una pregunta central ¿cambió la vida cotidiana de las mujeres de Bolívar que pertenecen a la Asociación? De esta pregunta se desprende una reflexión sobre aquello nombrado como público y cómo privado y que es un eje importante que los estudios de género han abordado al afirmar que esa división es una construcción social y cultural que no tiene correspondencia con la realidad.

#### **La llegada**

Desde la isla de Muisne se puede llegar por el mar a Bolívar. Sin embargo, este viaje es complicado porque se atraviesan dos desembocaduras de ríos, se hacen olas fuertes y la lancha tiene que subir por esas olas. La vía terrestre es un poco más larga pero segura, se sigue por la carretera que va hacia Manabí. Hay que llegar a una “y”, se toma por la vía que lleva a Mompiche (conocida por los grandes hoteles). Como a una hora de camino se llega a la entrada hacia Bolívar. Una camioneta hace el recorrido de quince minutos desde la carretera hacia la comunidad. No siempre fue así, la carretera asfaltada es relativamente reciente, construida para facilitar el transporte de la industria camaronera. Antes, los pobladores de Bolívar hacían una travesía un tanto peligrosa. Entrar y salir de Bolívar no era tan sencillo, como cuenta Santa Cagua.

De antes no había carro pues, la carretera que andamos ahorita tiene doce años. La entrada de aquí acá (desde el carretero asfaltado hasta Bolívar) unos cinco años, antes andábamos aquí en puro barco. Y la entrada de Bolívar era allá, por el lado de allá, del bajo, entrábamos allá, eso era hondo. Entrábamos veníamos por la boca desde Muisne. Es un cruce, aquí una hora ¿verdad? Antes caminábamos a pie. Desde Muisne por la playa, está cerca. Sino que esa boca... es bravía. Hay veces da terror. Dos bocas hay, dos hondas. La de Las Manchas y la de aquí Portete, Bolívar (Santa Cagua, entrevista, 2012).

El camino de tierra hasta llegar a la comunidad tiene subidas, curvas y bajadas, a los lados de la carretera hay fincas muy verdes y una donde todo está talado “el dueño debe ser manaba” dicen mis acompañantes, “los manabas botan todo el bosque, son bien destructores, seguro que es para sembrar palma” (L.G, 2012). Estos primeros datos dan muestras de una conflictividad en torno a la biodiversidad, la conservación versus la producción para el agronegocio. A medida que nos acercamos a Bolívar este conflicto se hace más evidente, hacia los lados de la carretera varias piscinas camaroneras componen el paisaje, muchas en producción, y otras abandonadas “hay que venir a sembrar mangle en esas piscinas” comentan las personas de la Coordinadora Nacional para la Defensa del Ecosistema Manglar —C-CCONDEM— que viajan conmigo.

### **Las imágenes de la comunidad**

La primera imagen son franjas de colores, verde, celeste y gris. Está el verde del mangle, las copas de los árboles, las enormes raíces que tapan el suelo pantanoso donde estos árboles decidieron crecer. Junto al mangle, la entrada del mar que forma el estuario de Bolívar es más bien celeste. Al otro lado del brazo de mar se ven las casas asentadas sobre el gris de la arena, y en la orilla dos canoas, la una cruza inmediatamente cuando nos ve llegar, a remo don "Pe" nos lleva al otro lado. El centro poblado de Bolívar es pequeño, son dos calles, la una cubierta de césped y la otra es de tierra, a los lados de la calle principal están las casas, unas de madera, otras de cemento, pero todas elevadas del suelo porque cuando hay aguaje el agua del estuario invade el lugar. Las casas tienen las puertas abiertas, se puede ver la actividad de las familias: Santa Cagua escribe en un cuaderno de cuatro líneas la plana de frases que aprende a escribir, María Cagua, su vecina y sobrina, está en la cocina, sus hijos ven la televisión en el espacio que hace de sala (sin muebles, un par de sillas plásticas donde los adolescentes están sentados, una mesa y el televisor).

La puerta de la casa de Rosa Castillo está abierta también, se suben las gradas y Rosa está sentada cerca de la puerta para mirar hacia afuera. A la casa de Gladys, hija de Rosa, se puede entrar sin inconveniente, primero se pasa por un espacio semicerrado que en las noches del fin de semana se convierte en bar y salsoteca, luego al patio donde ella, Gladys, lava. Andrea, hija de Gladys y nieta de Rosa, hace jugo de naranja y con varias vecinas entramos a su casa a saludarla y a conversar. Las mujeres tienen celulares sin

embargo no tienen anotado los números de teléfono de sus vecinas, ¿para qué?, si todas saben que Andrea salió el día anterior hacia Esmeraldas, que en la tarde regresa, ¿para qué?, si basta con pasar por casa de Rosa, subir las cuatro escaleras y entrar a saludarla. Casas abiertas. La vida cotidiana puede ser vista tan solo con caminar por la calle. Se sabe quien está tomando cerveza, quienes discuten, quienes lavan la ropa o cocinan.

Las casas son amplias, las familias numerosas, las salas están constituidas por sillas plásticas. En los dormitorios las camas están cubiertas por toldos. Los utensilios de cocina son casi todo el mobiliario de las viviendas, salvo la casa de Andrea que tiene un juego de sala y de comedor, el resto más bien tiene una decoración sencilla. Cada casa tiene un patio grande donde las mujeres tienen su huerta, frutas, legumbres, plantas ornamentales, el patio les provee varios alimentos.

La dicotomía público - privado se difumina en el espacio de la comunidad. En Bolívar tal dicotomía no aparece de forma evidente. Efectivamente, hay mujeres ocupándose de las labores de la casa pero también ocupan el espacio comunitario, las calles, las bancas del pueblo, las puertas abiertas para que esa vida privada sea vista. Ellas, las mujeres, caminan por Bolívar, pero cuentan historias pasadas donde transitaban siendo arrastradas por maridos celosos, a vista y paciencia de los vecinos. Lo privado y lo público es ambiguo en la comunidad, estas esferas se encuentran, no caminan en paralelo, la calle principal es calle y ventana interior, las puertas abiertas dejan que la vida “privada” se asome, pueda ser aguitada. Entramos a las casas, sin tener que golpear ninguna puerta, podemos pasar, charlar y cantar también.

En las dos calles y en casas regadas a lo ancho de la tierra que los brazos de mar dejan, viven las familias de Bolívar. Sobre el número de familias nos dicen:

Trajeron unos saquillos de comida los de Gestión de Riesgos para darle a la gente, entonces estuvimos ahí y controlamos las familias y a ciento cuarenta y seis familias se les entregó la ración y quedaron como diez familias que faltaban, que quiere decir, que hay ciento cincuenta y seis familias (María Cagua, entrevista, 2012).

María Cagua es la presidenta actual de la Asociación Virgen de las Lajas, la institución del Estado se apoyó en la Asociación para la repartición de los saquillos de comida, ellas son quienes tienen la legitimidad para encargarse de esta delicada tarea, que a cada familia le llegue su ración.

María y Santa explican que Bolívar está constituida por familias provenientes de Manabí y del norte de Esmeraldas, si bien hay influencia manabita, las costumbres son esmeraldeñas, esto se evidencia luego de un pequeño debate sobre la comida: “Bueno sinceramente el encocado es algo típico en el esmeraldeño, yo no sé hacer viche que es manaba, aquí se come lo esmeraldeño, comemos el encocado, comemos el tapao, comemos de todo” (María Cagua, entrevista, 2012), luego Santa reitera “las costumbres que se manejan aquí son esmeraldeñas” (Santa Cagua, entrevista, 2012). Las familias llegaron en busca de tierras para el cultivo, con la ventaja de que en Bolívar también se podía recolectar los frutos del manglar y los hombres dedicarse a la pesca. Rosa Castillo dice que casi no queda nada de Bolívar, que el mar ha ido ganado a la tierra. El centro de Bolívar tiene unos 80 años, la comunidad tuvo que moverse luego de un terremoto.

Esto (el centro poblado) va cambiando por la boca, el mar se va moviendo... El antiguo Bolívar, yo ya no me acuerdo, sino que nos cuenta mi papá, mi mamá también que es la más vieja, que ellos ya empezaron a cambiar de aquí porque vino un terremoto que afectó esta zona, entonces la tierra se puso así como gelatina, blandita. Se movió, se fueron las casas al suelo. Dicen que los palmares se iban, se sepultaban, entonces ellos fueron buscando la parte más adentro, la parte más firme (María Cagua, entrevista, 2012).

De estas familias, de este pueblo que se mueve, de esta tierra rodeada de brazos de mar son María y Santa Cagua, Rosa Castillo, Gladys Cortez y Andrea. Todas ellas forman parte de la Asociación Virgen de las Lajas.

### **Situadas y encarnadas: las vidas de María, Santa, Rosa, Gladys y Andrea**

El "pachwork", una tradición en norteamérica, es una cobija cosida entre varias mujeres. Mientras cosen juntas, van contando sus historias de vida. La cobija a veces expresa esas historias. La charla con las mujeres de Bolívar fue casi como coser una cobija. Con los retazos de sus historias y de su memoria fuimos cosiendo las escenas de su mundo y de la organización. Son pedazos de su memoria que se hacen presente en la narración. Aquello que ellas relatan como su vida es, en muchas ocasiones, historias vividas en la organización. Lo público y privado se mezclan en la memoria, no hay diferencia en la narrativa. Desde la memoria, el activismo en las calles de Quito, la derribada de muros de las camaroneras y las historias familiares, de los compromisos y maridos son contadas sin diferencia alguna, son historias personales, son también la historia de la Asociación Virgen



de las Lajas, de la Parroquia de Bolívar, de la C-CONDEM y de FUNDECOL, es la historia de Esmeraldas, de las mujeres. No hay divisiones público privado en esos relatos. La colcha se construye con retazos diversos, mezclados, tanto valor para la memoria tiene el activismo, como la visita de la esposa *derechosa*<sup>4</sup> que recibió María Cagua. La memoria no admite dos esferas y el movimiento feminista así lo ha sostenido (Pateman, 2009).

Escribir unas pocas líneas sobre las vidas de las mujeres es dar cuenta de ellas, de su existencia. Cada una es una vida, con contradicciones, con un mundo subjetivo, cruzadas por un mismo territorio: Bolívar. Bañadas por una misma organización: Virgen de las Lajas. Atravesadas por una construcción social que las coloca frente a una manera de ser mujeres. Distinguir a las mujeres de Bolívar de entre todas las mujeres que habitan el Ecuador es situarlas (Haraway, 1985). Pero además distinguir a cada una de ellas, a María, a Santa, a Gladys, a Andrea, a Rosa, es otorgarles un valor como individuo, situadas y enlazadas, ese reconocimiento individual y colectivo otorga poder (Haraway, 1985 y Fraser 2009). Ese reconocimiento nos remite al sujeto real, aquel del que el feminismo procura dar cuenta. Vidas que son las que van constituyendo cambios estructurales (¿otro mundo posible?) y cambios en las relaciones hombre -mujer en lo cotidiano. Mirar las particularidades permite mirar las conexiones. Vidas que importan por ellas mismas y por las luchas que movilizan (Luna, 2003).

### **Santa Cagua volvió a la escuela**

Santa es del Río Cheve. Su padre fue manabita y su madre colombiana. Llegó a Bolívar cuando tenía un año de nacida, es la quinta de seis hermanos, Santa cuenta que sus dos primeras hermanas, Graciela y Presentación, eran hijas de su madre con otro *compromiso*<sup>5</sup>. Dice Santa que el padre de sus hermanas “era machista pues, se dejaron porque el señor era bravo, él la llevaba al monte a quererla matar, por allá la hacía correr, entonces, ahí mi mami se corrió, ya se vino acá a Esmeraldas y ya buscó otro compromiso ahí en Cheve” (Santa Cagua, entrevista, 2012). La familia vivía de los sembríos “mi papá tenía un cocal, entonces ese coco lo cogía y lo vendía a una lancha”. Santa fue a la escuela de Bunche, pero faltaba mucho, la escuela estaba lejos. Conoció a Elías Bone a los quince años. Cuenta así su historia:

---

<sup>4</sup> *Derechosa* la mujer que tiene derecho sobre el marido, generalmente la primera esposa de un hombre.

<sup>5</sup> Llamam *compromiso* a una relación de pareja más estable, generalmente de unión libre.

Niñita yo dejé mi escuela por casarme. Él era trabajador de mi papi ahí, entonces ahí se enamoró de mí ya, me casé, me hicieron casar. Él tenía unos veinticinco años cuando yo me casé con él, y yo quince. Ya ha tenido mujer él, pero él ya había dejado ya años a esa mujer. De ahí, ya me buscó a mí, nos casamos, me hizo casar mi papá. Matrimoniada yo soy. Sí, ahí ya me botaba a las conchas (Santa Cagua, entrevista, 2012).

El testimonio de Santa revela unas relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Casarse joven era un destino femenino, el padre la obliga a contraer ese matrimonio. Él ya tenía un compromiso anterior. Por otro lado, también deja ver la importancia que tiene para ella haberse casado, cuando expresa “matrimoniada soy” lo hace con cierto orgullo de sí misma. En Bolívar muchas mujeres comparten esposos, son segundos compromisos. Ser matrimoniada es ser derechosa. Como a los 30 años Santa enviudó y para criar a sus hijos tuvo que meterse con más intensidad al mangle a conchar:

Nos poníamos a conchar para criar a los muchachos, después que ya quedé sola ahí es que me dediqué más a conchar, cuando murió ya mi marido ahí fue que trabajé más, yo lloraba porque se me acababa la comida, se me acababa la leña, se me acababa el guineo. Sacaba miles de conchas, llenábamos un saco. Don Homero Patiño, compraba concha y llevaba esas conchas a Manta. Después ya me comprometí con otro señor, ya, el se fue y yo quedé, y ahora estoy con otro (Santa Cagua, entrevista, 2012).

El segundo marido de Santa que se fue “era Fernando Chila, era *marido ajeno*<sup>6</sup>”, con él tuvo dos hijos, “tengo nueve hijos, se me murieron tres”. Santa vive sola en una casa construida por sus hijos, a veces tiene la visita de un señor que le deja algún dinero para la comida. Actualmente está terminando la escuela primaria a través de un programa para personas adultas que impulsa el Ministerio de Educación.

Santa (entrevista, 2012) se acuerda de un amorfino que cantaban las mujeres cuando entraban al manglar “Yo sembré la yerba buena para no sembrar cilantro, amorcito cómo hacemos para no querernos tanto.”

---

<sup>6</sup> Ajeno que le pertenece a otra mujer, generalmente es ajeno si el marido ha tenido otra pareja antes o mantiene dos o más relaciones en paralelo. La primera pareja es la que tiene los privilegios de propiedad, la *derechosa*.



### **María Cagua habla de la libertad**

María tiene 46 años y es “propia bolivareña” dice que su fuerza se la debe a su padre manaba “él (su padre) ha sido bien rústico, por eso somos así aguantones, no nos hacemos tanto problema, porque entre más aburrido, entre más impaciente sea la persona más vieja se pone” (María Cagua, entrevista, 2012). Ella forma parte de una numerosa familia “Mi mamá parió como veintiséis hijos, vivimos trece, todos del mismo padre”. Fue a la escuela y luego al colegio en Chamanga, levantándose a las cuatro de la mañana. Ahora, desde hace dos años, Bolívar tiene colegio y es un logro de la organización.

María vive con "Don Froilán" como ella le dice, él tiene 82 años. Se trata de su segundo compromiso, con él tiene nueve hijos.

Nunca me he casado y no tengo idea de casarme. El juez le casó a mi tía, yo no mi reina, yo casada no. Yo salí de mi casa embarazada y enfrenté en mi casa a mi papá, y le supe decir: “es una etapa de vida que toda persona pasa, que usted también la tuvo, pues señor me va respetando”. Mi papi me castigó. Tenía entre 17 y 18 años. Él era un ajeno también, pero me gustaba, tenía otro compromiso (María Cagua, entrevista, 2012).

María decidió dejar a su primer compromiso porque no quería afectar a la esposa de él. Luego, conoció a Froilán en el cafetal donde ambos trabajaban, en esa época María vivía con su hija y además cuidaba a su madre enferma. Don Froilán la ayudó a mantener a su hija y corrió con algunos gastos que ocasionaba la enfermedad de la madre de María.

Ella es la presidenta de la Asociación Virgen de las Lajas, es una mujer alegre, vital. Su charla viene siempre mezclada con una filosofía de vida que gira en torno a la libertad. El matrimonio para ella implica perder esa libertad. “Mi primer compromiso pasó como,

como romance. Me encantó mucho la libertad y pasó de romance, salí embarazada” (María Cagua, entrevista, 2012).

### **Rosa panadera y poeta**



Rosa está casi ciega, vive en la casa de su hija, muy cerca del brazo de mar. Cuando hay aguaje el agua llega hasta los bajos de la casa, no sirve de mucho el muro que el Municipio construyó hace pocos meses, el agua no se detiene. Rosa tiene 72 años, nació en Bolívar.

Mi papá tenía finca, ganado tenía. Se dedicaba al coco, al caucho, la madera. Y de ahí ya, cuando bajó la tagua, que ya no compraban la tagua, quedó ejerciendo el guineo con el café y el cacao, pero sí se veía plata porque subió, sí había platita. Un racimo de guineo valía veinticinco sucres (Rosa Castillo, entrevista, 2012).

Los recuerdos de Rosa confirman el vínculo que tenía Esmeraldas con el resto del país a través de la producción y venta de tagua, caucho y coco.

