

**MITAD DEL MUNDO**  
**Mujeres, identidad y**  
**simbolismo en Ecuador**



*Marjan Rens*

**MITAD DEL MUNDO  
Mujeres, identidad y  
simbolismo en Ecuador**

Ediciones  
Abya-Yala

Fundación  
Marjan Rens

2003

**MITAD DEL MUNDO**

**Mujeres, identidad y simbolismo en Ecuador**

*Marjan Rens*

Edición Original: Marjan Rens: De helft van de wereld.  
Vrouwen identiteit en symboliek in Ecuador  
Amsterdam: Het Spinhuis 1993 ©,  
ISBN 90-73052-54-8

Ediciones Abya-Yala.  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfonos: 2506-247 / 2506 251  
Fax: (593-2) 2506-267  
e-mail: admin-info@abyayala.org  
editorial@abyayala.org  
www.abayayala.org  
Quito-Ecuador

Stiching Marjan Rens  
Pesthuislaan 25  
1054 RH Amsterdam  
e-mail: info@stichtingmarjanrens.nl  
www.stichtingmarjanrens.nl

Traducción inicial: Nidia Bustillos

Coordinación y

Traducción final: Theo Roncken

Diagramación: Ediciones Abya-Yala

Diseño de Portada: Raúl Yépez

ISBN: 9978-22-342-8

Impresión: Sistema DocuTech  
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 2003  
septiembre, 2003

# ÍNDICE

Prólogo de la edición en español	7
Prólogo de la edición holandesa	9
<b>CAPÍTULO I</b>	<b>11</b>
<b>Marco teórico y trabajo de campo</b>	<b>11</b>
Formulación del problema	11
El uso del testimonio como método de investigación	27
Presentación del material de investigación	31
El curso de la investigación	32
<b>INTERMEZZO</b>	<b>39</b>
Un viaje en omnibús	39
<b>CAPÍTULO II</b>	<b>43</b>
<b>Juventud (1951–1968)</b>	<b>43</b>
Testimonio	43
De latifundio a comunidad	45
Desarrollo económico y político	48
<b>CAPÍTULO III</b>	<b>55</b>
<b>Primeros años de matrimonio (1968–1972)</b>	<b>55</b>
Testimonio	55
Los suegros	58
Alcoholismo, abusos y resistencia	63
<b>CAPÍTULO IV</b>	<b>71</b>
<b>Trabajo y poder de decisión</b>	<b>71</b>
Testimonio	71
El desarrollo del comercio de cebollas	75
El cuidado y la manutención	79
El poder de decisión y la propiedad	87

**6** *Marjan Rens*

<b>CAPÍTULO V</b>	<b>93</b>
<b>Maternidad</b>	<b>93</b>
Testimonio	93
¿Jefe de mi barriga?	96
El poder de decisión sobre los hijos	99
<b>CAPÍTULO VI</b>	<b>105</b>
<b>En conclusión</b>	<b>105</b>
No llega Papá Noel	106
Verdaderas mujeres, verdaderos hombres	109
Sometidas	112
Resistencia y cambio	114
<b>Glosario</b>	<b>117</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>121</b>

## PRÓLOGO DE LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Después de la inesperada muerte de Marjan Rens a sus 39 años, el 3 de octubre de 1999, su hermana, amigas y compañero de vida, inspirados en sus obras e ideales, hemos dado luz a la Fundación Marjan Rens.

La Fundación Marjan Rens busca dar un aporte para que las mujeres de las tierras altas puedan mejorar sus condiciones de vida. A la vez, la fundación estimula la investigación antropológica en las comunidades campesinas de las alturas.

Marjan era una mujer apasionada y afectiva y mostraba un gran interés en otras personas y culturas. Durante sus estudios en antropología, fue cautivada por la vida en las comunidades campesinas de las alturas y ella cultivó un interés especial en la posición de las mujeres en dichas comunidades. Su fascinación la llevó a la región andina: viajó por Perú y Bolivia y a principios de los noventa realizó en Ecuador la investigación que resultó en la publicación de “Mitad del mundo” en Holanda.

El deseo de Marjan de realizar una edición del libro en español no contaba en su momento con el respaldo financiero necesario. Gracias a los esfuerzos de Theo Roncken y otros, nos alegramos poder recomendarle ahora, diez años después de la primera edición, esta versión de “Mitad del mundo” en español.

Si Usted desea recibir más información sobre la fundación y sus actividades, por favor escribenos (en inglés) a: [www.stichtingmarjanrens.nl](http://www.stichtingmarjanrens.nl)

La Directiva de la Fundación Marjan Rens

## PRÓLOGO DE LA EDICIÓN HOLANDESA

En Cayambe, en el comedor donde solía ir a comer fritadas y mote para probar el bocado local, había un afiche con las palabras: “La mitad del mundo”. Así la región presentaba su atracción turística. La comunidad campesina indígena Cochapamba, en el cantón Cayambe, que me albergó durante los ocho meses de esta investigación, se encuentra literalmente en la mitad del mundo, a escasos kilómetros del ecuador.

También, en sentido figurativo, la investigación giraba en torno a “la mitad del mundo” por ser, sobre todo, las mujeres el punto de mi atención. El tema central del presente libro trata la vida desde la perspectiva de las mujeres de la mencionada comunidad andina: ¿Cuáles eran las limitaciones que encontraban y cómo las enfrentaban? ¿Qué significaba ser mujer en esa comunidad y cómo se relaciona eso con la distribución de poderes entre mujeres y hombres?

Muchas personas han apoyado la creación de este libro. En primer lugar agradezco a las y los pobladores de Cochapamba, a sus dirigentes, quienes autorizaron la investigación, y a las mujeres quienes me hicieron partícipe de sus vidas. Respetando el derecho a la privacidad he modificado los nombres de éstas últimas.

También les debo agradecimientos a los investigadores de CEPLAES, quienes me brindaron hospitalidad y apoyo de muchas maneras. Otras personas, como Natalia Wray y Mónica Dávila, me ayudaron con información útil. Gerard IJsseldijk y Hernán Carrasco me orientaron durante nuestras conversaciones en la solución de los problemas que encontraba en el terreno, ampliando mi entendimiento de los códigos sociales de la comunidad indígena. A Gerard le debo además una mención especial de su capacidad para relativizar y contextualizar mis experiencias.



**10** *Marjan Rens*

Otras personas me han dado una mano durante la sistematización del material y la creación del texto en Amsterdam. Agradezco a mi tutora, Anna Aalten; sus ideas motivadoras y críticas concienzudas que me ayudaron a encontrar los conceptos adecuados y llegar a este resultado final. Bernadette Carpay, Joanneke Verwiel y Kees Vissers me aliviaron los últimos pasos y Gaston Dorren mostró una paciencia sin límites en guiar y comentar los borradores preliminares señalándome a la vez más que un error de estilo, por lo que le ofrezco a él mis agradecimientos más grandes.

*Amsterdam, diciembre de 1992*  
*Marjan Rens*

*Capítulo 1*

# MARCO TEÓRICO Y TRABAJO DE CAMPO

## Formulación del problema

Un dato que despierta la atención sobre la literatura existente en torno a las comunidades campesinas de los Andes, lo conforman las consideraciones divergentes con respecto a la relación entre hombres y mujeres. Entre la frontera norte del Ecuador y el sur de Bolivia, distintos autores encuentran una gran variedad de relaciones de poder complementarias y asimétricas. Núñez del Prado (1975 a/b) y Skar (1980), que realizaron su investigación respectivamente en la sierra sur y central del Perú, encuentran igualdad entre hombres y mujeres. Poeschel (1988), quien hizo su investigación más recientemente en Tungurahua (Ecuador), observa lo mismo. En cambio Bourque y Warren (1981) consideran a las mujeres de Mayobamba (Perú), una comunidad ubicada a unos cien kilómetros al norte de Lima, como subordinadas. Stølen (1987) dice lo mismo con respecto al valle de Machachi, al sur de Quito. Harris (1978, 1980) describe en base de su investigación en Bolivia con los laymí, lo contradictorias que pueden ser las relaciones entre hombres y mujeres.