La finca era de la madre de Rosa y ocupaba una amplia zona en la que ahora está instalada una camaronera, el padre de Rosa perdió la finca, ella vivió en la casa paterna hasta que nació su primera hija Ruth.

Yo once hijos he tenido pero unos se me murieron, unos los aborté y crié cuatro, entonces ahí ya me quedé. No me casé, yo nomás tuve así. Me uní con un señor, José Cortez, estuve doce años con él. Me separé, muy pegón, muy pegón era. Pero como era un hombre ajeno, para qué voy a decir, el hombre era ajeno (Rosa Castillo, entrevista, 2012).

Afroecuatoriana, mujer y pobre Rosa representa las intersecciones de los ejes de dominación de género, etnia y clase (Scott, 1986 y Millán, 2002). De once hijos que tuvo, apenas cuatro lograron sobrevivir, en un territorio donde el Estado apenas si aparecía. Para mantener a sus hijos Rosa se puso a hacer dulces de guineo, de maní, tamales, muchines y pan. Vivió un tiempo en la ciudad de Esmeraldas, que aparte de Bolívar es el único lugar

que conoce. No se enseñó y volvió a la comunidad. Además de ser panificadora salía a conchar “harta concha había, decían que la *Tunda*<sup>7</sup> las amontonaba” (Rosa Castillo, entrevista, 2012). Tuvo un segundo compromiso que no duró mucho y un tercero que murió hace cuatro años. Ella mantuvo a sus hijos siempre. Cuando se unió a la Asociación Virgen de las Lajas, descubrió que podía escribir canciones sobre los temas que la organización trabajaba. Rosa dice que será parte de la Asociación hasta que muera, que ahí están sus amigas.

### **Gladys Cortez conchera desde los cinco años**

Gladys es hija de Rosa. Tiene 47 años. Fue parte de la Junta Parroquial gracias al trabajo que ha desempeñado en la Asociación.

47 años tengo luchando, trabajando, nosotros veníamos de las conchas, a veces hacíamos dos conchadas y enseguida a vender pan también, mi mami nos hacía vender pan desde muy pequeñas, salíamos de la labor y veníamos vuelta a vender pan. Porque mi mami se separó de mi papá y ya nos trajo a este pueblo. (Gladys Cortez, entrevista, 2012)

Vivió un tiempo en Esmeraldas “unos 11 años tendría cuando ya salí de aquí también a buscarme porque yo ya no quería vender pan, ya estaba tetiando y ya con todo, ya así trabajando, conseguí un trabajo en el hotel” (Gladys Cortez, entrevista, 2012). Luego regresó a Bolívar. Hizo la escuela “entre tumbos y tumbos”. En esos años lo importante era la sobrevivencia y ganar un dinero para la casa ya sea conchando o vendiendo pan, era lo primordial. A los 20 años tuvo a su hija, él, su pareja, logró terminar sus estudios gracias al trabajo de Gladys. “Él me dejó, como a los quince días que él se graduó, me dejó botada”. Conoció a otro hombre con quien tuvo dos hijos, en esa época Gladys trabajaba en una empacadora de camarón, su jornada terminaba a la madrugada, pasaba horas y horas en el cuarto frío. Luego volvió a separarse.

Sí, pero muy borracho, muy borracho, ya llegaba a maltratarme, borracho, a quererme hacer el amor a la brava, a sacarme el interior y a romperme, bebía quince días, no le importaba lo de la casa. Yo me di cuenta que ese señor no me quería, que más vale me utilizaba. Y ya le dije que ya no podíamos hacer vida con él, que haga el favor de desocuparme mi casita (Gladys Cortez, entrevista, 2012).

---

<sup>7</sup> Tunda, es un personaje mitológico de Esmeraldas. Es una mujer que vive en el mangle, que tiene pata de molinillo y el poder de “entundar” a los hombres.

Gladys vive ahora con una nueva pareja varios años menor que ella. En su casa tiene adecuado un espacio para un bar y una salsoteca que atiende los fines de semana. Vive de eso y a veces sale a conchar.

### **Andrea tiene ya su nombramiento como profesora**

Ella tiene tres hijos: uno de 12 años, otro de nueve y el último de ocho. Se quedó embarazada a los quince, cuándo bailaba en un grupo de marimba “me enamoré del marimbero, al son de marimba, ese fue el título que saqué de la marimba”, dice ella, aunque ahora está a punto de obtener una licenciatura de la Universidad Luis Vargas Torres. Cuándo se quedó embarazada su madre le dijo que no le apoyaría más en el estudio. Sin embargo, ella pudo continuar en el colegio y luego en la universidad gracias a su actual pareja, que es bastante mayor que ella y ajeno.

Yo, cuando venía de vacaciones de Esmeraldas y me iba a las conchas, hacía para los pasajes, estaba en la escuela, mi mamá se iba a trabajar. Con una tía me venía las vacaciones y conchaba para mis pasajes. Siempre me acuerdo que mi primera álgebra la compré de una alcancía de las conchas.

Andrea acaba de conseguir el nombramiento de profesora. Tiene 28 años, es hija de Gladys y nieta de Rosa.



### **Conchar era una libertad**

Niños y niñas solían ir a conchar durante las vacaciones para colaborar con los gastos de la entrada a clases. Santa Cagua dice que conchar era bonito, “nos íbamos un poco de mujeres, era una bullazón. Es bonito porque hay veces se habla de todo, pero más eran así, pongamos versos, uno aprendía y conchábamos, cuatro horas” (Santa Cagua,

entrevista, 2012). Era un espacio para que las mujeres juntas hagan amorfinos, ríen, hablen de sus cosas. María Cagua dice que conchar era una libertad “El hombre siempre ha pensado de que él es la posibilidad del mando. Pongamos, si mi mujer trabaja no puedo dominar yo”. Pero cuando una mujer sale a conchar el dice “Pero mi mujer busca una libertad porque ella también pone” (María Cagua, entrevista, 2012).

Conchar otorgaba a las mujeres de Bolívar una libertad en dos sentidos, la primera estaba en la posibilidad de la reunión con otras mujeres, en disfrutar de aquello que es bonito; continuo lésbico en el sentido amplio del que habla Adrienne Rich (1980), la segunda en tener dinero para los gastos de la casa, de los hijos y así no ser tan “dominadas” por los hombres, porque “ella también pone”, gozar de autonomía económica implicaba alcanzar mayor autonomía en otros ámbitos. Sin embargo, esta libertad, en una sociedad marcada también por estructuras patriarcales, era controlada por los hombres.

Una anécdota de María Cagua revela ese control: Don Froilán se fue a pasar la semana con su otra familia, ella, María, aprovechó esa semana para salir a conchar, vendió el producto de su trabajo y se quedó con mil quinientos sucres, escondió el dinero entre las hojas de un cuaderno, debajo de la cama, “es que si yo le decía a él, él pensaba que yo tenía plata y a lo mejor no me daba, no me daba plata a mí, él reunía para su otra familia”. La estrategia de guardar el dinero era la posibilidad de tener un ahorro para los hijos, frente a la inestabilidad que le produce a una mujer tener marido ajeno. Sin embargo, don Froilán estaba convencido que el dinero lo había conseguido María de otro hombre.

Me gané una golpiza yo. Yo me gané una golpiza cuando yo conchaba con mis hijos y escondía la plata debajo del colchón, el don Froilán se va de viaje, él se había ido de viaje donde la mujer, para decirte así más claro, estaba donde la mujer su semana ya, y yo estaba en mi casa... salí a recoger larvas, pero si no había larvas me botaba a las conchas... entonces yo estaba escondiendo mi plata debajo del colchón y viene el señor como costumbre, llega a sacudir y a cotejar la cama, cuando se da cuenta que debajo de unos cuadernos, levantó y sacudió la cama y se derrama la plata. Yo me voy a la iglesia, me coge a la entrada de la iglesia y me pega un patazo y una cachetada y me cae a patazos y golpes, y después en la pelea y en la trifulca que yo no sabía por qué me daba, me dice, “y esa plata que está, tú crees que yo soy un pendejo, quién te da esa plata”, yo digo “mi plata es mía”, y yo mantenía que mi plata era mía, sacrificada, y el señor estúpido por mi plata, y me cerró una golpiza, ahí nos separamos, porque yo trabajaba y mi plata era trabajo (María Cagua, entrevista, 2012).

La libertad conseguida en el mangle y en el trabajo como recolectora de conchar era castigada. Una mujer no tenía, desde el punto de vista de los hombres, la capacidad para conseguir dinero de su propio trabajo, sino de lo que otro hombre le daba. El trabajo de conchera no era reconocido como productivo. El dinero de una mujer solo puede provenir de un hombre. Ellas sin embargo, sabían que el dinero de su trabajo las liberaba, les daba autonomía para gastar en sus hijos, era una estrategia de sobrevivencia en un mundo donde

los maridos ajenos mantienen a su otra familia. Ellas eran despojadas doblemente: por ser esposas de marido ajeno, es decir sin propiedad sobre su hombre, no son *derechosas* y porque su trabajo no era considerado.

Otra manera de controlar a las mujeres y de someter su libertad consistía en darles una tarea, el marido le decía cuántas conchas debe coger y llevar a la casa, como lo señala Don Garci, promotor de FUNDECOL:

Tenían que entregarle para ver cuántas conchas cogían, entonces no podían esconder porque decían vas por trescientas y trescientas me traes, cuatrocientas me traes, ella tenía que ver cómo lo buscaba porque si no era a vagar que se iba, a conversar al manglar...O les ponían tareas, las tareas le ponían, tantas conchas vas a coger y esas tienes que agarrar sino no llegues aquí. Y eso demostraba que no se iban a vagar. Y que sí estaban trabajando. Ellas las traían a la casa y uno (el hombre) las cogía y las iba a vender (Don Garci, entrevista, 2012).

Y añade Andrea:

Vagos, ellos se venían, o estaban en su casa esperando que lleguen las pobres mujeres, de donde venían cansadas, porque el trabajo de la concha es bien forzado, venían a llenar agua, venían a cocinar, a cortar leña, a la cocina, a atender niños, a lavar (Andrea, entrevista, 2012).

Es decir, el trabajo productivo de las mujeres era totalmente controlado por los hombres, ellas salían a trabajar, pero ellos tenían que asegurarse que ellas realmente trabajen y no se “vayan a vagar”. Regresaban a la casa, ellos se encargaban de la venta de las conchas y se quedaban con el dinero, muchas veces ese dinero se gastaba en licor y no en la familia o los hijos. El trabajo de conchar proporcionaba dinero, sin embargo era un trabajo sancionado, y menos aún considerado como productivo como lo plantea Pérez Orozco (2005). Las mujeres además se encargaban siempre de los trabajos más fuertes, mas “forzados”, la leña, la cocina, lavar ropa, acarrear agua, las tareas más duras, más rutinarias como lo plantea Bourdieu,(2000) en el texto “La dominación masculina”. Un mundo de privilegios para los hombres, que no se ocupaban de las tareas del hogar, una idea extendida culturalmente que las mujeres se iban a vagar o que su dinero provenía de otro hombre. “El hombre suponiendo en la semana pondría cien, pongamos en ese entonces, yo tenía con mis hijos solo por marea<sup>8</sup> de hacerme también mis doscientos” (María Cagua, entrevista, 2012). Ellas poniendo más dinero que los hombres en la casa, cargando con el trabajo productivo y

---

<sup>8</sup> Por marea, para conchar se requiere que la marea esté baja. Se puede conchar durante las horas de marea baja, por tanto se mide el tiempo de trabajo en mareas.



reproductivo. La dominación masculina ejercida desde todos los frentes, naturalizando tal dominación con símbolos como los celos o que ellas son vagas. Un poder masculino no cuestionado y si alguien como María lo cuestionaba, al esconder el dinero, los golpes servían para normalizar la relación de pareja y la vida en la comunidad (Bourdieu, 2000). Pero María no era una víctima, a Don Froilán en esa ocasión no le fue tan bien. Se separaron por un tiempo. Y conchar volvió a ser una libertad. Participaron de forma activa en la defensa del manglar y este hecho significativo cambio sus vidas.

Pero es desde el 89 digamos, son más de veinte años que se da todo este cambio porque yo creo que las mujeres son las protagonistas de la defensa del manglar y eso es lo que les da este cambio, porque ellas son las que empiezan a defender la comida, el trabajo (Don Garci, entrevista, 2012).

En un contexto indígena, Andrea Pequeño recoge los testimonios de varias mujeres de la sierra ecuatoriana y señala la autora:

los relatos de Patricia y Blanca sugieren que el ejercicio de la violencia de parte de sus compañeros sería una suerte de mecanismo de control para mantenerlas en su posición subalterna. Así, los comportamientos masculinos estarían atravesados también por el potencial temor y envidia de ser superados (Pequeño, 2009: 155).

Las historias contadas por María, Andrea y Don Garci también dan muestras de la argumentación de Pequeño, la violencia como un mecanismo de control. La organización, con las mujeres de protagonistas, cambió la vida cotidiana de las mujeres. La defensa del manglar significó también la defensa de su libertad, de su autonomía.

### **Hombres mangle, mujeres tierra: construcciones simbólicas del hombre y la mujer en Bolívar**

Margarita Millán discute el vínculo género y cultura y señala que las prácticas culturales “significan y resignifican el sentido del ser social” y el género entonces “aparece como una categoría esencial en la formación de las culturas, un vector de ordenamiento de sentido al mismo tiempo que de significación de poder” (Millan, 2002: 62). La cultura afroesmeraldeña de Bolívar (con sus influencias manabitas) ha construido prácticas culturales que dividen al mundo en hombres y mujeres, es decir la cultura se constituye desde la diferencia sexual (Scott, 1996).

El mangle es hombre, mangle, hombre, fuerte, si ve mangle es un hombre.  
Las mujeres somos tierra y somos más fuertes para aguantar todo, ya ve,

somos género femenino pero somos más fuertes que el mangle mismo ¿porque dónde está el mangle? En la tierra, entonces de naturaleza mismo, de históricamente su nombre de ser femenina es más fuerte que el masculino ¿verdad? entonces todas esas cositas, no hay que afectarse de decir, que yo soy mujer. No. Yo soy mujer, de igual manera hay que hablar con esta gallardía, con esta fuerza y que hemos de tratar de todas estas cosas cambiarlas, somos mujeres y también somos pudientes, no somos débiles, el hombre más que todo es más débil (María Cagua, entrevista 2012).

En apariencia, dice María, el hombre es fuerte, el mangle es una madera fuerte, con ella se han construido casas y barcos que cien años después todavía perduran. Sin embargo, el mangle se asienta en la tierra y las mujeres, desde la perspectiva de María, somos tierra, sostenemos al mangle, sostenemos la vida. Por eso somos más fuertes. Sin embargo, esta fuerza puede ser vista como que las mujeres pueden aguantar todos los embates de la vida, hacerse cargo de los hijos, mantenerlos, trabajar en el cuidado de la familia, conseguir el dinero para la comida y la educación de los hijos, etc. Es una visión del mundo que, como señala María, “de naturaleza mismo”, de “históricamente ser más fuerte que el hombre”, da por hecho natural esa fuerza femenina. Por otro lado, ella también revela el orgullo de ser mujer y no ser víctima, no ser “pobrecita”, fuerte para los embates de la vida, pero también para cambiar las cosas.

Andrea cuenta que en una ocasión su padre le dejó bien claro quién mandaba en la casa. Ser hombre, sobretodo antes (en Bolívar hay un antes y un después, el punto de quiebre es el surgimiento de la organización), implicaba ser el jefe de la familia y mandar en ella

les cuento que mi papá cuando yo estaba en la escuela, en una época siempre mi mamá se iba a trabajar con él a sacar cajas para sacar la concha y me dejaban con los niños que los cuide, cuando yo le dije: "papi pero la profesora dice que pierdo mucho ", él me dice "de qué tanto que me viene de que la profesora, quién va a mandar aquí en la casa, soy yo no es la profesora, aquí mando yo, por eso soy el padre, bien que te doy la comida". "Papi pero dice que de todos modos la educación es importante, que uno tiene que educarse porque no es fácil". "A donde pisan los educados piso yo y nada se me cae", y no me dejaba ir a la escuela. (Andrea, entrevista, 2012)

En este relato también queda claro el lugar que ocupaban las mujeres, las niñas tenían que cuidar a sus hermanos y la educación no era una prioridad para ellas. Otro aspecto importante en Bolívar, es que lo que diferencia a los hombres de las mujeres es la

maternidad. Los hijos son de sus madres, en caso de separación, siempre se quedan con las madres. Ellas son las encargadas del cuidado y en bastantes casos de la integralidad del sustento. María Cagua dice:

Yo crío mi hija. Sí, mis hijos son míos. El papá no tiene otra manera, tú eres piadosa como mamá, cuidas tu hijo mucho; el papá se interesa de sí mismo, es hombre. Porque igual el sexo mismo lo indica, que es un varón, y que él nunca va a tener piedad para tener este corazón de madre. Porque él no pare, porque él no pare y nosotros incubamos nueve meses en su barriga y de verdad que estamos embarazadas con nuestro hijo, y nosotros queremos que el niño salga para mirarle, para cuidarle, entonces desde allí ya vas sintiendo esa pasión del hijo (María Cagua, entrevista, 2012).

En este testimonio María señala que el hecho de ser mujer “el sexo mismo indica”, ya nos predispone a ser madres, a cuidar de los hijos a “tener piedad” a “tener este corazón de madre”. El embarazo y “parir” al hijo por naturaleza hace que las mujeres vayamos “sintiendo esa pasión por el hijo”. Cuidar a los hijos es una consecuencia lógica que parte del hecho de la maternidad, del embarazo. La biología y el significado cultural de la maternidad como determinante de las relaciones sociales (Scott, 1996).