La región andina no es un conjunto homogéneo y, por cierto, hay muchas diferencias regionales determinadas por las condiciones geográficas, históricas y económicas; pero también podemos señalar divergencias teóricas en los diversos análisis. De una comparación de estos he llegado a la siguiente formulación del problema:

- ¿Cuál es el significado de la femineidad en la comunidad campesina indígena<sup>1</sup> de las zonas altas ecuatorianas?
- ¿Cómo y en qué forma se manifiesta este significado en la relación de poder entre mujeres y hombres?
- ¿Cómo viven las mujeres su femineidad?

Antes de enfocar y desarrollar en detalle este problema, presento una serie de estudios ya realizados, para clarificar cómo sus diferentes autores deshebran las relaciones de poder<sup>2</sup>.

### *Esferas diferenciadas*

Según Nuñez del Prado existe una relación calculadamente equilibrada entre las mujeres y los hombres de los Andes. Llega a esa conclusión a base de su investigación de campo realizada en Huaró, una comunidad campesina a unos 40 kilómetros de distancia de la ciudad de Cusco. Los pobladores se dedican sobre todo, al cultivo de la papa, el maíz y algunos granos. Nuñez del Prado identifica a tres estratos en Huaró, los cuales se diferencian los unos de los otros por la posición económica y procedencia étnica. Las ideas de Nuñez del Prado se limitan a aquellas personas que son llamadas *indios* y son consideradas en el nivel más bajo del estrato social.

La división del trabajo entre mujeres y hombres es muy estricta. Los hombres se dedican esencialmente a la labranza y si es necesario aumentan el ingreso de la familia con trabajo remunerado. En las épocas del sembrado y de la cosecha, a fin de lograr que estas labores se concluyan, hacen uso de las diferentes formas de ayuda recíproca existentes entre familiares y vecinos. La tarea de las mujeres en estas situaciones es dedicarse a preparar la comida y la bebida, la chicha. Se valora bastante sus cualidades como cocineras; es así, por ejemplo, que una buena relación con los trabajadores contratados depende de la calidad de los alimentos ofrecidos por la anfitriona. La responsabilidad de la mujer, como una extensión de sus trabajos como cocinera, radica también en la administración de la despensa, en quechua nombrada con frecuencia *taqe*, el lugar donde se almacena la cosecha. Ellas determinan cuánto de esta cosecha almacenada se selecciona como semilla para el próximo ciclo agrario, cuánto para la mantención de la familia y qué parte puede ser utilizada para el trueque o para la venta. Se cree que es mejor que los hombres no se inmiscuyan en esta tarea de sacar productos del *taqe*, porque esto podría influir en la abundancia de la cosecha y en la calidad de la misma. Del hecho de que el manejo de la provisión está en manos del sexo femenino, se desprende también el significado de los dichos sobre los hijos primogénitos. Si el primogénito es una niña, se dice *ha nacido taqe*, por su contribución a que exista

una cosecha estable y segura. Si por el contrario, nace un niño primogénito eso significa inestabilidad en la economía familiar (Nuñez del Prado 1975 b: 625; véase también Lapiedra 1985: 46-47). En Huaro, entonces, la responsabilidad en la toma de decisiones de tipo económico recae en gran parte en manos de las mujeres, según concluye Nuñez del Prado.

No obstante, a un nivel formal son los hombres los que dirigen la familia y como tal son los representantes de la misma en la estructura política. Ellos tienen derecho a voz y voto en las reuniones de la comunidad, en cambio las mujeres forman parte del círculo de los testigos sin derecho a voz. Según Nuñez del Prado, los hombres son solamente los que llevan la voz porque en la casa es donde se discute lo que se va a decir. En principio los problemas o cuestiones, no son discutidos y resueltos en una misma reunión. Las resoluciones se postergan a la reunión siguiente, de manera que en las familias se pueda discutir el asunto.

Asimismo, son los hombres los que oficialmente acceden a funciones políticas. Y ya que estas funciones conllevan responsabilidades económicas con respecto a la comunidad, el hombre no puede cumplirlas sin la colaboración de su mujer, ya que depende de ella en cuanto a los medios económicos necesarios. Por otra parte, una mujer por mucho que disponga de esos medios, no puede acceder a un estatus social más alto si su esposo no tiene interés en una carrera política. La diferenciación del poder económico y el político entre la mujer y el hombre a un nivel familiar, está de acuerdo con el patrón cultural más amplio de las comunidades quechuas, que tratan de evitar la concentración de ambos poderes en manos de una sola persona. Quien desea surgir políticamente, tendrá que ceder económicamente (Nuñez del Prado 1975a: 398-399).