En Bolívar, la cultura afroesmeraldeña de la comunidad, ha naturalizado una manera de ser hombre y una manera de ser mujer. Mujer fuerza, madre, cuidado y corazón. Santa Cagua añade además que hay oficios para mujeres y oficios para hombres “lavar, cocinar, a eso me ponía mi mamita pues. O sea son oficios de las mujeres digamos. Sí, oficio de mujeres, de lo de varón yo no trabajaba” (Santa Cagua, entrevista, 2012).

En la memoria de las mujeres se hacen presente sus relaciones de pareja, todas ellas han tenido más de un compromiso, y todas ellas han tenidos maridos ajenos. Cuando la separación ocurre ellas se quedan con su numerosa familia, en una suerte de matrilinealidad. Mantener a los hijos se vuelve duro, pesado, un sufrimiento, entonces una nueva pareja ayuda a resolver el problema. En el caso de Andrea su marido ajeno le ayudó con su propia educación y con la de sus hijos, sin él, dice Andrea, no lo habría logrado. Don Froilán utilizó como estrategia de conquista el pagar gastos de la enfermedad de la madre de María y de su hija. La construcción de la casa es otra tarea encomendada a los hombres. En Bolívar este arreglo económico otorga el privilegio de tener más de una mujer. Cuenta María Cagua que don Froilán pasaba más tiempo con ella que con su otra pareja “Más del tiempo lo dedicó a mí, más del tiempo lo dedicó a mí porque él se iba dos días, tres días y los otros días pasaba conmigo y cositas así” (María Cagua, entrevista, 2012). Santa señala

que ella de vez en vez recibe a un compromiso, él sube en las noches, duerme con ella “mi dormilón” dice, y le deja un dinero “él es él que ve si como o no como” (Santa Cagua, entrevista, 2012). María Cagua incluso cuenta la historia de cuando la mujer propia de Don Froilán llegó, con sus hijos, a su casa diciendo que era la *derechosa*, María le dijo “suba con toda confianza, no se preocupe, tiene derecho”. Y sigue con la historia:

Podía ser que tenga el derecho a su marido, claro, a su marido, entonces si a su marido lo busca, su marido está, no tengo problema. A todas ellas les invité, les serví, a todos les puse cola y les cambio de sabor, niña, le pongo de tres sabores a la mesa. La hija dijo a Froilán "papi mi mami quiere queso", pero yo le digo, “su papi no tiene vaca, el queso es ahí donde don Lino que se compra”. Froilán que estaba chiro pues, no decía nada, y yo, y yo de afrentosa en ese momento, yo le digo “mijito haga el favor, vaya consígale queso a la señora, vaya a comprarles el queso para que coman”, le mandé a mi hijo a comprar cinco libras de queso (María Cagua, entrevista, 2012).

Ellas dicen no tener celos. María Cagua no ha tenido marido propio, el suyo a pesar de tener nueve hijos con él, sigue siendo ajeno. ¿Qué se esconde en aquello de ajeno?, la no propiedad sobre la otra persona, la imposibilidad de tener marido con derecho, un marido propio. Ellos pueden tener más de una mujer, ser aceptado socialmente en su condición de ajenos. Ellas tienen que compartirlos, es preferible tener un marido ajeno a no tener ninguno y cargar con toda la responsabilidad de los numerosos hijos. No hay obligatoriedad de los padres de los hijos de apoyar a sus madres en la crianza. Los hombres van y vienen, ellas permanecen en el territorio, en la comunidad, en el mangle. Es otra forma de violencia.

Parece entonces natural que se tenga marido ajeno, pero sin duda esa naturalidad tiene que ver con una concepción del mundo donde los hombres tienen ventajas. Ellos transitan de casa en casa, de mujer en mujer, dan dinero para los gastos pero no tienen un compromiso profundo con ellas, también tienen la opción de desaparecer y no hacerse cargo de los hijos. La pensión de alimentos no es algo que se acostumbre, hacerse cargo es darles para los útiles escolares, para la entrada a clases, porque la educación es un valor importante ahora para los padres y las madres. Se naturaliza esa idea de hombre ajeno sin cuestionar que es una situación de opresión sobre las mujeres. Muchas de ellas reciben golpes de estos hombres y hay casos de abuso sexual sobre las hijas de las mujeres con las que ellos conviven, sin que denuncien a nombre de una opresión económica (Nazareno, entrevista, 2012). Los hombres tienen dos mujeres socialmente aceptadas, las mujeres hasta

pueden tener *fregaderas*<sup>9</sup> pero no dos hombres. Ahí, en esos casos, existe la violencia para normalizar el privilegio masculino. Bolívar se ha construido con una idea de lo que es ser mujer y una idea de lo que es ser hombre. El género estructura a la cultura, es un vector de ordenamiento de la cultura (Millan, 2002).

### **El malestar en la cultura: aparece la Asociación de Mujeres Virgen de las Lajas**

Nosotros somos un grupo de mujeres  
que defendemos el manglar  
como nosotros éramos pobres  
no teníamos dinero cómo defender.  
Hicimos una oración al cielo  
le hicimos una oración al señor al cielo  
que nos ayudara a defender  
y enseguida nos contestó  
que don Hernán fue que nos llegó.  
Enseguida don Hernán se fue  
y demoró para regresar  
y cuando don Hernán regresó  
con don Conra fue que llegó (Rosa Castillo, entrevista, 2012).

Estos versos escritos y cantados por Rosa Castillo narran el nacimiento de la Asociación Virgen de las Lajas. Efectivamente, ya desde la década de 1970 irrumpe en Bolívar la industria camaronera “los camaroneros se posicionan por el setenta, pero ya en el setenta que se descubre ya había camarónicas, ya habían unas ocho camarónicas” (María Cagua, entrevista, 2012). En Muisne los campesinos habían formado la Organización de Campesinos de Muisne Esmeraldas —OCAME— que empezó a organizar a las comunidades para que resistan la llegada de la industria; años más tarde un grupo de jóvenes constituyó FUNDECOL. Hernán Cotera era uno de los promotores de FUNDECOL y llegó con la novedad a la isla de Bolívar. Así cuenta Gladys los inicios de la organización:

En el 82 vino don Hernán de FUNDECOL, y nos dice que quiere una reunión con la comunidad, y ya nos llevó a la escuela y ya nos explicó que cuál era la magnitud que tenía seguir talando el manglar, no cuidar el recurso, no cuidar los ecosistemas. De él ya tomamos conciencia, ahí si todo mundo se organizó, ya dijimos no vamos a las camarónicas. Nosotros ayudamos a las camarónicas en los primeros tiempos, porque no sabíamos, la gente desesperada por trabajo, vinieron estos hampones y nos

---

<sup>9</sup> Fregadera, una relación casual.

llevaban a quemar y a destruir el manglar (Gladys Cortez, entrevista, 2012).

La Asociación de Mujeres Virgen de las Lajas inició su trabajo derribando muros, saliendo a Quito para respaldar el trabajo jurídico que FUNDECOL empezó a hacer para declarar como ilegal la industria camaronera. En los primeros años las mujeres de Bolívar organizaron rifas, comidas, bailes para recoger fondos y acompañar el proceso. Gladys sigue contando:

Nosotras comenzamos como unas diez mujeres, no éramos más, mi mami Rosa, mi tía Hilda, Tasiona, doña Santa Cagua, dos que ya se nos fueron, se murieron Magdalena, la señora Bachita, la señora Florianita Chila, esas son las que, somos las primeras. Primero comenzamos a ir a los manglares, como se dice a hacer pica, porque eso fue que nos enseñaron a hacer pica, para que ya nos vayan sintiendo...y ahí ya comenzábamos a reunirnos, a vender aguados, a vender corviches, empanadas, para tener fondos para poder salir a las comisiones. Cuando comenzamos, nosotros hacíamos nuestro morocho, hacíamos empanadas, hacíamos aguados. Ya por el 94 ya nos apoyaba FUNDECOL (Gladys Cortez, entrevista, 2012).

La Asociación fue para las mujeres de Bolívar el inicio de algo importante, algo que cambiaría sus vidas de manera radical. La defensa de la libertad aparece nuevamente como argumento para luchar en contra de las camaroneras y a favor del manglar. María Cagua cuenta el para qué de la organización:

Era para defender los ecosistemas, pero es a donde estamos defendiendo los ecosistemas estamos defendiendo la vida humana, esta libertad de la mujer, porque es así que viene la sociedad, si no hubiera este ambiente no nos llevara a estar juntos porque nadie existiera pues, entonces a veces eso es lo que yo me pongo a ver, por qué hay veces somos tan duros con quien te da la vida, porque el hombre no nos da la vida, yo no doy la vida, quien nos da es este ambiente libre, este aire, este sol (María Cagua, entrevista, 2012).

Pero no la defensa de la libertad en abstracto, sino de la libertad de las mujeres, su autonomía. Sin mangle ellas corrían el riesgo de perder esa autonomía económica que les permitía tomar decisiones sobre su vida. Ellas mantienen el hogar a través de su trabajo en el mangle, organizarse para recuperar el manglar fue garantizar su sustento y el de sus hijos. Es la herencia que pueden dejar a los hijos, defender el mangle es buscar una justicia redistributiva, lograr un reconocimiento, en el sentido de Fraser (2009), como ciudadanas de este país con derecho a defender y usufructuar de su territorio. Es otorgarse un valor superior al de la empresa y los empresarios. Sus vidas, las de sus hijos valen. La libertad

puede hacerse concreta si ellas consiguen los medios económicos necesarios para mantenerse a ellas y a sus hijos. La libertad es una categoría de la esfera pública y de la esfera privada, la libertad es un puente que junta estas dos esferas.

### **Un despliegue de creatividad, más ciudadanas**

El estar juntas, el estar organizadas, hizo que afloren los talentos de las mujeres. Rosa descubrió que podía hacer versos y componer canciones que den cuenta del proceso organizativo. Nunca antes había escrito una canción, fue la organización, el estar juntada con sus amigas, el reconocimiento de las personas de FUNDECOL lo que hizo aflorar en ella su alma de poeta. Muchos años después aún canta lo que compuso a propósito de la llegada del barco de *Greenpeace* a Muisne:

Él va por guerrero donde el arco iris  
vino a este país a defender los pobres.  
Porque en nuestro país ayudan a los ricos  
ayudan a los ricos, menos a los pobres.  
El nueve de junio vino FUNDECOL  
con una bella noticia a la Asociación  
que el veintiséis de julio fuéramos a Muisne  
que era la llegada del vapor *greenpi*.  
Todas las asociadas fuimos a denunciar,  
a denunciar todo esto a la autoridad  
pero todo fue inútil porque la autoridad  
a los camaroneros les dio potestad.  
Cuando los de *greenpi* vinieron a Muisne  
ellos todos vinieron a ayudarnos a la situación.  
Cuál fue el dolor que nos causó  
que Daniel Nanoto se nos acabó  
ese fue el dolor por la vida de Daniel Nanoto  
un gran luchador que no volverá  
ese fue el dolor por la vida de Daniel Nanoto  
un gran luchador se fue al más allá.  
Cuando los de *greenpi* vinieron a FUNDECOL  
todos nos unimos a desatar los muros  
del camaronero llamado "El Chino"  
como él tiene dinero Vuelve *greenpi*, vuelve, vuelve al Ecuador  
vuelve que esperamos de ti solución  
vuelve *greenpi*, vuelve, vuelve al Ecuador  
vuelve que esperamos de ti solución. (Rosa Castillo, entrevista, 2012)

La canción muestra el análisis de la realidad que las mujeres de Bolívar hacían, el Estado a favor de los ricos, de la empresa camaronera. El poder de los empresarios y también la esperanza puesta en FUNDECOL, en los tripulantes del barco. Además muestra la

creatividad desatada de Rosa. Panadera, madre sola y potenciada para escribir versos. Con la Asociación Rosa logró tener reconocimiento, ella cuenta con emoción que grabaron sus canciones y se fueron para Italia, reconocimiento como creadora y también como mujer, como madre soltera. El reconocimiento hace que las vidas sean más habitables.

Y creían que la mujer soltera era una cualquiera, ya con nuestra organización que ya la vieron regido, para mí fue una cosa muy linda, muy bella, cómo me puedo explicar, que cogimos valor de personas, porque el de las personas solas, que no tenga una persona que la hagan respetar, siempre nos quieren cargar al arreo ¿no? (Rosa Castillo, entrevista, 2012).

Juntas lograron tener valor, juntas se construyeron como ciudadanas, como señala Rosa “cogimos valor de personas”. Antes ser mujer o madre soltera era casi no ser persona, con el reconocimiento logrado a través de la organización, ellas casi volvieron a nacer, habitaron en sus vidas de acuerdo a lo que plantea Butler (1997).

### **Ruptura con la violencia**

Un cambio importante en la vida de las mujeres ha sido el luchar contra la violencia. Las historias de vida muestran las escenas de maltrato físico. Los maridos controlaban a las mujeres de múltiples maneras, una de ellas eran los golpes. Don Garcí, promotor de FUNDECOL, nos recuerda:

Esta zona, esta zona era huy! en la zona eso rompió bastante, la organización ayudó a la gente bastante a capacitarse, aquí eran brutísimos, los hombres, cortaban machete... esas mujeres eran fregadísimas. A una compañera le cortaron las manos, le cortaron todito. Los hombres eran feísimos, eso ayudó bastante...

Ahí casi todo era virgen, todo estaba en la naturaleza, no había ni carretera por esta zona, todo era en bote, en bote que se llegaba a Daule... las mujeres comenzaban también a salir, algunas fracasaron aquí, naufragaron en los botes, eran profesoras, claro la compañera de Daule, a ella se le murieron los niños en el brazo navegando aquí afuera; la compañera Carmen, ella también estuvo, ahí ya nosotros estábamos empezando también, cuando ya teníamos ese bote verde, ahí la recuperamos ... por eso ayudó, la organización a romper bastante con el machismo, que había bastante (Don Garcí, entrevista, 2012).

Esa ansiada libertad cobró un impulso nuevo con la organización. Los hombres de la comunidad ofrecieron resistencia. Las mujeres de la Asociación fueron golpeadas por los maridos cuando salían a las comisiones. Sin embargo, no se rindieron. La búsqueda de justicia les estaba otorgando participación, reconocimiento y muchos logros recuperando



camaroneras, reforestando con mangle, es decir garantizándose un sustento. Todas cuentan sus versiones de lo duro que fue consolidar su participación en la organización:

Acá le cuento de la organización, organizativamente, cuando nosotros nos organizamos mi marido me botó la ropa. El buenísimo de Froilán me botó la ropa y me dijo, me cerró las puertas, me cerró las puertas y me dijo: “su organización o yo como hombre”. Le dije “sinceramente, tú eres uno y además eres ajeno, entonces te quedas, yo me voy”, agarré y me fui. ¿Te recuerdas que me fui en botas a Quito? en botas, a donde todo el serrano carga botas, pero botas típicas, no botas siete vidas pues, y fui botada de don Froy (María Cagua, entrevista, 2012).

La violencia sobre las mujeres y la resistencia a la organización no provenía solo de sus maridos, sino de los camaroneros. Así cuenta Rosa un enfrentamiento de ella con uno de los empresarios:

No, ellos andaban con su revólver, “guarde su revólver que aquí no hay para qué venir andando sacando revólver, porque aquí usted sabe que las tierras de aquí son de Bolívar, no de usted, ¿qué se los va a llevar en maleta (el mangle)? usted no se lo va a llevar en maleta le digo” (Rosa Castillo, entrevista, 2012).

Andrea cuenta lo que hizo su madre Gladys para dar una lección a su compromiso:

Mi mamá vivió una experiencia de esas, con Diógenes, otro compromiso que tuvo, él le decía: “tú no vas, a qué vas, acaso tu nomás eres de la organización...” Una vez nos tocó dormir en la Casa de la Cultura, García nos invitaba, a mi mamá y a mí a un hotel. Yo me fui al hotel y mi mamá se quedó a dormir allí, con qué frío. Al otro día yo le digo "mami tu dormiste ahí porque quisiste porque igual te estábamos invitando", "no hija, yo quería era que él durmiera aquí, por eso no le puse ni sábanas, para que él se dé cuenta lo que yo vengo a hacer aquí, el sacrificio que se viene a hacer aquí" (Andrea, entrevista, 2012).

Dormir a la intemperie en el frío de Quito fue una demostración de la dificultad de la lucha por la defensa del ecosistema manglar. Las mujeres pasaron muchos fríos, muchas caminatas en botas de siete vidas. En la actualidad el trabajo de las mujeres es reconocido por esos mismos hombres que antes les impedían organizarse. Continúa Andrea con el relato:

Y ahora que él tiene otro compromiso, a él se le escuchaba conversando que las concheras de la Virgen de las Lajas han hecho un gran trabajo, porque él ahora su familia la sustenta ¿con qué?, con las conchas, se coge cuatrocientas conchas ¿y si no se hubieran recuperado? todos los días concha él, todos los días.

Entonces mi mamá le dio la lección, ella no iba a vagar, ella iba a trabajar igual, entonces ¿si no se hubiera reclamado? ese día que conversábamos

él decía, han hecho un gran trabajo, porque para ir a las conchas nadie pide una carpeta y uno se propone hacerse trescientos dólares en el mes se lo hace. Hay familias que sí se lo hacen porque conchan de mañana, conchan de tarde, entonces sí van sustentando su diario, entonces son lecciones que se les ha enseñado a muchas familias (Andrea, entrevista, 2012).