El núcleo de la exposición de Nuñez del Prado radica en el hecho de que el equilibrio de poderes entre mujeres y hombres responde a sus diferentes bases de poder que provienen de la división del trabajo. Los símbolos y las normas refuerzan esta división entre sus trabajos y entre las esferas de su influencia. La unidad de hombre y mujer es basada en su dependencia mutua.

*Lo complementario y lo igualitario*

Las palabras que utiliza Sarah Lund Skar para caracterizar la relación matrimonial en su región de investigación también son: la interdependencia, el respeto mutuo y el equilibrio. También para ella la pregunta de cómo las diferentes tareas son divididas entre hombres y mujeres, forma una parte importante del análisis. En la comunidad indígena de Matapuquio, situada al norte del departamento peruano de Apurímac, tanto la agricultura como la ganadería son de importancia. Las mujeres toman parte activa de ambas, al contrario de la situación en Huaro. Además, ellas tienen el acceso independiente a los medios de producción.

Skar describe la división del trabajo entre las mujeres y los hombres como complementaria e igualitaria. Las mujeres se dedican conjuntamente con los hombres a la labranza. Muy pocas tareas son destinadas a un solo sexo. Por ejemplo, el arado es trabajo de hombres. En contraposición, el sembrado es dominio exclusivo de las mujeres. La administración de la cosecha, así como la cocina son, como en Huaro, trabajos destinados a las mujeres<sup>3</sup>. Pero las demás tareas domésticas y el cuidado de los niños son distribuidos entre los miembros del hogar.

Desde muy temprana edad las mujeres se encargan del pastoreo. Durante los meses en que el sembrado está creciendo y madurando, las mujeres se turnan por largos períodos cuidando el ganado en las tierras más altas, donde levantan chocitas para guarecerse. Los ingresos de la venta de ganado o sus derivados son administrados por las mujeres. Mientras para las mujeres el ganado representa su ingreso de fondos, para los hombres lo es el trabajo remunerado. Ellos, acompañados de sus hijos varones, bajan regularmente al valle para trabajar en los cultivos de caña de azúcar de la hacienda. Además de los ingresos, trabajan para asegurarse los derechos de pastoreo. Casi todos los terrenos que en días pasados pertenecían a Matapuquio, ahora forman parte de las haciendas circundantes.

Mujeres y hombres disponen entonces en forma independiente de capital además de tener derechos individuales sobre tierras y ganado. Las hijas y los hijos varones son, pues, considerados de manera igualitaria por ambos padres y por los padrinos. La cantidad de tierra que reciben en su matrimonio depende más que todo del poder adquisitivo de ambos padres y del número de sus herederos. Las consideraciones

económicas prevalecen en el acuerdo matrimonial. Las parejas favoritas son aquellas cuyas tierras colindan con los terrenos propios debido a la explotación eficiente del patrimonio conjunto.

No sólo en lo económico, sino también en la vida política, el hombre y la mujer operan como una unidad complementaria. Las funciones políticas tradicionales, como el *varayogkuna*, sólo pueden ser asignadas a un matrimonio, aunque, en nombre, es el hombre el que porta el cargo. Mientras los hombres organizan los proyectos comunes con la participación de toda la comunidad, sus esposas preparan la chicha. Las instituciones políticas no deben, sin embargo ser sobrevaluadas (Skar 1979: 456-457). La estructura social de Matapuquio se asienta en las diversas redes de derechos y obligaciones recíprocas, las cuales se basan en las relaciones sanguíneas y religiosas. Los círculos de parentesco más amplios conducen a dos *moieties*<sup>4</sup> con características endogámicas, que coinciden con la división geográfica del pueblo en una parte más alta y otra más baja.

La unidad complementaria hombre-mujer es simbolizada en el concepto de *yanantin*, que significa primero igualdad o cantidades iguales y segundo, imagen de reflejo (Skar 1980: 95). El dualismo es un principio importante en los Andes. Muchos aspectos de la sociedad reflejan el concepto de la pareja. Está presente en la organización social dual y en la división territorial de Matapuquio; en el cuerpo humano, que tiene un lado derecho y otro izquierdo; en la ropa, cuyos motivos tejidos representan en un lado exactamente lo contrario que en el otro; en la relación hermano-hermana, que también se llama *yanantin*. Asimismo mujer y hombre son reflejos la una del otro conformando una pareja complementaria e igualitaria<sup>5</sup>.

Skar hace referencia al libro “Espejos y Maíz” de Tristan Platt que analiza el concepto *yanantin* y su uso entre los Machas, un grupo étnico de Bolivia. Curiosamente, Skar no hace mención de la conclusión disonante de Platt con respecto al significado de *yanantin* en la relación matrimonial. Platt opina que el significado de *yanantin* es ambiguo. El término puede denominar una pareja simétrica e igualitaria, pero también “puede funcionar como un pretexto para una relación que en verdad no tiene paridad, como por ejemplo, entre el hombre y la mujer” (Platt 1976: 49).

### *División asimétrica de trabajo*

Bourque y Warren, autoras de *Mujeres de los Andes*, representan a quienes consideran que las mujeres andinas son sometidas a los hombres. Ellas concentran su estudio sobre las relaciones de poder en Mayobamba en la relación entre la división de trabajo por sexo, las instituciones rurales reguladoras del acceso a los medios de producción y de los valores y las normas vigentes en la comunidad, y la ideología social que sustenta la diferenciación por sexo (Bourque y Warren 1981: 82). Es su objetivo demostrar cómo la ideología de los mayobambinos está enraizada en las condiciones materiales y en las estructuras de poder dentro y fuera de la comunidad.

La agricultura representa la principal actividad económica de Mayobamba, una comunidad ubicada a 3.400 metros de altura en las colinas que rodean el Río Huaura en el departamento de Lima. La estratificación social la definen las diferencias económicas, no así las étnicas. No hay campesino(a) que se defina a sí mismo(a) como indígena.

Según Bourque y Warren, la división del trabajo según sexo es mínima en esta comunidad. Las labores de hombres y mujeres se superponen de manera notable (Bourque y Warren 1981: 114). Sin embargo, hay claras diferencias entre las tareas que los Mayobambinos asocian con cada sexo; asimismo, se diferencia la valorización de estas labores. Las mujeres se responsabilizan del cuidado de los niños y de las labores de casa. A la vez, toman parte de las labores agrícolas, al lado de los hombres. Mientras ellas destacan su participación en estas últimas actividades, los hombres tienden a minimizar la contribución de las mujeres en este campo y consideran que las labores de casa conforman la actividad principal de la mujer.

Esta percepción de los hombres tiene relación con las limitaciones en el acceso independiente de las mujeres a los medios de producción. En Mayobamba se conoce desde el principio del siglo XX, la posesión privada de tierras, adicionalmente a la posesión comunal. Estas tierras privadas se utilizan, sobre todo para los cultivos destinados a la venta. Los terrenos comunales, distribuidos anualmente entre las unidades familiares, sirven para cultivar los productos para el consumo propio. En la distribución de ambas clases de terreno las mujeres enfrentan desventajas. El derecho heredero establece preferencias para los hijos varones (Bourque y Warren 1981: 140). Asimismo, la reunión de *comuneros*

entrega las tierras a los jefes de familia que son hombre por definición. Sólo en el caso de que una mujer no tenga marido, ni padre ni hijo mayor, ella es reconocida como *comunera*.