En la anécdota que cuenta Andrea hay un ingrediente fundamental: la comunidad de Bolívar, las 156 familias, se han beneficiado de la lucha de las mujeres. Ahora una familia puede tener su sustento gracias al trabajo de las mujeres. Hay un cambio más. Salir a conchar era trabajo de mujeres, los hombres hacían otro tipo de actividades, sin embargo los trabajos para los hombres escasean y en la actualidad son concheros también. La actividad de conchar subió de categoría. Ya no es el trabajo vergonzoso de las mujeres, se trata de un trabajo digno para hombres y para mujeres. Las mujeres transforman la cultura de Bolívar.

Talleres, charlas entre compañeras, capacitaciones sobre los derechos, mayor autonomía económica, control sobre los recursos económicos que su trabajo generaba y una estrategia organizativa han logrado que la violencia se reduzca en Bolívar. Ahora en Bolívar la violencia está más controlada.

Hemos recibido talleres de maltrato, hemos estado días en talleres aquí consecutivos, bueno mi mamá cuenta, yo no lo viví ni lo he visto, que las compañeras para poderse ir a alguna reunión, a algún taller eran maltratadas, “te vas pero con el ojo verde, mordida”. Entonces era una lucha penosa, cuando regresaban de allá, las puertas cerradas, “no vas a subir, anda que te den de comer, anda que esto o lo otro”. Pero ahora no, ahora yo pienso que cada uno vive en su hogar. Pero ahora ya dicen “me toca salir mañana” y salen sin ningún problema ¿por qué? porque ellas ya saben sus derechos como mujeres, ya saben a dónde ir si su marido la maltrata. Algunas mujeres dejaron a sus maridos. Pero es que sí, era una de las soluciones porque todas tenemos derecho a la libertad, claro que no decimos yo soy liberada, porque igual el hombre se merece un respeto, pero eso de que tú no vas de aquí, te quedas, entonces es ahí donde las mujeres ponemos capricho, bueno te quedas tú o se queda donde yo voy, pero más pienso que te quedas tú, porque no voy a hacer nada malo (Andrea, entrevista, 2012).

La lucha contra la violencia es la lucha a favor de la libertad, actualmente en Bolívar si una mujer es maltratada por el esposo, llama a las otras mujeres, ellas llegan a defender a su compañera. Se ha generado una solidaridad entre mujeres, sean o no de la organización y la violencia ha disminuido sustancialmente. Ellas ahora caminan por Bolívar con más

seguridad, salen a Esmeraldas, a Quito y cuando regresan son bien recibidas. Andrea, la más joven de las entrevistadas, cuenta la historia de violencia como un hecho del pasado, algo que a ella ya no le tocó vivir. Este es un cambio sustancial en la vida cotidiana de las mujeres. Un factor que ha colaborado para que esto sea posible es que organizarse ha dado resultados concretos. La Asociación ha reforestado 2000 hectáreas de mangles y esto les ha dado más respeto. La industria camaronera aún está instalada en Bolívar y la tensión entre la Asociación y los empresarios es permanente, cada cierto tiempo, dependiendo del contexto político, de la aplicación de políticas públicas—como el decreto 13 91 de regularización de la industria camaronera— estas tensiones se agudizan y se producen incidentes, muchos de ellos violentos.

### **Cambios en la vida de las mujeres**

Ellas siguen ocupándose de las tareas del hogar, pero han educado a sus hijos de manera distinta. Los hijos hombres de Andrea le ayudan con las tareas de la casa. Santa también tiene una manera distinta de proceder como suegra, dando la razón a la esposa de su hijo cuando ellos decidieron separarse. La organización ha posibilitado la participación política de Gladys Cortez (entrevista, 2012) " Sí, fui presidenta de la Junta Parroquial en el período anterior, gracias a mi organización, a la confianza de mi pueblo... Porque tenían confianza en mí, por todos estos años de lucha, la gente me gratificó con eso, con la lucha".

Andrea tuvo posibilidades distintas respecto de otras mujeres, para su madre el que sus hijos accedan a la educación es el mejor legado, entonces ella, Andrea, logra ir al colegio y a la Universidad, aunque con ayuda de Don Garci; esta vez la ayuda recibida por el hombre no es solo para el sustento de los hijos sino para que ella pueda valerse por sí misma, con mayor autonomía. Andrea el día de la entrevista fue a firmar el nombramiento de profesora. Las mujeres de la organización logran tener otras visiones del mundo.

El ser llamadas absolutas, persuadidas o arbitrarias, el tener ese membrete las hace asumirse como un algo distinto a los otros. Ellas han capitalizado estos apelativos a su favor.

Absoluta es la mujer arbitraria, cuando no obedece a este compromiso, no está sujeta al mando de este hombre. Yo digo "marido deme permiso que yo voy con las compañeras", El dice " vaya pero venga a buena hora porque la comida, yo espero que venga a cocinar", oiga ¿qué él no puede hacer un arroz, ir comiéndose algo? Puede. Solo porque se le mete esa

maldad, se le mete, entonces cuando yo si me voy ahorita, cuando usted ya llegó ahí le dice, "usted no me obedeció, usted es una absoluta, es absoluta porque no salió con el permiso". Todas fuimos absolutas ahí porque queríamos romper esta barrera de dominio, "son absolutas". (la gente decía) "allí andan maridiando", "esa es la tal organización", andar maridiando... en vez de sentirse agradecido que la organización que no le costó nada... sale a denigrar el nombre de esta persona que le sirvió. Yo soy persuadida con mi cuerpo. Yo soy persuadida porque entre más me digan creo que tienen que decirme más. Sí, yo soy persuadida (María Cagua, entrevista, 2012).

La Asociación se ha constituido en un "contra-público subalterno" donde las mujeres se han ido haciendo. Nancy Fraser (2009) desarrolla el concepto de justicia compuesta por dos dimensiones de primer orden: redistribución y reconocimiento. Ellas, las mujeres de Bolívar, reúnen los dos conceptos, están en ese transitar por mayor justicia.

Las mujeres ampliaron sus derechos económicos, sus derechos humanos. Tienen mayor decisión sobre sus parejas aun en este mezclado y complejo mundo masculino-femenino dualista que también les cobija. Cuentan con mayor autonomía, con mayor libertad.

En las organizaciones mixtas las mujeres que participan de la esfera pública lo hacen como subordinadas naturales, es una regla que parece venirse abajo cuando actúan en una organización de mujeres que va alcanzando reconocimiento en la comunidad, ellas van logrando hacer cambios sustanciales en la cultura de subordinación, la desnaturalizan. Las mujeres de la Asociación Virgen de las Lajas participan de organizaciones mixtas como la C.- Condem y FUNDECOL, ahora esa participación tiene más peso.

La exclusión de su territorio fue el motor de origen de la organización. Sin embargo, ese motor les permitió a las mujeres la defensa del ecosistema y ganarse un espacio de reconocimiento. El desastre producido por las camaroneras les permitió, a través de la organización, ganar en derechos individuales, ganar ciudadanía. Hay aquí una paradoja compleja de resolver para el ecofeminismo: las mujeres de la Asociación ganaron en derechos y en autonomía cuando actuaron frente a la destrucción del ecosistema manglar.

La organización y el trabajo en temas relativos al género, sirvió para desmontar la idea que ellas son las destinadas naturales a las tareas domésticas, por ejemplo, les permite redistribuir el trabajo con los hijos. El día que estuve en Bolívar, ellas dejaron sus quehaceres sin problema y aceptaron la idea de ir a la playa. María Cagua dejó organizando con sus hijos el tema del almuerzo y salió sin problema con nosotras, ella señala que esa

libertad fue ganándosela cuando la organización tuvo un reconocimiento en la comunidad y tuvieron los logros; ella puede "darse el lujo" de salir de su casa y tener un día libre.

En Bolívar la costumbre cultural les juega una pasada. Esta sigue siendo una cultura donde las obligaciones del padre respecto de los hijos son definitivamente menores que las de las mujeres. El rol de cuidado e interdependencia de los seres humanos no está tan claro en Bolívar, especialmente respecto de las parejas. O mejor dicho está claro, es un rol de las mujeres, los hombres dan dinero a las mujeres, pero las tareas específicas de cuidado son de ellas.

Centrar a la cultura de Bolívar en el mangle y en la actividad de la recolección dio poder a las mujeres, acumularon capital simbólico. Naturaleza y cultura se juntan; el mangle es naturaleza, pero al ser espacio de vida, de historias, de comida, de libertad es cultura. Naturaleza y cultura están juntas.

Ellas han construido un discurso sobre el manglar, han construido argumentaciones frente a formas de poder, han creado discursos contestarios. Interpretan la realidad, no solo la viven sino que la interpretan. Es evidente en la canción que compuso Rosa.

Hay rupturas con los dualismos en varios aspectos, la organización, "esfera pública" para el liberalismo, ha jugado un papel fundamental en los cambios en las vidas cotidianas de las mujeres. Para ellas, para Santa, María, Rosa, Gladys y Andrea esa división no está presente. Se jugaron por defender el manglar y defender sus vidas. Ganaron 2000 hectáreas de mangle reforestado y varios derechos individuales.

## **CAPÍTULO 4 EN APAHUA EL TIEMPO ES PROFUNDO**

En Apahua las mujeres formaron la organización más importante de ese territorio. Kichwa hablantes, parameras, alejadas de centros urbanos, ellas se organizaron para mejorar la producción, pero también para conocer sobre sus derechos y cambiar una historia que durante mucho tiempo pareció quieta ante ellas.

Este capítulo recoge, a través de la historia de vida de Fabiola Quishpe, el recorrido de la organización, el recorrido de las mujeres que ahora tienen una posición distinta en la comunidad y en el Movimiento Indígena. Recoge también la experiencia de Dioselinda Iza, que abrió el camino para que muchas mujeres en Cotopaxi, que ahora tienen una vida más habitable, logren reconocimiento. Ellas, las mujeres, han dado pasos en la redistribución y la representación y han mejorado su cotidianidad. La vida de Fabiola se despliega en los páramos de Apahua del siglo XXI con horizontes más anchos y profundos, su vida desmitifica la existencia de dos esferas: la pública y la privada, aunque esas esferas estén presentes aún en sus compañeros. Para ellas su vida es íntegra.

### **El tiempo en los páramos es otro tiempo**

Parece que el tiempo en las zonas rurales, en los Andes, transcurre más despacio. Parece que hay pocos sucesos que contar o que no ocurren tantas cosas como en la ciudad. Parece que el reloj camina más despacio cuando se está en una comunidad. Como se señaló en el capítulo dos, Apahua es una comunidad que está a 4000 metros sobre el nivel del mar, pertenece a la Parroquia Pilaló y se llega por la carretera que conecta a Latacunga con La Mana. Apahua entonces, podría pertenecer a esa categoría de lugares donde poco ocurre, y donde el tiempo transcurre despacio. Sin embargo, los hombres y las mujeres que habitan la comunidad dan muestras cotidianas de lo contrario. Si bien el tiempo es distinto a las carreras que la vida urbana obliga pasar a las personas, en Apahua el tiempo es profundo. Los cambios en la forma de encarar la vida de hombres y mujeres llegaron para quedarse, cambios hechos sin vértigo sino más bien “poco, poco” como señala de manera constante Fabiola Quishpe. Cada logro, cada cambio en la vida de la comunidad, en la vida de cada hombre y de cada mujer se ha logrado poco a poco.

Algunas organizaciones advierten que el 30% del páramo en todo el país ha sido destruido en los últimos años. "Los miembros de la comunidad usaban el páramo para que los animales pastaran", dice Quishpe. "Había muchos animales -cabras, llamas, vacas y cerdos- y destrozaban el pajonal". "Cuando hay páramo, hay agua", explica. "Cuando no hay páramo, no hay agua". Fueron las mujeres las que tuvieron que hacer frente al problema del agua. Las mujeres de Apahua pusieron en marcha un plan para recuperar los cultivos autóctonos. Dejaron de pastorear a los animales por el páramo y decidieron dejar de plantar árboles. También iniciaron un plan para recuperar los cultivos autóctonos. Ahora, cultivan 30 tipos distintos de patatas, así como diversas especies de habas y verduras. (Caselli, 2011)

La cita anterior hace parte de un reportaje que realizó una agencia de cooperación inglesa, Progressio, sobre Apahua y sobre Fabiola Quishpe, presidenta de la Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló, a propósito de la cumbre de cambio climático en Copenhague el 2009. Para bien o para mal los cambios en la comunidad se han hecho poco a poco y las mujeres han sido las protagonistas de estos cambios, de esta historia reciente y de la historia de siempre. El tiempo entonces adquiere otro espesor en Apahua. El espesor de la neblina que se posa sobre el páramo a las tres de la tarde.

### **Las imágenes de la comunidad**



He visitado Apahua varias veces y las imágenes siempre son distintas. La última vez una espesa neblina cubría la comunidad, apenas se podía ver a través de ella, pero si se observa con atención, con profundidad, aparecen las formas: una mujer con un ato de alpacas, los sembríos como alfombras de colores. Siempre en la comunidad hace falta mirar profundo. Si la visita

se hace entre semana (de lunes a viernes) se encuentra a más mujeres que a hombres. Ellos se van a trabajar a la ciudad, ellas caminan por la calle principal de Apahua centro, después del almuerzo y si el día no está muy frío se sientan en las gradas de una cancha de futbol,

sentadas charlan –siempre en kichwa– y tejen; los guaguas más grandes juegan, las madres cargan en sus espaldas a los más pequeños. Esta costumbre de reunirse y charlar un rato puede cambiar según el calendario agrícola, en julio están más ocupadas porque es tiempo de siembra, entonces se encontrará a las mujeres trabajando en sus parcelas. La calle, la cancha, las parcelas, las casas, son los territorios del transitar cotidiano de las mujeres, aquello llamado público o aquello llamado privado están fundidos en su vidas, la cancha es el espacio de lo público en la comunidad y ellas están ahí con sus tejidos, en su charla.

Tengo también la imagen de la fiesta que celebraba el final de un proyecto de soberanía alimentaria. Niños, niñas y jóvenes con pesadas máscaras de madera que representan a los animales del páramo, con traje de payasos, con zamarros, bailan al ritmo de la música de banda. Les sigue la comunidad entera. Suben el tramo final de una cuesta entre Zumbahua y Apahua, el polvo se levanta. Los danzantes y la comunidad entran a la plaza de Apahua centro, ahí está dispuesta una tarima con sillas para las autoridades y los invitados especiales. Las mujeres han preparado para este grupo, bateas llenas de la diversidad de papas que ellas han logrado recuperar. Este es el regalo para los invitados, papa *murú punchu*, es decir; poncho pintado; papa *puca punchu*, es decir poncho rojo; papa coneja, chaucha, más de 20 variedades, entre ellas la llamada llanto de la nuera, se trata de una papa morada con muchos hijos (parece un racimo de uvas) que según cuentan, la futura suegra entrega a la potencial nuera para que esta la pele, si la pela bien es buena esposa para el hijo. Ritual, dominación simbólica que naturaliza un rol para las mujeres (Bourdieu, 2000), para ser esposa hay que pelar papas, si se pelan bien el premio es el marido. La batea de papas sin embargo, tiene ahora otra connotación, la recuperación de semillas fruto del trabajo de las mujeres, es motivo de orgullo de la comunidad. El trabajo de las mujeres de la organización Pakarimuy de Pilaló es lo mejor que la comunidad tiene para mostrar. El regalo es dar lo mejor que tienen.

Otra imagen de la comunidad es en día de asamblea. El local es pequeño y se llena rápidamente, el cabildo quiere discutir un reglamento para el páramo, van a proyectar una propuesta de reglamento. Para que la proyección se vea con claridad se necesita oscurecer el salón, las mujeres inmediatamente ponen en las ventanas sus chalinas, las ventanas se llenan de colores (tan parecidas a las alfombras coloridas del páramo, que dibujan los sembríos). El reglamento está escrito en español, los asistentes a la asamblea son



fundamentalmente mujeres, ellas casi no entienden las palabras escritas, el dirigente traduce al kichwa cada artículo del reglamento, ellas preguntan, discuten sobre las implicaciones que podría tener uno u otro artículo, se hacen cambios y se aprueban, un ejercicio que duró muchas horas. Tiempo atrás esta activa participación de las mujeres no era común, el cambio es producto de la organización de mujeres Pakarimuy de Pilaló, ellas han ganado un espacio para discutir los temas de la comunidad, que hacen parte de su cotidianidad, son ellas quienes llevan a pastar los animales al páramo, quienes usan el agua en sus huertas, que como una esponja recoge el páramo. Dioselinda Iza, ex presidenta del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi –MICC– señala que las mujeres en el movimiento indígena han peleado varios temas, entre ellos el de la participación:

Para fortalecer a las mujeres hemos ido trabajando bastante con las compañeras, tres cosas hemos peleado, así como más importantes. Uno, el tema de integrar la organización, de no quedarnos en la casa porque habían esposos que decían: “las mujeres solamente para estar en la casa criar hijos, criar animales, y obedecer, lo que dice el marido, atender todo” (Iza, entrevista, 2012).

Las frases de Dioselinda Iza señalan el trabajo realizado por las mujeres para participar, pero además el cambio en el rol asignado a ellas como “solamente para estar en la casa...”. Participar en una asamblea pública y discutir temas de interés común, implica también cambios en aquello que se ha llamado esfera privada, ellas tienen que cambiar la imagen de sí mismas y la imagen que sobre ellas cae, el *habitus*; participar implica un puente entre lo público y lo privado, una conexión de las esferas.