También los otros medios importantes de producción, tales como las bestias de tiro y la maquinaria mayor, pertenecen al hombre, lo cual excluye a la mujer de una tarea como el arado. La labranza, la irrigación y el cargado de los burros con fines de transportar la cosecha al pueblo, son considerados trabajos del hombre, hecho que es justificado con los estereotipos sobre los sexos de la ideología social. La labranza sería “demasiado pesada” para la mujer, además de que “...el contacto femenino hace que los arados se rompan en terrenos pedregosos” (Bourque y Warren 1981: 121). Entonces, la mujer depende del hombre en algunas partes cruciales del proceso de producción. En segundo lugar, el trabajo de la mujer es menospreciado frente al trabajo del hombre, hecho que ambos sexos explican por la mayor fuerza corporal del hombre y su habilidad en el manejo de herramientas más pesadas. Las mujeres tampoco pueden ganar algo de efectivo como peón, como lo hacen los hombres. Todas estas limitaciones dificultan a la mujer campesina de Mayobamba establecer una actividad económica independiente.

Las estructuras de organización comunal conforman otro elemento en la argumentación de Bourque y Warren. Los hombres que son los cabeza de familia tienen derecho a voz y voto en las reuniones de la comunidad. A la vez, tienen la obligación de participar en los proyectos comunes. Las familias más ricas pueden cumplir esta obligación mediante un aporte económico. Las familias que no pueden aportar la mano de obra requerida (es decir, de un hombre mayor) deben hacer lo mismo. Según Bourque y Warren existen percepciones distintas entre mujeres y hombres con respecto a estas obligaciones hacia la comunidad, pero: “...la estructura de poder local da crédito a los conceptos de participación de los hombres, no así de las mujeres” (Bourque y Warren 1981: 164-165). Los hombres de Mayobamba tienen el poder de imponer a las mujeres sus definiciones de la realidad social.

Bourque y Warren constatan un aumento en la estratificación social de la comunidad campesina, a consecuencia de la creciente influencia de la economía del mercado y el proceso de integración nacional relacionado a ella. A raíz de estos cambios, la posición de la mujer sufre modificaciones. La mujer mayobambina que pertenece a aquellas familias campesinas con la suficiente o mucha posesión de tierra, pre-



sencia cambios en la distribución del trabajo. Aunque su asistencia en las labores del campo podrá seguir siendo esencial durante las épocas de siembra y cosecha, su responsabilidad pasa en alguna medida de la participación directa en las actividades agrarias al cuidado de las comidas para los peones. De la frase: “se dice que ellas salen menos, que están más aisladas de otras mujeres y que son menos asertivas en sus casas” (Bourque y Warren 1981: 148), se podría deducir impactos de varios tipos en su situación debido a su distinta posición de clase.

El análisis de Bourque y Warren enseña que la gran participación económica de las campesinas de Mayobamba no define de por sí las relaciones de poder entre los sexos. Los hombres logran controlar la fuerza de trabajo femenina, por ocupar las posiciones claves en el proceso de la producción y en la asignación de los medios. Las instituciones políticas legales fortalecen aún más este control de los hombres sobre las mujeres.

#### *Identidad de género asimétrica*

Mientras Bourque y Warren enfatizan cómo la desigualdad en las relaciones de poder entre mujeres y hombres se encuentra insertada en la organización de la producción y las estructuras políticas de Mayobamba, Stølen investiga el origen de las relaciones desiguales entre hombre y mujer en Caipi<sup>6</sup>, una comunidad rural en el valle de Machachi, Ecuador, poblada por mestizos.

Las mujeres de Caipi realizan muchas labores. A diferencia de las mayobambinas, las herencias de tierra son equivalentes para mujeres y hombres. Sin embargo, el arado es también en Caipi una de las pocas tareas que no cumple la mujer. Pero, según Stølen, tampoco todos los hombres, pueden arar. Los motivos parecen estar relacionados con las habilidades más que con algún tabú<sup>7</sup>. La mujer de Caipi puede realizar el trabajo que quiera sin que se vea afectada en su femineidad. En cambio, el hombre que lava la ropa o cocina, está seguro de perder prestigio. Entonces, en el campo de las labores de casa y también del cuidado de los niños, la división del trabajo es muy rígida. Son estas las actividades más relacionadas a las opiniones sobre cómo deben ser las mujeres y los hombres, es decir, a la definición de la identidad de género.