### **Situadas y encarnadas: Fabiola Quishpe, la del libre albedrío**



Lo más importante en mi vida, lo primero, salir de la casa, dejar la familia y uno mismo seguir preparando para enfrentar sobre la vida que llevamos hasta estos momentos en algunas veces los momentos difíciles. Para una mujer sobre todo es difícil salir de la casa, porque desde antes mismo mis abuelos, los papaces algunos no dejaban que las mujeres salgan a ningún lado, ni tampoco para que estudien. Ellos pensando que las mujeres solo sirven para el trabajo en el campo. Ellos como tenían animales, decían que las mujeres saben solo

cocinar, cuidar animales y si se casó tenía que cuidar guagua, es lo que ellos decían (Quishpe, entrevista 2009).

Estas son las palabras de Fabiola Quishpe, presidenta de la Organización de mujeres Pakarimuy de Pilaló. En este discurso ella revela la necesidad de salir, de explorar el mundo para lograr hacer cambios en la visión que sobre las mujeres se ha construido, en ese *habitus*, ese estilo de vida que implica ser mujer, ser indígena, ser campesina; también revela el movimiento, el malestar en la cultura instaurado, esa queja de la visión de mujer que tenían abuelos y padres; frente a ese malestar el discurso deja ver los cambios, como se cita a continuación

Pero después nosotros cuándo ya hemos salido poco conociendo la vida de una mujer indígena que vivimos en el campo, claro que no somos iguales que las mujeres mestizas, pero nosotros también tenemos derecho, hemos tenido la posibilidad de tener aprendizaje, para poder ir aprendiendo, conociendo que cosas son buenas para nosotras. Para mí ha sido primero hacer un esfuerzo salir de la casa, ir a participar en otros lados ir a conocer experiencia de otras compañeras, de otros compañeros, de otras comunidades, con eso con ayuda de mis papaces, de mi familia, he salido y he avanzado a terminar el estudio del bachillerato. (Quishpe, entrevista 2009)

Palabras como “participar”, “avanzar”, “derechos”, “estudios” hacen parte de una manera de enfrentar la vida; el discurso también señala como eje constitutivo de esa vida la diversidad “claro que no somos iguales que las mujeres mestizas...”, cambios desde una perspectiva propia, como mujeres indígenas. Andrea Pequeño encuentra, a partir del relato de mujeres de Imbabura que:

También es un “salir”, literal y simbólico, para capacitarse y tener herramientas para luchar. Esto está directamente relacionado con la participación en organizaciones de mujeres y con las acciones y gestiones que en estas instancias, y en los procesos organizativos mismos, se tejen. (Pequeño, 2009: 161)

Pero, ¿cómo se fue tejiendo ese discurso en Fabiola, esa posibilidad de ser mujer más allá de la parcela, más allá de los animales, del cuidado de los hijos? En el caso de Cotopaxi y en el caso de Fabiola un punto importante estuvo concentrado en el trabajo de los salesianos y de la organización italiana llamada Matto Grosso, que conjuntamente con comuneros y comuneras formaron las primeras organizaciones que más adelante constituirían el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi.

Si, 14 años yo ya sabía dar catecismo con toda la gente. Esa temporada la gente aquí en la comunidad era pero de más, había machismo y sabían maltratar a las mujeres, pobres mujeres, y todavía más alcoholismo. Mucho alcoholismo había. Pegaban, más que todo lo que tenían pegando solo. Y esos ojos verdes, todo ensangrentado, una lástima vivía así. Cuando había una fiesta sabían los hombres andar montado en caballo y colgando ahí mismo sabían pegar a las mujeres. Era durísimo, durísimo. Ahí también era duro para poder hacer parar y claro yo tuve un poco miedo hasta conocer bien y como puede defender todas estas cosas. Y yo, a los curas a veces agradezco lo que ellos nos educaron, nos ayudaron. (Quishpe, entrevista, 2012)

En la cita anterior Fabiola relata su vinculación con la iglesia progresista y el ambiente que reinaba para las mujeres hace treinta años. Su memoria y sus recuerdos ponen énfasis en ese ambiente de violencia, en los ojos verdes, en las fiestas con alcohol cuya ingesta era pretexto para dar golpes. La pregunta realizada fue más bien general, ella selecciona la información que le es relevante, el catecismo, la situación de las mujeres y el aporte de ella y de la iglesia. Los temas señalados como privados son aquellos que están presentes en la memoria de Fabiola, la memoria de su vida, la memoria de su organización, la memoria de su comunidad. Los golpes, los ojos verdes en la Apahua de hace 30 años no eran privados, los golpes se propinaban varias veces en los espacios públicos, en las fiestas. Los ojos verdes estaban a la vista de todos. Fabiola, en su memoria, selecciona aquellos golpes como de su interés, como del mío (por eso me cuenta) y como el de los curas que trabajaban en la zona. Andrea Pequeño señala que:

De hecho (la violencia), ha sido especialmente difícil de asumir para los movimientos indígenas ecuatorianos. Esto tiene especial relevancia si se considera que, según la Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil (ENDEMAIN, 2004), hay mayores probabilidades de que las mujeres indígenas sufran violencia física y psicológica en sus hogares, tanto en su vida de hijas de familia como de pareja (Pequeño, 2009: 150)

El testimonio de Fabiola Quishpe corrobora los datos de la encuesta y la formación de organizaciones de mujeres resulta ser una estrategia para detener la violencia que sobre ellas cae, como lo veremos más adelante. Seguimos con el recorrido por la vida de Fabiola.

De este proceso organizativo impulsado por los Salesianos, años más tarde, salió Fabiola. La iglesia jugó un papel importante en la constitución de la CONAIE, como lo señala Helen Safa: “Yashar (2005) también apunta la importancia del ala progresista de la Iglesia Católica en la formación de dirigentes indígenas, y afirma que todos los dirigentes de la CONAIE fueron entrenados en escuelas misioneras” (2008: 61). La iglesia progresista

estuvo en Zumbahua, Chugchilan y Apahua y Fabiola se formó como catequista primero y como misionera luego, incluso durante un tiempo estuvo en Zumbahua en una casa de retiro preparándose para ser monja.

Esos fueron los primeros pasos de Fabiola fuera del espacio de la casa paterna. Estos primeros pasos nos recuerdan siglos antes, en otros mundos, con otras vidas la defensa que hizo Sor Juan Inés de la Cruz, en el siglo XVII, en su famosa carta Atenagórica, al libre albedrío (Paz, 2001), categoría también de la iglesia y que puede servir para imaginarnos el camino de la catequista Fabiola intentando conquistar su libre albedrío. También ella miraba con ojos de libertad (con la misma mirada que se posa ahora sobre Fabiola) a otras mujeres de Cotopaxi que exploraban otros mundos, que hablaban en las asambleas, que estudiaban.

A mí me motivó de salir porque siempre cuando se junta con buenos amigos, con buenas compañeras ahí si uno también se anima a salir de la casa, conocer las experiencias de otros lados, viendo que las otras mujeres andaban, participaban, estaban delante de las autoridades, hablando conversando, eso motivaba, yo también quería como ser de esas mujeres. (Quishpe, entrevista 2009)

Los caminos que le abrió la iglesia, los caminos que antes abrieron otras mujeres son ejes fundamentales para ese libre albedrío, y son una parte de la respuesta a la pregunta que se formula Fabiola: ¿por qué seré yo así?, se pregunta una y otra vez, como sintiéndose y sabiéndose distinta a las otras.

Por ejemplo yo estuve estudiando estuvimos entre tres mujeres y se salieron. Yo terminé la escuela en sexto grado y dos hombres, tres primerito terminamos en esta escuela. Ya después yo ingresé para hacer la primera comunión y ya desde guambra no sé porque también será, yo siempre se pensar digo ¿por qué seré yo así? Cuando estuve preparando la primera comunión ya sabía participar (Fabiola Quishpe, 2012).

Fabiola tiene el espíritu inquieto, aprendía a cocinar, traducía la biblia y las canciones al kichwa, viajaba, visitaba a las familias, estudiaba, todo lo que pudiera estar a su alcance lo hacía y durante su juventud el fulgor de las organizaciones indígenas formándose en la zona, de la iglesia salesiana promoviendo educación y planteándose posibilidades de desarrollo, colaboraron con esa inquietud, catapultaron el potencial de Fabiola Quishpe. La iglesia le permitió salir de su comunidad, ir a vivir a Zumbahua, la iglesia para ella no fue cadena, sino la posibilidad de tener autonomía, de salir, salir...

Y las monjitas sabían venir a dar taller de tejeduría. Yo aprendía de tejer ya a los 12 años y hacia, bufanda eso yo ya tejía ya. Después ya 13 años de ahí el padre ya nos invitó a un curso y yo sabía ir al curso de ahí nos enseñaron un poco de sastrería y yo ya sabía utilizar la máquina, manejar la máquina. A mí me gustaba todo. Sí, siempre me gustaba salir. Mi mami a veces cuando extrañaba sabía mandar a mi hermano a Zumbahua a buscarme para que venga esta semana, un día así quedaba aquí en la casa cuando viendo que llora mi mami, porque era yo solita ella siempre lloraba, seguía llorando. Yo no pensaba de casar cuando estaba en misionera, yo quería consagrarme viva, ser monjita, eso me gustaba (Fabiola Quishpe, 2012).

Fabiola, a sus veinte años quería consagrarse, ser monja. El convento pudo ser en ella la posibilidad de tener acceso a educación, de saciar su curiosidad y paradójicamente de conseguir mayores libertades; su estancia en el convento le permitió a Fabiola conocer Baños, Riobamba, intercambiar con otras personas de otros lugares. Volvemos a recordar a Octavio Paz refiriéndose a Sor Juana Inés de la Cruz, cuando ella decide por el convento, siglos antes, en México

Pero el carácter acentuadamente masculino es un hecho al que la mayoría de biógrafos de Sor Juana no han dado su verdadera significación. Ni la Universidad, ni los colegios de enseñanza superior estaban abiertos a las mujeres. La única posibilidad que ellas tenían de penetrar en el mundo cerrado de la cultura masculina era deslizarse por la puerta entreabierta de la corte y la iglesia. Aunque parezca sorprendente, los lugares en que los dos sexos podían unirse con propósitos de comunicación intelectual y estética eran el locutorio del convento y los estrados del palacio. Sor Juana combinó ambos modos, el religioso y el palaciego (Paz, 2001:71).

El convento pudo ser para Fabiola Quishpe el espacio que le permitía crecer, ser más. Apahua también en esos años tenía un “carácter acentuadamente masculino” ¿cómo una muchacha soltera salía a otros lugares sin el amparo de la iglesia, del convento? Fabiola encuentra un espacio, una grieta que le permite conocer otros mundos, educarse, participar. Cuenta con la legitimidad que tiene la iglesia. Aunque no se quedó en el convento su paso por él le dio autonomía y un reconocimiento en su comunidad.

### **Y luego yo casé**

La vida de una persona es una sola, una misma. Pero hay rupturas, momentos de quiebre, virajes abruptos en el camino. Para Fabiola el matrimonio fue otra vida, un viraje radical, una ruptura a su libre albedrío. Después de ser catequista, de haber andado y salido, de

defender a las mujeres, ella misma es violentada, los celos del marido, esa violencia, le ancla a la casa. Todo fue rápido, noviazgo, matrimonio y problemas.

Ella se casó joven, el padre como dote entregó al marido un buen grupo de animales. El marido no le salió bueno.

Yo si casé, yo estando estudiando segundo curso yo casé, yo tan por falta de concientización, de madurez de mí también, sin saber qué clase de hombre era. Cuando tenía 22 años yo me casé. Viví con él siete años, iguales hemos vivido, pero durante esa vida matrimonial siempre no nos fue bien, siempre hubo problemas en algunas cosas porque no quiso aceptar, no quería que yo salga de la casa, él era muy celoso y nunca no ayudaba a mí queriendo yo salir a algunos lados. Pero aun así yo seguía participando, aunque maltrataba, aunque hablaba, pero siempre luchaba lo que yo pensaba desde cuándo era guambra. Hemos tenido problemas y más que todo había maltrato físico de él. Yo le decía tengo derecho porque nadie es dueño de la vida, cada quien decidimos, yo he separado. Después de separarme con la ayuda de mi mamá y de mi papá acabé el estudio del bachillerato. (Quishpe, entrevista 2009)

Acostumbrada a salir, a viajar, a hablar, esta nueva vida matrimonial que incluía la confinación le resultó difícil. Aunque en Apahua la vida comunitaria es pública y privada a la vez, aunque las esferas tienen pocos límites, a veces las puertas de las casas se cierran, la idea de cómo debe ser un mujer las encierra. Tradicionalmente los hombres se ocupaban de la vida pública, del comercio, de las relaciones hacia afuera de la comunidad, ellas se quedaban en la casa, al cuidado de los hijos, de la huerta, los temas de interés común eran los temas elegidos por los “cabecillas” o líderes tradicionales (Herrera, entrevista, 2009). Una costumbre que se fue construyendo en la comunidad y que Fabiola resiente. El resquicio que le abrió la iglesia se fue cerrando.

No, no fue muy bien. Bueno, era primero era demasiado celoso, la segunda cosa y que no salga, que no estece por ahí conversando, riendo con otros hombres. Ahí era estrictamente, no avancé ni conversar ni con mis primos, nada nada. Peor con otra gente ajena. Y eso, era demás. (Quishpe, entrevista, 2012)

Además del encierro, aquello que parece como natural es el control del cuerpo de las mujeres; las risas, el contacto con otros hombres les está prohibido, el charlar con otros hombres implica un peligro inminente. Las mujeres vinculadas a la naturaleza, no pueden controlarse, no tiene los mecanismos de la cultura, esa idea también persigue el mundo de Apahua, persigue al esposo y Fabiola requiere ser controlada.

Es bueno recordar que para muchos antropólogos la naturaleza y las mujeres son aprehendidas como realidades inferiores a la cultura, y ésta a su vez es asociada simbólica y culturalmente a los hombres. La separación entre naturaleza y cultura se torna una clave interpretativa importante para la civilización occidental... Algunos grupos humanos fueron denominados primitivos y clasificados como más próximos a la naturaleza, y por tanto inferiores. Esto justificó diferentes formas de dominación sobre la tierra y sobre diferentes grupos humanos. Negros, indígenas y mujeres era parte de la naturaleza y por eso se justificaba su sumisión a la cultura (Gebara: 1997)

Gebara señala un eje fundamental que el movimiento feminista y la teoría feminista ha luchado por desarmar: el opuesto binario naturaleza – cultura, que tiene su correlato en el opuesto binario mujer – hombre. Las mujeres más cercanas a la naturaleza, los hombres son más cultura. La cultura domina a la naturaleza, los hombres por tanto dominan a las mujeres. La violencia es una estrategia de controlar a esa naturaleza, de domesticarla “dos veces, pegó duro y era eso, golpes duros” (Quishpe, entrevista, 2012).

Si bien en las fiestas los hombres daban de golpes a las mujeres públicamente, hace veinte años y antes de la existencia de la organización de mujeres Pakarimuy de Pilaló, el mal matrimonio y los golpes fueron vividos por Fabiola en aquello llamado como esfera privada

Muchas cosas sabía decir, y nunca yo no sabía ir a hacer una demanda delante de la comunidad, ni donde los dirigentes solo entre mí, solita, me decía así escondido entre dos, esta cosa esta mal, esto también no está bien, entonces como vamos a vivir, como vamos a demostrar un buen ejemplo a la comunidad (Quishpe, entrevista, 2012).

Sin embargo ella pudo forjar su individualidad, su autonomía, que le hacía actuar de manera distinta a otras mujeres: no seguir al marido, no dormir con un hombre borracho:

A mí como no me gustaba estar ahí atrás del esposo borracho, dejaba. Yo iba a donde mami asegurando los animales y tranquilo dormía ahí, no me gustaba dormir con hombre borracho, porque el olor de trago era fuertísimo. Otras mujeres aunque pegan están ahí, aunque hablan estaban ahí (Quishpe, entrevista, 2012).

Fue a pedir consejo a los padres de la comunidad Salesiana y ellos le recomendaron que consolide su matrimonio y que cuando el matrimonio esté fuerte vuelva a participar. Siete años estuvo casada, un día se enteró que su marido tenía otra mujer en Quito, ella fue a buscarle hasta la ciudad y cuándo le encontró le dijo:

“Puedes ir a casar con cuatro, con cinco mujeres, lo que quiera pero no me cuentes a mí”, dije. “Yo ya no quiero ser así maltratada, yo también

soy gente, soy una mujer y tengo conocimiento, para algo soy preparada, estoy delante de la gente. No quiero que estés maltratando a mí, vaya nomás, nada va a impedir a usted” (Quishpe, entrevista, 2012).

En el mundo andino y por influencia de la iglesia el matrimonio es casi sagrado, separarse o divorciarse no es común, y menos todavía hace quince años. Las palabras que Fabiola dice a su marido sintetizan algunos aspectos fundamentales que a ella le permitió parar el maltrato y decidir separarse de él: la educación “para algo soy preparada”, el participar y hablar en público “estoy delante de la gente”, el conocer que tiene derechos individuales “yo también soy gente, soy una mujer”. Estos aspectos abonaron para responder a la pregunta que Fabiola se hace sobre sí misma ¿por qué seré yo así?

Apahua es el espacio territorial, físico, donde los hombres y las mujeres indígenas de Cotopaxi que huyeron de la hacienda han establecido sus estilos de vida. Huidos de la hacienda se refugiaron en el sitio más lejano al que pudieron acceder, páramos a 4000 metros de altura. Cumbre que por un lado conduce hacia Zumbahua, Pujilí y Latacunga y por otro a Pilaló y la Maná. Ahí, en ese espacio, los hombres han sido quienes han mantenido mayoritariamente las relaciones hacia afuera, migrantes hacia Latacunga y Quito ellos han aprendido a manejar el español –lengua de contacto intercultural– ellas, las mujeres, han mantenido como lengua principal y en muchos casos como lengua única el kichwa. Con menos experiencia en las relaciones interculturales charlar con ellas es complicado. “Estructuras estructurantes estructuradas” dice Bourdieu (1988: 192) que es el *habitus*, así se han constituido las mujeres, así actúan desde la huida de la hacienda, armando una comunidad donde los caciques (nombre dado a los dirigentes comunitarios primeros) manejaban mucho más poder. Ser mujer, ser indígena estructuraba ese territorio, el estilo de vida

El *habitus* es a la vez, en efecto, el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento de esas prácticas. Es en la relación entre las dos capacidades que definen *habitus* –la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de diferenciar y apreciar esas prácticas y esos productos (gusto) donde se constituye el mundo social representado, esto es, el espacio de los estilos de vida (Bourdieu, 1988: 190 y 191)

Las prácticas de hombres y mujeres de Apahua están en relación con ser indígenas, huidos de hacienda en un país racista. El mundo de lo público, el mundo mestizo, habla más con los hombres, por tanto a las mujeres se les encierra más en el mundo comunitario.



En Apahua las mujeres hablan en kichwa y manejan mucho menos español, que es la lengua de intercambio, la lengua de comunicación hacia afuera de la comunidad. La incursión del Estado, la presencia de ONGs, la presencia del mercado, la aparición del movimiento indígena, abren un mundo de posibilidades adicionales que implica mantener relaciones de habla hacia afuera en la esfera indígena. La lengua es fundamental. Fabiola y las mujeres más jóvenes han conquistado esa lengua, para las adultas mayores ese camino todavía es complicado. El manejo de las dos lenguas que tiene Fabiola también la afirman como individuo.

Algo que caracteriza al mundo indígena es vivir en comunidad. Se dice entonces que las mujeres han afirmado menos su individualidad y más bien actúan amparadas en el colectivo “...hemos mostrado que las relaciones de género urden la trama comunitaria, aludiendo especialmente a una identidad colectiva, antes que individual, de las mujeres” (Prieto 2006: 175), y en Apahua se puede sentir esa fuerza comunitaria, en la organización de mujeres también, en las mingas y en las movilizaciones. En Fabiola esa identidad colectiva está presente, pero también está ahí una construcción individual, aquella que le permite tomar decisiones respecto de su matrimonio, más allá de las convenciones sociales. En su charla Fabiola hace mucha referencia a lo que ella ha logrado, a lo que ella ha hecho, a lo que ha soñado, a lo que ha construido, decidido, sufrido. Aunque su experiencia con la iglesia católica –cuyos preceptos también se afincan en la comunidad– el salir, el estar a veces por largos períodos fuera de la comunidad le han afirmado una identidad individual. La Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló y su actuación en ella como presidenta aumentó aún más su individualidad en el marco colectivo y organizativo.

Se divorció. En Fabiola Quishpe el libre albedrío, la libertad, sus historias de catequista pudieron más que la sujeción al marido, al matrimonio, al contrato sexual. Misionera, divorciada, dirigente de la organización de mujeres, también fue elegida vocal de la Junta Parroquial, promotora de salud y promotora de un proyecto de soberanía alimentaria. Fabiola fue invitada a la cumbre de cambio climático en Copenhague en el 2009, se fue “más allá de España” como dijo su hermano. Allá habló del cuidado de los páramos, del valor del agua y del trabajo de las mujeres para proteger a la naturaleza.

Cuando visité a Fabiola, ella me esperaba en la parada del bus en Apahua centro, era un día helado de páramo, fuimos hasta su casa donde el fogón estaba encendido.

Encima de su mesa están unos textos de estudio sobre el cuidado de animales y sobre el páramo. Con la grabadora encendida charlamos durante horas. A ella hablar de sí misma le gusta, le gusta su vida de ahora, se dedica a la siembra, a la Pakarimuy de Pilaló. Junto con Dioselinda Iza y muchas mujeres más, también forma parte de organización Luna Creciente que aglutina a mujeres populares de nueve provincias del país. Además sigue activa como misionera vinculada a la comunidad Salesiana. Cuando me despedí de Fabiola ella me recordó que la organización de mujeres está organizando una fiesta en la comunidad para que un grupo de estudiantes hagan las tomas para un video promocional de Apahua. Nuevos proyectos, ellas encabezan ese tiempo nuevo, ese tiempo profundo del páramo.

### **Poco, poco: la organización de mujeres Pakarimuy de Pilaló**

Después del divorcio Fabiola retomó las actividades en su comunidad, se juntaron 38 mujeres para armar un proyecto de borregos. Fabiola en ese momento no quería participar porque estaba estudiando y el grupo se vino abajo, fue sin embargo el inicio de lo que sería la Pakarimuy de Pilaló

Hermana porque no vas a retomar otra vez la organización nos dijo. De ahí yo conversé y formé 38 compañeras, vuelta otra vez a mí no me gustó de seguir en la organización, yo casi participar no quería por el estudio, a mí me gustó de ir a estudiar porque había bastantes materiales, estudiar, hacer deberes. Un poquito tranquilizar quería, de ahí puse a otras dirigentes, formé pero puse a otras dirigentes.

Tiempo después las mujeres vuelven a reunirse y Fabiola llega a ser vocal de la Junta Parroquial, consiguen varios proyectos financiados desde la Junta Parroquial y desde agencias de cooperación y organizaciones no gubernamentales, el número de mujeres participando en la organización crece significativamente, ellas establecen una red de relaciones que les permite presentar propuestas y tener resultados concretos para mejorar sus condiciones económicas.

De ahí yo comencé a trabajar y vuelta hicimos el proyecto, pedimos a Tierra de Hombres, sacamos para 120 huertos, solo de hortalizas, diez clases de hortalizas y pastos y las plantas. Casi 60 000 plantas sacamos con el proyecto. Ahí las compañeras vinieron más motivadas. Como Junta Parroquial hicimos el proyecto con el CODEMPE, para 120 compañeras sacamos proyecto de borregos, pastos, medicinas (Quishpe, entrevista, 2012).

La Organización de Mujeres de Apahua, disputa el poder con los dirigentes del Cabildo, ellas han conseguido más proyectos y son más visibles para agencias de cooperación y ONGs. La organización de mujeres es consultada sobre diversos temas, son cercanas al MICC y participan en sus reuniones y asambleas. Las reuniones de la organización de mujeres son un espacio para sororidad, las mujeres se ven, se juntan y se ríen "Nos lo pasamos bien juntas, cada vez que venimos aquí nos reímos juntas" (Caselli, 2011, recogiendo las palabras de Martha de Apahua). La risa siempre es subversiva como nos recuerda Umberto Eco en el "Nombre de la Rosa."

### **Las mujeres en lucha por el reconocimiento**

Al inicio de la charla con Fabiola, y mientras alistaba la grabadora, ella me contaba que durante la marcha "por el agua y por la vida" de marzo de 2012, la organización de mujeres decidió bajar el perfil. Ellas durante mucho tiempo han encabezado las marchas, han estado presentes en las acciones del movimiento indígena y sin embargo no cuentan con todo el reconocimiento que quisieran en la organización mixta. Existe una tensión entre la organización de mujeres y la organización mixta, esa tensión gira en torno al reconocimiento y a la sobrecarga de trabajo que implica para las mujeres dejar todo y participar. Así lo expresa Fabiola:

por ejemplo para salir (a alguna movilización) pasaje diario, todo y uno se va dejando. 30, 40 compañeras sabían salir. Y cuando había levantamiento van más las compañeras con hijos, compañeras embarazadas, salíamos. Y permanecían, sabíamos dormir ahí todavía sin comida, con hambre, ahí seguía.... entonces ellos también que trabajen (la OSG), que salga otra gente, el dirigente mismo que salga pues a ayudar, a apoyar, a dar cara también, entonces eso está faltando. Y nosotros hemos perdido pasaje, el tiempo, todo perdimos, desde ahí, ya no salíamos. De vez en cuando, cuando hay urgente salimos (Quishpe, entrevista, 2012).

Esa tensión también es sentida por la dirigente de la mujer y la familia del MICC, Cecilia Cuyo:

Las mujeres cuando hacemos algunas movilizaciones, cuando estamos haciendo alguna actividad provincial, organizacional, en las mingas, somos las mujeres las que estamos impulsando, somos las actoras

fundamentales en esas actividades. Aun así, no hemos sido reconocidas como debemos ser (Cuyo, entrevista, 2012).

La Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló, decidió entonces no participar más en las movilizaciones; esta decisión fue una estrategia para lograr el reconocimiento, sin ellas no hay gente de Apahua participando en las convocatorias del MICC. Esta estrategia también podría ser de reclamo al Movimiento Indígena, cuya estructura considera solo a la Organizaciones de Segundo Grado, que son mixtas pero que históricamente han estado dirigidas por hombres. Las organizaciones de mujeres reclaman su presencia y su representación al interior del Movimiento Indígena, ese reconocimiento supondría un cambio radical en el modelo organizativo indígena.

### **El porqué de una organización de mujeres y no mixta: contra-públicos subalternos**

Durante el proceso organizativo de Apahua, los primeros grupos eran mixtos, pero luego las mujeres fundadoras de la Pakarimuy decidieron que la organización sea solo de mujeres para evitarse problemas con los hombres celosos y para tratar temas que atañen a las mujeres como el de la violencia:

Ya después las compañeras reunieron entre solteras y casadas y ahí vuelta por qué nosotras no sabemos reunir con hombres, había los hombres celosos. Por eso dijimos no. Parte de nosotros veremos para qué vamos a organizar, para qué estamos aquí, qué dificultad tenemos para organizar o qué necesidad hay para organizar. Ahí nosotros analizamos algunas compañeras nos dijeron que “yo no vivo bien”, “maltrato”, “de eso nosotros también queremos conocer”, “¿cierto que hay derecho de la mujer?” (Quishpe, entrevista, 2012).

Decidir construir una organización solo de mujeres para abordar temas de género es decidir por construir contra-públicos subalternos, es tomar decisiones sobre los temas de interés común y para las mujeres de Apahua, los derechos, el maltrato son temas de interés.

El punto es que, en las sociedades estratificadas, los contra-públicos subalternos tienen un doble carácter. Por un lado, funcionan como espacios de retiro y reagrupamiento; por otro, funcionan también como bases y campos de entrenamiento para actividades de agitación dirigidas a públicos más amplios. Es precisamente en la dialéctica entre estas dos funciones donde reside su potencial emancipatorio. Esta dialéctica permite a los contra-públicos subalternos, disminuir parcialmente, aunque no erradicar por completo, los injustos privilegios participativos que disfrutaban los miembros de los grupos socialmente dominantes en las sociedades estratificadas” (Fraser, 1997:117).

La organización nació para abordar tanto temas productivos como temas relativos al género. En el marco de las relaciones de género la intervención de hombres en la organización no conviene. Dioselinda Iza refrenda esta idea hablando de la experiencia de la organización de mujeres de Planchaloma

Hay momentos que nosotros reunimos solo mujeres, sin presencia de hombres para evaluar que problemas tenemos, pero hay momentos que necesitamos de los compañeros varones: a ver estos problemas hay, para discutir problemas nacionales, discutir temas provinciales, ahí nosotros juntamos con los hombres. Pero si tenemos espacios donde está prohibido entrar los hombres, porque son evaluaciones internas, lo nuestro. (Iza, entrevista, 2012)

El texto anterior, dicho por Dioselinda Iza, refleja el concepto de contra-públicos subalternos y su potencial emancipatorio, así como la disminución de los privilegios que los hombres tienen en las organizaciones mixtas, el testimonio abre también a otra manera de encarar los problemas de género que desde las organizaciones de mujeres y mixtas indígenas existe; se trata de una política de alianzas. Señala Andrea Pequeño (2009: 50) que “aunque hablar sobre violencia de género involucra las relaciones comunitarias y colectivas, lideresas y mujeres indígenas de base se han sumado a iniciativas que buscan discutir públicamente el tema”. Las organizaciones de mujeres son ese espacio donde los temas de género se van abordando.

### **Política de alianzas y complementariedad**

Las mujeres indígenas organizadas, sin embargo, también plantean la necesidad de trabajar junto a sus compañeros. La organización de mujeres Pakarimuy de Pilaló, es un espacio de poder femenino, pero por otro lado al estar adscrita a la OSG, al MICC, se establece también una política de alianzas donde el género y las desigualdades de clase y etnia están presentes también. Las alianzas con los maridos y con las organizaciones mixtas son un reconocimiento a la existencia de otras desigualdades sociales donde juntarse con otros es fundamental:

Y nosotros, igual las compañeras, decimos sin los compañeros varones, nosotras solas no podemos, necesitamos de ellos. Creemos que eso es muy importante porque nosotros sí decimos, si hablamos mucho de complementariedad, y no solamente que quede en discurso, nosotros si practicamos y hacemos, pero no hemos dejado suelto o no hemos querido plantear esto de, por más leyes que hayan a favor de mujeres digamos y si

es que hay muchas leyes que a lo mejor porque pueden, que podrían ser aplicados para nosotros, creemos que no es importante. (Iza, entrevista, 2012).

Señala Mercedes Prieto que la complementariedad en el mundo andino conecta la división sexual del trabajo con las ideologías de género, la cosmovisión andina “considera a hombres y mujeres como equivalentes e iguales... La complementariedad exhorta el carácter armonioso y equilibrado del orden comunitario y el sentido equitativo de las sociedades indígenas” (Prieto, 2006: 161) Esta es una perspectiva, pero otra es que el discurso de complementariedad ha sido también manejado por las dirigencias masculinas para evitar que temas de género sean asumidos por las mujeres. El discurso original de complementariedad además de expresar la representación de la dualidad de la cosmovisión andina, no está exento de prácticas de violencia (Prieto, 2006:161)

Sin embargo, las mujeres, a través de sus organizaciones, han trasladado temas de género al discurso de la complementariedad. Tanto en Apahua, como en Planchaloma el compartir actividades como el cuidado de los hijos y la preparación de alimentos es resignificar el discurso de complementariedad “Ahora ya son distintas las parejas, por ejemplo antes no ayudaban. Ahora los jóvenes por ejemplo ayudan a tener hijo, ya marcan, siquiera para marcar guagua ya nos ayudan, ya no es como antes” (Quishpe, entrevista, 2012). Nuevamente se trata de utilizar las grietas permitidas por la cultura. Ellas organizadas, rompen con esa violencia simbólica y lo hacen a su estilo, en el marco de una política de alianzas con los suyos. El discurso de complementariedad resignificado les permite afianzar la cultura, el compartir efectivamente el trabajo llamado reproductivo y enfrentar temas como el racismo y la inequidad económica. Al respecto, la dirigente Dioselinda Iza señala:

Por eso nosotros no creemos que hay que pelear con los hombres porque la pelea no es con nuestros compañeros. Nosotros estamos totalmente claro que no estamos de acuerdo con este sistema dominante, con este sistema de discriminación, de exclusión y todo. Nosotros estamos siempre planteando una vida más digna para todas y para todos. Nosotros pensamos que no solamente estamos peleando por los derechos de las mujeres, sino de los derechos humanos de los pueblos y nacionalidades. Por ese lado hay una propuesta trabajada con hombres y mujeres, y el trabajo de género especialmente pensamos que no hay que hacer solo con mujeres (Iza, entrevista, 2012).

## **La sororidad se expande**

Las mujeres organizadas de Apahua, de Planchaloma, Sigchos, Saquisilí, Pujilí y Latacunga extienden los brazos, se juntan y trabajan en red. Situadas y encarnadas tejen redes de relación, cada una ocupando su lugar, pero juntas rompiendo con la dominación, Donna Haraway plantea la necesidad de conectar los conocimientos situados, extendemos también esa idea para conectar las prácticas de las mujeres, las transformaciones que localizadas, van alcanzando “la alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología” (Haraway, 1995: 329)

Situadas, no cierran los espacios de conocimiento, de transformación, de acción, sino que posibilitan entradas, aperturas, miradas desde puntos de vista inimaginables, amplios “que prometen algo extraordinario, es decir, el poderoso conocimiento para construir mundos menos organizados en torno a ejes de dominación” (Haraway, 1995: 329).

En mi organización ahora nosotros hemos ido a juntar a otras compañeras también para unirnos, tenemos en cuatro cantones, tenemos en cantón Sigchos, tenemos en Saquisilí, Latacunga y también en Pujilí estamos trabajando con Apahua y también con compañeras de Cachi. Con eso queremos fortalecer también la organización que es el MICC, a través de la Secretaría de la Mujer queremos que tenga mucha fuerza y mucho activismo las mujeres estamos en eso, trabajando y bueno pues ha sido una experiencia bastante interesante. Nosotros estamos conversando, más bien yo estoy conversando desde la práctica que hemos tenido, el cambio de actitud de los compañeros varones... (Iza, entrevista, 2012)

Conocimientos situados para vislumbrar la esperanza, las organizaciones de mujeres se juntan, Dioselinda Iza es una mujer importante en la provincia, es un referente y ella relata su vida y sus experiencias en otras zonas, en otras comunidades, la experiencia de ella se funde con la experiencia de mujeres como Fabiola Quishpe y juntas arman conexiones más amplias de solidaridad, de sororidad desde la perspectiva que propone Marcela Lagarde (2006), como un pacto político.