La mujer cumple su rol más importante como madre y esposa. Una mujer “verdadera” es: “...trabajadora, reservada (hasta tímida), sobre

todo, frente a los hombres que no son del círculo familiar; y, lo más importante, fiel” (Stølen 1987: 92). Las jóvenes aprenden que ellas serán “conquistadas” por un hombre. Y es lo que quieren, dice Stølen, pero, a la vez, saben que sólo es permitido si lo hace un hombre conveniente en el momento adecuado. Hasta entonces ellas deben cuidarse de la compañía masculina.

El rol de los hombres no guarda ninguna relación con las labores de casa sino con los trabajos fuera de la casa, pagados o no. La identidad masculina se expresa también en su exploración sexual. La pasión por la conquista sexual es considerada un instinto natural del hombre, lo que significa que su conducta es inalterable e impune. Si la mujer es seducida es y siempre será por su culpa. Ella debe poseer la suficiente fuerza moral para resistir tanto a la presión del hombre así como a sus propios deseos. Una mujer “buena” se casa virgen y le será fiel a su marido durante el resto de su vida, a pesar de las aventuras sexuales de él.

La incongruencia que existe entre los ideales de masculinidad y femineidad crea una segunda categoría de mujeres: la mujer “mala”, que es aquella que mantiene relaciones sexuales extramatrimoniales. Una vez que se conoce a una mujer como mala, hay muy pocas posibilidades de que se pueda casar. Si como resultado de su “error” se embaraza, los problemas se agrandan ya que el padre casi nunca reconoce a esos hijos, mucho menos estará dispuesto a contribuir a su manutención. Como consecuencia, las mujeres son vigiladas celosamente, primero por el padre y los hermanos, y después del matrimonio por el esposo, a veces por la suegra.

Stølen tipifica, sobre todo, los primeros años del matrimonio como una fuente de dolor para la mayoría de las Caipinas. Son los años de los celos, los malos tratos y la infidelidad masculina. También es el período con posibles problemas de esterilidad y muerte infantil. Si la mujer no le regala un hijo a su esposo, el resultado es con seguridad el deterioro de la relación matrimonial. Stølen sugiere que el tener hijos varones es parte de la identidad masculina (1987: 83). Mientras que los hombres pasan mucho tiempo en compañía de sus camaradas, las mujeres pierden sus amigas después de casarse y realizan sus labores de casa y otras actividades de manera individual y aislada. Hasta el lavado de ropa no se realiza entre varias mujeres, sino, cada una por sí sola, en un sitio propio al borde del río.

Por lo general, los celos y los malos tratos disminuyen con los años de matrimonio. Las mujeres tienen más confianza en sí mismas y cuentan con el apoyo de los hijos, quienes se identifican con ellas y las defienden. A la vez, el hombre puede llegar a confiar más en su esposa y superar sus celos. El rol cultural predominante de la mujer como madre, más la frustración de muchas mujeres por la vida matrimonial, tienen por consecuencia que ellas hacen prevalecer la relación con sus hijos. La relación con el marido se torna más materialista: “mientras no falte nada en casa” el esposo puede hacer lo que quiera (Stølen 1987: 133).

Los pobladores de Caipi explican y justifican las diferencias conceptuales entre la femineidad y la masculinidad por las diferencias biológicas entre los sexos, creadas por Dios. Dios no sólo habría dado a la mujer su capacidad de procreación, sino también las demás características femeninas específicas. A partir de la “naturalidad” del orden social las mujeres aceptan el comportamiento de sus maridos y las madres controlan y reprenden a sus hijas, en vez de intentar cambiar a sus hijos varones (Stølen 1987: 160).

### *Asimetría y complementariedad juntos: contradicciones en la reproducción de género*

Por fin quiero exponer el análisis de Olivia Harris. Ella realizó su trabajo de campo entre los laymi, un grupo indígena Aymará de campesinos y pastores de los Andes bolivianos. Harris investiga las percepciones sobre la femineidad y la masculinidad y las maneras en las que éstas son simbolizadas. Mediante este enfoque, ella encuentra contradicciones en las relaciones entre las mujeres y los hombres laymi.