## **Cambios en la vida de las mujeres**

Señala Barragán para el caso de los mercados que:

La organización crea unidad y la unidad es posible también gracias a esa organización. Es, al mismo tiempo, una institución que se va creando y recreando a través de la participación en las directivas, de la resolución de conflictos y, finalmente, de su relacionamiento, frecuentemente conflictivo, con la Municipalidad " (Barragán 2006:586)

Se podría decir que para las mujeres de Apahua y su organización el relacionamiento se produce con el cabildo, con la organización de segundo grado, con el MICC, la Junta Parroquial y las ONGs; una red de relaciones que van tejiendo. De acuerdo a esta autora "Las organizaciones han sido, tanto en el pasado como en la actualidad, la principal forma de aglutinamiento, presión política y extensión de los derechos y la ciudadanía política" (Barragán 2006: 588 ), en el caso que analizamos la organización de mujeres de Pakarimuy de Pilaló justamente es la que aglutina a las mujeres de la comunidad. Ellas, desde su organización, presionan por cambiar aspectos que involucran a todos como el manejo de los páramos y aspectos que involucran a la llamada "vida privada", como la violencia. Es importante señalar que para la organización de mujeres el tema de la violencia no es tan privado. Tanto este aspecto como el tema de los páramos son todos temas que a ellas les interesan y que los han colocado como interés de la comunidad también.

La organización ha cambiado la vida de las mujeres, se han ampliado sus posibilidades de existencia, de ser. Fabiola Quishpe señala que la participación es uno de esos logros fundamentales, participar y tomar decisiones en su comunidad

Ahora ya podemos participar nosotros, ya podemos tomar decisiones, antes por ejemplo, cuando en reuniones decíamos "una compañera para el cabildo", ellos decían "no, no; hombre tiene que ser, mujeres que van a avanzar, que va a poder". Así nos decían. Pero ahora así ya no dicen. Ahora si vienen a decir, "una compañera necesitamos", "a ella ponemos", ahora si vienen a decir, a rogar, "compañera acepte por favor", "ayude compañera". Ellos nos dicen. Ahora nosotros también ya podemos dar decisión, tomar decisiones, tomar voto. Ya tenemos derecho, ya no estamos demasiado (Quishpe, entrevista, 2012).

En el marco de la participación, otro de los logros de la organización de mujeres es el actuar en la política electoral. La ley de cuotas ha servido para que se promuevan las candidaturas femeninas y la organización para impulsar a las mujeres a usar ese derecho, el proceso organizativo además forma a las mujeres para ejercer liderazgo

Ahora por ejemplo ya para poder participar en política hay compañeras, mi cuñada es vocal de Junta Parroquial. Ya hay compañeras. Hay una compañera también es suplente, ella también está participando como



organización de mujeres, abajo en Pilaló. Ya hay compañeras que participan, ya pueden (Quishpe, entrevista, 2012).

El tema del maltrato físico fue recurrente en la conversación con Fabiola, así como antes eran también recurrentes esos golpes. Uno de los resultados más importantes para las mujeres es que los maridos ya no las golpean, ellas han logrado que el cabildo integre el tema de violencia doméstica a su práctica de justicia, la organización de mujeres interviene en esos casos:

Nosotros sabemos ayudar al Cabildo y siempre pasa cosas de violencia llamaban desde año 2007, ya llamaban a nosotras, pedían a nosotras el apoyo. La organización de mujeres tiene que apoyar aquí, nosotros vamos a hacer justicia, ustedes tienen derecho como mujer de hacer bañar, castigar, porque es así de grosero (Quishpe, entrevista, 2012).

Los hombres y las mujeres además comparten las tareas de la casa. Estos son cambios sustanciales en las vidas de las mujeres, en aquello mal llamado privado, pero que sin su debate, reflexión y acción pública no habría cambiado.

Por ejemplo, a veces los hombres vienen a decir nosotros tenemos derechos, porque tenemos a la mujer. Mujer es para que ellas laven, para que cocinen, para que hagan bañar a los hijos, para eso. Nosotros hombres para salir a buscar plata para dar de comer dicen. Y siempre se dice, claro que ustedes hacen esfuerzo para salir, pero la mujer acaso está de gana en la casa, se trabaja, tienen animales, cuidan animales, venden ese mismo, con eso ayudan, apoyan. Por ejemplo, en la cocina, en la cocina cuando la mujer está en dieta ¿quién va a cocinar? si es que el hombre no sabe cocinar. Para eso el hombre también tiene derecho de cocinar, acaso que la mujer nomas sabe, el hombre debe cocinar, debe lavar ropa, ahora los hombres ya lavan ropa, está ayudando a lavar ropa, están cocinando, eso hacen (Quishpe, entrevista, 2012).

Fabiola relata un debate entre los hombres que todavía resisten los cambios en la cultura de la comunidad, en el estilo de vida y la respuesta que dan las mujeres. El discurso masculino muestra aquello que se ha ido cocinando en la cultura de la comunidad como deber de una mujer y deber de un hombre, el salir es tarea masculina, el lavar y cocinar es femenina, además en el discurso se presenta como derechos de los hombres. Esa idea ha cambiado en Apahua y ha sido gracias al trabajo organizativo de las 200 mujeres que componen la organización Pakarimuy de Pilaló, organizadas como productoras y para conocer sus derechos ellas han cambiado una concepción naturalizada de ser hombres y ser mujeres y poco a poco logran transformaciones significativas en sus vidas y en las de sus compañeros. En Apahua pasan cosas, son tiempos profundos.

Fabiola Quishpe suele asistir a las reuniones y a los talleres acompañada por dos compañeras jóvenes. Una de ellas, Blanquita, dice que la vida de las jóvenes en la comunidad es otra, ahora ellas estudian y tienen más posibilidades de salir, de participar. Estos cambios, reconoce Blanquita, son fruto del trabajo de la organización. (Blanca, entrevista, 2012).

Como conclusión se podría decir que las mujeres han demostrado que lo privado es político, ellas han decidido que sus demandas que giraban en torno a mejorar sus vidas se discutan en espacios armados por ellas y luego han trabajado para que esas demandas se efectivicen en sus vidas. Talleres con las familias, debates con sus compañeros hombres, demanda de justicia en el Cabildo, han logrado que poco a poco cambien las relaciones significantes de poder.

Para las mujeres de la Organización Pakarimuy de Pilaló no existe una esfera pública y otra esfera privada, para ellas el tema productivo, el cuidado del páramos, del agua, la participación política, los derechos, la planificación familia y la violencia son temas de interés común, son temas que deben ser abordados por ellas y por los hombres, por ellas en Pakarimuy y por toda la comunidad a través de la OSG, del Cabildo. Las mujeres han ido imponiendo que los temas de interés de ellas sean los que la organización discute. Sus vidas, sus historias, están en el trabajo cotidiano de la organización, están en las asambleas. El debate y la reflexión al interior de la organización genera poco a poco cambios en la vida cotidiana de las mujeres, ellas se transforman y transforman a la comunidad, a la cultura, van cambiando la historia.

Las mujeres transforman la cultura, actúan en ella y sobre ella, esa idea de que ellas son más cercanas a la naturaleza y menos cercanas a la cultura se desmorona. Las mujeres de Apahua actúan en la cultura y la transforman, transforman además aspectos que casi se habían naturalizado, aquello de cómo es una mujer, aquello del “llanto de la nuera”. Hombres y mujeres están en la naturaleza, hombres y mujeres están en la cultura.

Las mujeres de Apahua, Fabiola Quishpe, son incansables buscadoras de justicia, en todas sus dimensiones: reconocimiento, redistribución y representación. Poco a poco, la Pakarimuy de Pilaló ha viabilizado cambios que hacen más posible la justicia.

Las mujeres de Apahua, de Cotopaxi, han reconceptualizado a la complementariedad andina, la han transformado a su favor y al defenderla como parte de la

cultura andina también defienden una política de alianzas con sus compañeros hombres, saben que las organizaciones mixtas son fundamentales para transformar las relaciones de dominación que aún persisten en torno a la etnia. Se trata por tanto de otra manera de trabajar género ¿se puede hablar de un feminismo andino?

Las mujeres de Apahua, Fabiola Quishpe, su vida, es una muestra de la agencia de las mujeres, no víctimas de las relaciones de dominación de género, de clase, de etnia sino un ser humano en resistencia, en creación, en recreación. Que ríe, desea, sueña.

Situadas y encarnadas las mujeres establecen conexiones con otras mujeres de la provincia, con la misma identidad étnica y luego amplían esas conexiones con mujeres populares: urbanas, campesinas, afroecuatorianas y mestizas a través del trabajo con Luna Creciente.

## **CAPÍTULO 5: SITUADAS Y CONECTADAS EN BOLÍVAR Y EN APAHUA**

Cuando empecé esta investigación hice varias preguntas en torno a la vida de las mujeres de dos territorios y espacios distintos, Apahua en la provincia de Cotopaxi y Bolívar en la provincia de Esmeraldas, ¿La organización transforma la vida de las mujeres?, ¿lo público y lo privado son dos esferas distintas o en realidad esa separación es un membrete, una etiqueta?, ¿las vidas cotidianas y la relación con la organización es igual en las dos organizaciones?

Las respuestas a estas preguntas fueron construidas a partir de las reflexiones y la memoria de seis mujeres de dos organizaciones: María, Santa, Rosa, Gladys y Andrea de la organización de mujeres Virgen de las Lajas de Bolívar y Fabiola Quishpe de la Organización de mujeres Pakarimuy de Pilaló de Apahua. Ellas son de diferentes provincias, con diferentes orígenes e historias, actúan en organizaciones distintas. Cada una de ellas con su mundo subjetivo, cada una de ellas única, son diversas. Mujeres encarnadas, situadas. Sin embargo con rasgos comunes, con algunas coincidencias. Comparando las historias de vida de las mujeres y a través de estas historias las historias de su organización, hay algunos hallazgos que permiten dar respuesta a las preguntas planteadas.

### **Los orígenes**

Las dos comunidades son distintas, las dos organizaciones nacieron en tiempos distintos pero ambas fueron resultado de una ola que impulsó la iglesia progresista a partir del trabajo de Monseñor Leonidas Proaño. Las organizaciones, lejanas entre sí, y lejanas de la provincia de Chimborazo tienen sin embargo, un germen común en estos procesos provenientes de Chimborazo y provenientes también de las primeras organizaciones que luchaban por la tierra. El trabajo de la Diócesis de Riobamba se extendió a otras zonas como Cotopaxi y Esmeraldas. Estudiantes de Cotopaxi y de Esmeraldas visitaban la casa campesina, los jóvenes de FUNDECOL asistían a campamentos organizados en Riobamba, la joven Misionera Fabiola Quishpe también visitó Riobamba.

La Asociación Virgen de las Lajas tuvo como punto de inicio la destrucción del ecosistema manglar por parte de la industria camaronera, la organización Pakarimuy de

Pilaló nació impulsada por proyectos productivos. Ambas organizaciones incluyeron desde sus inicios en sus agendas el problema de la relación de los seres humanos con la naturaleza, para ambas organizaciones el manejo de sus territorios es fundamental, las unas defendiendo el mangle, las otras el páramo.

### **Justicia: reconocimiento, redistribución y participación**

Nancy Fraser (2009) ha planteado que las mujeres han buscado justicia en tres dimensiones: redistribución, reconocimiento y participación. En el caso de las mujeres de Bolívar y de Fabiola Quishpe de Cotopaxi esas tres dimensiones han estado presentes a lo largo de sus vidas. Las mujeres de Bolívar han protagonizado la lucha de defensa del ecosistema manglar como una fórmula para tener una fuente de trabajo que les permita su subsistencia con autonomía. La lucha por la redistribución se ha realizado combinando la subsistencia con lo que se podría llamar ecofeminismo, ese apego a la naturaleza y ese cuidado por la naturaleza en reconocimiento de lo que da, “como una filosofía de toda sociedad duradera” (Shiva, 2003).

Ambas organizaciones logran que sus luchas sean reconocidas gracias también al auge del movimiento ecologista y a la crisis climática. Su discurso de defensa de los ecosistemas tiene un reconocimiento no solo en sus comunidades sino también fuera del país. Fabiola Quishpe fue hasta Copenhague al encuentro de cambio climático del 2009 y las canciones compuestas por Rosa también fueron hasta Italia.

En el caso de Apahua el reconocimiento tiene factores adicionales como la lucha del movimiento indígena: el primer levantamiento indígena en la década de 1990, el reconocimiento de los derechos colectivos en la Constitución de 1998 y luego el reconocimiento de Estado Plurinacional en la Constitución del 2008. En el caso de Apahua se trata de un reconocimiento a la identidad étnica, el primer levantamiento indígena logró destapar unas relaciones de dominación amparadas en un sistema racista. Por eso, en Apahua la política de alianzas con las organizaciones mixtas, con los hombres de las comunidades resulta importante, porque las relaciones de dominación además de ser de género están atravesadas por el racismo. En Bolívar se siente menos esa política de alianzas, en Bolívar las mujeres no se plantean el trabajo colaborativo entre hombres y mujeres.

Las dos organizaciones y las mujeres que en ellas actúan, han logrado espacios de participación y representación. En el caso de Apahua, esa representación llega hasta un punto y ellas se sienten no consideradas al interior del MICC. A medida que la escala avanza las mujeres de organizaciones más locales se sienten menos representadas y más excluidas, sin embargo ellas se plantean como estrategia armar organizaciones provinciales de mujeres, en el caso de Cotopaxi varias organizaciones de mujeres se han juntado bajo el paraguas de la organización Luna Creciente. Ellas dejan bien claro que no se trata de una organización paralela al MICC, sino de espacios de mujeres donde sus agendas son discutidas. En el caso de Bolívar, las mujeres concheras son un eje importante de la C-Condem.

En ambos casos este reconocimiento ha sido posible gracias a un contexto más favorable desde la década de 1990 con la irrupción del movimiento indígena y la injerencia de la iglesia. La organización posibilita a las mujeres un mayor porcentaje de justicia, en la concepción planteada por Nancy Fraser. En ambos casos las mujeres han alcanzado reconocimiento como ser social (Buttler, 1997), las mujeres fueron tradicionalmente desplazadas de espacios de decisión y de participación y se les asignó un rol, las mujeres de Apahua y Bolívar han logrado ir transformando esa situación y han logrado una mayor acumulación de poder, conquistando así mejores condiciones para negociar con sus compañeros, en los espacios públicos, en las organizaciones mixtas.

Las mujeres de Apahua y de Bolívar han conseguido construir propuestas económicas que les permiten el manejo de dinero, el dinero posibilita negociar mejores tratos con sus parejas, al interior de sus familias. En ambas organizaciones se ve el fruto del trabajo de las mujeres. En Apahua 150 familias tienen cuyeras y huertas, en Bolívar las 2000 hectáreas de manglar recuperadas sirven para toda la comunidad y la revalorización del trabajo de conchar ha permitido que los hombres entran al mangle. En Bolívar además las mujeres tienen un restaurant que funciona los feriados y les permite tener un dinero extra. Las mujeres invierten ese dinero en sus familias, en sus hijos y esto les permite tener mayor autonomía y negociar el compartir las tareas de cuidado.

Las mujeres de las organizaciones participan en la política electoral, en ambos casos las miembros de la organización han sido parte de la Junta Parroquial.

María, Santa, Rosa, Gladys, Andrea y Fabiola han alcanzado mayor justicia para sí y para las otras mujeres que participan de las organizaciones. Falta todavía ganar mucha más justicia pero ellas empezaron a caminar.

### **Desestructurando los binarios**

Para las mujeres entrevistadas de Bolívar y Apahua las esferas público y privado no existen. No hay bordes o fronteras entre aquello público y aquello privado. Las fronteras han sido dibujadas como lugares en el limbo, como espacios indeterminados, como zonas vacías y de tránsito. Entre las dos esferas no hay esos bordes, esas líneas divisorias, esos limbos, lo privado y lo público en el caso de las seis mujeres fluye con libertad. Las agendas que las mujeres han puesto en sus organizaciones contienen temas que para ellas son importantes: la producción, el cuidado de los ecosistemas, la violencia doméstica. Para sus vidas cotidianas son tan importantes las huertas como los talleres sobre los derechos de la mujer. En ambos casos ellas, a raíz del proceso vivido en la organización, han ido transformando las relaciones de dominación que tradicionalmente han sufrido las mujeres en sus familias. Los hombres colaboran más en el cuidado de los hijos, las madres crían a sus hijos de manera distinta y estos cambios no pertenecen en estricto rigor a una de las dos esferas.

### **Sobre la naturaleza y la cultura**

En ambos casos las mujeres rompen la dicotomía naturaleza-cultura, al transformar la cultura dan muestras que son parte de la historia, que son motor de cambios culturales (violencia, compartir actividades reproductivas, participación pública política). Y desde su accionar en defensa de los ecosistemas y la construcción discursiva que las mujeres de las dos organizaciones tienen, también juntan esa dicotomía naturaleza –cultura. Nuevamente esa manera bipolar de ver el mundo se rompe, no hay fronteras ni bordes entre la naturaleza y la cultura. Las historias de vida de las mujeres así lo confirman. “La historia de las mujeres es la historia de la humanidad y las mujeres han construido la historia junto a los hombres, en idéntico estatus de sujetos” (Luna, 1995: 21, 22). Las mujeres de Apahua y de Bolívar hacen visible esa historia y ese estatus de constructoras de la historia, del pasado, del presente y del futuro.

## **La organización**

En los dos casos ellas rompen con la idea original de subordinadas naturales (Pateman, 1995: 250), cuando colocan sus temas en la agenda pública, cuando participan en las organizaciones mixtas, en espacios de representación política como las Juntas Parroquiales. Las mujeres han desnaturalizado la dominación masculina en sus comunidades y han hecho transformaciones sustanciales a la cultura, la violencia simbólica ha sido develada. Las Mujeres organizadas acumulan capital simbólico, se rompe un estilo de vida, cambia el *habitus*, las estructuras estructurantes se desestructuran (Bourdieu, 2000).

La existencia de organizaciones de mujeres es una muestra del rompimiento de esas estructuras de dominación. Antes de la existencia de las organizaciones Virgen de las Lajas y Pakarimuy de Pilaló las mujeres no tenían cabida en las organizaciones tradicionales o en los espacios de decisión. En ambos casos, las organizaciones de mujeres son testimonio de culturas de subordinación. El apareamiento de las organizaciones es una estrategia para disminuir tal subordinación (Luna, 2003).

En las organizaciones de mujeres ellas ponen sus agendas y en esas agendas los temas de interés común son aquellos llamados esfera pública y aquellos de la llamada esfera privada. También ponen sus temas en las organizaciones mixtas, se trata de un ejercicio de contra-públicos subalternos (Fraser, 2009).

La organización también posibilita un encuentro de solidaridad política entre mujeres, se constituyen en espacios de ejercicio de la sororidad.

## **Experiencias diversas**

Hay entre Bolívar y Apahua diferencias, hay diferencias en las estrategias y la manera de afrontar ciertos temas, hay diferencias en las vidas mismas y en las relaciones de pareja.

Las mujeres de Bolívar y de Apahua tienen estrategias distintas de acercamiento a sus parejas, y también maneras distintas de acercamiento a las organizaciones mixtas. En el caso de Apahua el vínculo con sus compañeros, con sus esposos, resulta fundamental porque juntos, en las organizaciones mixtas, pueden alcanzar mayor justicia en un país marcado por la subordinación étnica. Fabiola Quishpe reconoce que antes del levantamiento indígena un trato racista, por ejemplo en los buses, era mayor. Luego, a raíz de esa lucha colectiva el cambio fue importante. El racismo y la lucha por el



reconocimiento étnico posibilitan una estrategia de alianzas con los esposos y con las organizaciones mixtas. En Apahua se siente más la influencia de la Iglesia Católica y la familia tradicional ocupa un papel importante, por eso la relación con los esposos también es fundamental. En el caso de Bolívar la historia es distinta, ellas tradicionalmente han sido más autónomas respecto de la pareja, las mujeres se han encargado del cuidado de los hijos y los hombres han sido más transitorios, la organización les posibilita mejores condiciones de vida con esos hombres pero ellas no se plantean la necesidad de las alianzas, ellas continúan con su trabajo organizativo y no consideran juntarse con sus compañeros, la autonomía económica les permite mayor autonomía de elección de pareja.

Las preguntas planteadas al inicio de la investigación se responden. La vida cotidiana de las mujeres de Bolívar y Apahua ha cambiado desde que ellas actúan al interior de una organización. Las organizaciones responden a una agenda de interés común de las mujeres, esa agenda incluye temas que tradicionalmente se han etiquetado como privados y temas que tradicionalmente se han etiquetado como públicos, en estos espacios tales esferas no tienen fronteras ni bordes. Las organizaciones de mujeres se constituyen en contra-públicos subalternos y han logrado mayor justicia para ellas.

El acercamiento a Bolívar y a Apahua, las charlas con las mujeres y la reflexión sobre el contexto en el que las organizaciones surgen y actúan, despertaron otras inquietudes que sería interesante indagar en el futuro.

En Cotopaxi han surgido muchas organizaciones de mujeres que cuentan con el aval del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, sin embargo estas organizaciones no tienen una representación directa en el MICC. La estructura organizativa del MICC tiene como eje a las OSGs, son organizaciones mixtas, territoriales, que no necesariamente representan a las organizaciones de mujeres. Por otro lado, dada la alta migración masculina, las actividades que se plantean las OSGs son realizadas por mujeres, pero ellas no logran tener el adecuado reconocimiento de ese trabajo. Las mujeres han modificado el mapa organizativo de las provincia y por ahora, ni las OSGs, ni el MICC tienen la capacidad de responder a esos cambios. Sería un aporte investigativo conocer más a fondo esta problemática.

En Bolívar me llamó la atención las diversas posibilidades de pareja que existen, las mujeres, a lo largo de su vida tienen más de un compromiso, el estatuto de marido ajeno es

bastante extendido en las casas de Bolívar y varias poseen el título de ser mujer derechosa. Hay en estas relaciones de pareja ejercicio de dominación, pero también hay un ejercicio más libre de la sexualidad por parte de las mujeres. Indagar esta serie de posibilidades de pareja, desde los estudios de género, no solo en Bolívar sino en otros lugares del país, ayudaría a conocer más sobre la compleja relación entre hombres y mujeres.

## BIBLIOGRAFÍA

Amorós, Celia (2006) Disponible en [iocondaespina.com.ve/GIOCONDA/PDFs/La-teoria-critica-feminista-LuzEstella.pdf](http://iocondaespina.com.ve/GIOCONDA/PDFs/La-teoria-critica-feminista-LuzEstella.pdf), visitado el 28 de agosto de 2012.

Araujo, Kathya (2008). "Entre el paradigma libertario y el paradigma de derechos: límites en el debate sobre sexualidades en América Latina". En *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Araujo, K. (con Prieto M.) (eds.) Quito: FLACSO, sede Ecuador.

Arboleda, María (2006.). "Género y gobernanza territorial en Cotacachi y Cotopaxi." En *Las fisuras del Poder*. Pablo Ospina. Quito: IEE, CLACSO.

Barragán, Rossana (2006). "Maestras mayores en los mercados de la ciudad de La Paz: espacios organizativos laborales y de gobierno, y construcción de territorialidades". En *Mujeres, familia y sociedad en la Historia de América Latina, siglos XVII-XXI*. Sacrllett O'Phelan, Godoy Margarita, Zagarra Flórez (editoras) Lima: CENDOC.

Butler, Judith (2006) *Deshacer el Género*. Buenos Aires: Paidós.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Caselli, Irene (2011) En los Andes del Ecuador ellas lideran la lucha contra el cambio climático. Disponible en [http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111128\\_ecuador\\_mujeres\\_indigenas\\_durban\\_climatico\\_cambio\\_fp.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111128_ecuador_mujeres_indigenas_durban_climatico_cambio_fp.shtml), visitado en 12 de julio de 2012.

CONAIE. (2007.) *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. Quito: CONAIE.

CONAIE (s/f). Disponible en <http://www.conaie.org/sobre-nosotros/que-es-la-conaie>, visitado en febrero 27 de 2012.

CONAMUNE (s/f). Disponible en <http://www.conamune.org/>, visitado en agosto 28 de 2012.

C. Condem. (s/f). Disponible en <http://www.ccondem.org.ec/cms.php?c=43>, visitado en julio 1 de 2011.

C-Condem (2010) *Sistematización taller con mujeres*. Quito. Disponible en C-Condem.

Dávalos, Pablo (2002) *Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica*. Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/3/davalos.html>, visitado en marzo 18 de 2012.

Ecuarunari, (s/f). Disponible en <http://ecuarunari.org/portal/20%20a%C3%B1os%20de%201er%20Levantamiento%20Ind%C3%ADgena>, visitado en febrero 27 de 2012.

Fajardo, María y Torres Marianeli (2004). "Experiencia de la Fundación de Defensa Ecológica (FUNDECOL) en el manejo comunitario y participativo del ecosistema manglar del Cantón Muisne, Provincia de Esmeraldas". En *Metodologías para facilitar procesos de gestión de los recursos naturales*. Ciudad, María Belén Cevallos, María Fajardo, Marianeli Torres y Víctor Hugo Torres. Quito: CAMAREN-IEE.

Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.

Fraser, Nancy (2005.) *Reinventar la justicia en un mundo globalizado*. Disponible en: <http://www.cesarrodriguez.net/docs/clases/Fraser--JusticiaGlobal.pdf>, visitado en marzo 10 de 2012.

Fraser; Nancy y A. Hinneth (2009) *¿Redistribución o reconocimiento?* Disponible en: [http://www.redjif.org/red/index.php?option=com\\_resource&controller=article&article=286&category\\_id=4&Itemid=1](http://www.redjif.org/red/index.php?option=com_resource&controller=article&article=286&category_id=4&Itemid=1). Recuperada el 20 de julio del 2011.

FIDA. (s/f). Disponible en <http://www.ifad.org/spanish/operations/pl/ecu/i464ec/index.htm>, visitado en febrero 27 de 2012.

Guebara, Ivone (1997). *Intuiciones ecofeministas*. Montevideo: Doble Clic – Soluciones editoriales.

Grünenfelder Manuel, (2009). pdf de trad. *El concepto Nádleehe de los Navajo: un enfoque en las relaciones sociales y su comparación con el énfasis euro-americano en la sexualidad*. Boston: Boston University. Sin publicar.

Guzmán, Virginia (1998). "La equidad de género como tema de debate y de políticas públicas". En *Género en el Estado, Estado de Género*. Eliana Largo (ed.), Ediciones de las Mujeres, N° 27, Santiago: Isis Internacional.

Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Herrera, Stalin (2010). *Las mujeres de Apahua y su entorno*. Quito: Pakarimuy-MICC-IEE.

Herrán, Javier (2003) "Génesis del MICC". En MICC Historia y proceso organizativo. Tiban, Ilaquiche, Alfaro, comp. Latacunga: MICC.

INEC (2012) Disponible en [http://www.inec.gov.ec/cpv/index.php?option=com\\_content&view=article&id=167&Itemid=3&lang=es](http://www.inec.gov.ec/cpv/index.php?option=com_content&view=article&id=167&Itemid=3&lang=es), visitado en febrero 27 de 2012.

ICCI (2005). *Ira. promoción de las escuelas regionales de mujeres líderes "Dolores Cacuango."*. Disponible en: <http://mujerkichua.nativeweb.org/07may05b.html>, visitado en: marzo 31 de 2012.

Labrecque, Marie France (s/f). "Metodología feminista e historias de vida: mujeres, investigación y Estado", *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. en Lulle Thierry, Pilar Vargas y Lucero Zamudio.

Lagarde Marcela (2006). Pacto entre mujeres sororidad. Disponible en: [http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/marcela\\_lagarde\\_y\\_de\\_los\\_rios/sororidad.pdf](http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/marcela_lagarde_y_de_los_rios/sororidad.pdf), visitado en agosto 28 de 2012.

Luna, Lola (2003). *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia política*. Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, La Manzana de la Discordia.

Nash, Mary (2004), "Ciudadanía diferenciada. "Maternalismo y conquista de derechos", en *Mujeres en el mundo*. Madrid: Alianza editorial.

McDowell, Linda (2000) "El género y el Estado-nación", en *Género, identidad y lugar*, Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.

McDowell Linda. (2009) [1999] "La definición del Género". En *El género en el Derecho*. Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado, Lola Valladares (compilador, compiladoras). Ensayos críticos. Quito: Ministerio de Justicia.

Millan, Margarita. (2002.) "Cultura, sexismo y racismo por un feminismo contextualizado". En *Poderes cuestionados: sexismo y racismo en América Latina*. Epsul Campbee y Gloria Careaga (editoras) México: San José diseño editorial.

Moser, C., (1991). "La planificación de género en el Tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género". En: *Una nueva lectura: género en el desarrollo*. Guzmán, V. y otras (Comp.), Lima: Entre Mujeres. Flora Tristán Ediciones.

Muchembled, Robert. (S/F). *El orgasmo y Occidente. Una historia del placer desde el siglo XVI a nuestros días*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Muratorio, Blanca (2005). "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia" En: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 21, Quito: FLACSO.

Muratorio, Blanca. (2000). "Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana". En: *Etnicidades* Andrés Guerrero (Comp.) Quito: FLACSO - Sede Ecuador.

Muñoz, Carlos. (2010.) *Los usos de la memoria*. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/carlos69.pdf>, visitado en: marzo 15 de 2012.

Ortner, Sherry. (2006). "Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?". En: *Revista de Antropología Iberoamericana*. Año/Vol 1. Madrid España.

Ospina, Pablo (2006). "Movimiento Indígena Ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi", en Ospina, Pablo (coordinador) *En las fisuras del poder*. Quito: IEE-CLACSO.

Pateman, Carol (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.

Paz, Octavio (1993). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pequeño, Andrea (2009) "Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador" en Andrea Pequeño (com.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.

Perez de Orozco, Amaia. (2012.) *V.Topaketa feministak Leitzan* Disponible en: [http://www.youtube.com/watch?v=Cf1YZnMv4i8&feature=youtube\\_gdata](http://www.youtube.com/watch?v=Cf1YZnMv4i8&feature=youtube_gdata), visitado en marzo 25 de 2012.

Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005.) "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto". En: *Mujeres ecuatorianas Entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. Mercedes Prieto, editora. Quito: CONAMU, FLACSO, Sede Ecuador, UNIFEM y UNFPA.

Pujadas, Juan José (1992) *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Ramón Galo (2007) "Cotopaxi al debate: 1740-2001". En: *Cotopaxi: espacio social y cambio político*. Alfaro, Larrea, Ramón y otros. Quito: CAMAREN, IEE.

Rich Adrienne (1980) *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*. Disponible en <http://ebookbrowse.com/48505260-adrienne-rich-heterosexualidad-obligatoria-y-existencia-lesbiana-pdf-d364145531>, visitado el 20 de agosto de 2012.

Safa, Helen. (2008) "Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes". En: *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Mercedes Prieto (ed.) Quito: FLACSO - Sede Ecuador.

Sarlo, Beatriz. (2005) *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Scott, Joan, W. (1996) [1986] "El género: Una categoría útil para el análisis histórico". En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas Comp.. México: PUEG.

Shiva, Vandana (2002) *La fuerza de los principios*. Disponible en: <http://www.wloe.org/Vandana-Shiva.375.0.html>, visitado en marzo 03 2012.

Shiva, Vandana (2010). *Vandana Shiva explica los principios del ecofeminismo durante su participación en el seminario "derechos de la naturaleza y sumak kawsay: una visión desde los pueblos del sur*. Disponible en: [http://www.unifemandina.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=375:vandana-shiva-fundamenta-los-principios-del-ecofeminismo-en-su-participacion-en-el-seminario-derechos-de-la-natural](http://www.unifemandina.org/index.php?option=com_content&view=article&id=375:vandana-shiva-fundamenta-los-principios-del-ecofeminismo-en-su-participacion-en-el-seminario-derechos-de-la-natural), visitado en marzo 03 de 2012.

Talpade Mohanty, Chandra. (2003) "Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales". En: *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo (editoras) Disponible en <http://www.scribd.com/doc/39211110/descolonizando-el-feminismo>, visitado en febrero 22 de 2012.

Torres Marianeli y Yépez Verónica (1999) *las comunidades de usuarios ancestrales del Ecosistema de manglar y la industria camaronera*. Tesis de maestría. Quito: PUCE. Mimeo.

Talpade Mohanty, Chandra (2003) "De vuelta a Bajo los ojos de Occidente : La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas." En *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo Rosalva Aída (editoras). Disponible en <http://www.scribd.com/doc/39211110/descolonizando-el-feminismo>, visitado en febrero 22 de 2012.

Weeks, Jeffrey. (1998). *La invención de la sexualidad*. México: Paidós; UNAM; PUEG.

**ANEXO 1**  
**Entrevistas**

<b>Nombre</b>	<b>Identificación</b>	<b>Fecha</b>
Fabiola Quishpe	Presidenta de la Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló	octubre 2009, enero 2012, febrero 2012, mayo 2012
Maritza Salazar	Técnica del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi –MICC-	octubre 2011, julio 2012
Blanca	Comunera de Apahua, parte de la Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló	Mayo, 2012
Dioselinda Iza	Ex Presidenta MICC	julio 2012
Cecilia Cuyo	Actual Dirigenta de la Mujer MICC	Julio 2012
Stalin Herrera	Autor sistematización de Apahua	octubre 2009
María Andrade,	Ex dirigente de la mujer del CONAIE, Coordinadora del programa Indígena en Onu-Mujeres	febrero 2012
Judith Flores	Militante de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas	marzo 2012
Marianeli Torres	Técnica de la C-Condem	octubre 2011, febrero 2012
Gladys Cortez	Organización de Mujeres Virgen de las Lajas	abril 2012
María Cagua	Presidenta de la Organización de Mujeres Virgen de las Lajas	abril 2012



Santa Cagua	Organización de Mujeres Virgen de las Lajas	abril 2012
Andrea	Organización de Mujeres Virgen de las Lajas	abril 2012
Rosa Castillo	Organización de Mujeres Virgen de las Lajas	Abril 2012
Don Garci	Promotor de Fundecol	Abril 2012
Linver Nazareno	Coordinador Centro Martin pescador, C- Condem	Mayo 2012
Líder Góngora	Ex presidente de la C- Condem	Abril 2012
Julián Balloto	Sacerdote , ex párroco de Muisne	Abril 2012

**ANEXO 2**  
**Documentos**

Taller con mujeres del C-Condem. (Sistematización) Quito. 2010.