Entre los laymi, la socialización se basa principalmente en el idioma. El proceso de maduración es expresado en términos de dominio del lenguaje. Un bebé se hace niño cuando puede hablar, momento en el cual se le corta el cabello que hasta entonces creció sin restricciones. El cambio de niño a adolescente se expresa mediante la participación en una serie de actividades nuevas, como hacer música, bailar y tejer. Para los laymi la maduración es un proceso paulatino que no está marcado por ningún rito, aparte de la selección del nombre y la ceremonia del corte de cabello. La sexualidad no tiene tabú. Tanto los hombres como las mujeres son vistos como sexualmente activos. Los laymi no va-

loran la virginidad. El lugar para obtener las primeras experiencias sexuales es el campo abierto donde se pastorea a los animales. No se estigmatiza a las mujeres no casadas que se embarazan. Las mujeres y los hombres jóvenes no casados cumplen una función importante y activa en las fiestas rituales. Los muchachos tocan las flautas de madera y los charangos, mientras las muchachas se inventan y cantan las canciones. Las mujeres también se expresan simbólicamente mediante el tejido. Los motivos que simbolizan la identidad de los laymi se transfieren de madre a hija.

El matrimonio trae las restricciones para la mujer. Entre los laymi es común que en los rituales y fiestas públicas la mujer recién casada asuma una actitud más pasiva y reservada. Para la mujer el matrimonio significa entonces, por un lado, una ruptura con su estilo de vida anterior. Por el otro lado, la unificación de mujer y hombre significa que la mujer, así como el hombre, es considerada un “ser cultural” completo (Harris 1980: 87).

“Es la cooperación fructífera de mujer y hombre como una unidad que produce cultura, lo que se contrapone a la persona no casada que es no cultural; la cultura está basada en la dualidad, y es contrastada con el que se ha mantenido soltero cuando debería haber sido emparejado” (Harris 1978: 28).

La importancia de tener una pareja se expresa en los hábitos durante el entierro de los muertos. Si el hombre o la mujer muere sin casarse se le entierra junto a un(a) compañero(a) simbólico(a), respectivamente una gallina o un gallo. Según los laymi el viaje al país de los muertos conduce, para los no casados, por sendas nocturnas de matorrales espinosos, mientras las almas de las personas casadas viajan con la luz del día por caminos ligeros. Los caminos conforman las conexiones entre los terrenos cultivados y habitados; todo el resto pertenece al mundo “salvaje”. La representación simbólica pinta a las almas casadas como socialmente más aptas que las almas no casadas. El matrimonio también representa la domesticación de la sexualidad. Las parejas casadas ya no hacen el amor en el campo abierto (salvaje), sino dentro de la comunidad (cultivada).

No sólo para los laymi el matrimonio tiene importancia, sino, también sus dioses y espíritus todos tienen un(a) compañero(a) de vida. Al

lado de Inti, Sol y Dios que vela por el orden moral, está la Luna, considerada femenina. Pachamama, símbolo de la tierra habitada y cultivada, es la compañera de *kumpriras*, la montaña salvaje. En los rituales se simboliza la unidad hombre-mujer en el uso de ambas manos, la derecha asociada con los hombres y la izquierda con las mujeres. Además, así constata Harris, los laymi se ven como grupo en relación a la pareja hombre-mujer. Dos terceras partes de los laymi viven en el altiplano, considerado femenino, mientras los otros viven a pocos días de viaje, en los valles, considerados masculinos. La subsistencia necesita de productos de ambas zonas que conforman una unidad complementaria<sup>8</sup>.

Para los laymi, la unidad de la pareja casada, en aymara *chachawarmi*, representa en alguna medida a la propia sociedad. *Chachawarmi* no sólo adquiere significado en su contexto simbólico y para la organización social, sino también con respecto a las relaciones económicas entre mujeres y hombres. Las distintas labores requieren la asistencia y participación de ambos. La equivalencia y la complementariedad son principios importantes en la distribución del trabajo<sup>9</sup>. A pesar de ello, algunos asuntos en la sociedad laymi no se dejan explicar desde el modelo de *chachawarmi*.

“Chachawarmi es un principio normativo de organización, pero mientras representa a toda la sociedad laymi en términos de la relación entre los esposos de una unidad familiar, deja a un lado consideraciones sobre el significado de hombres y mujeres como grupos sociales”. (Harris 1978: 38).

Aunque no es posible separar de manera excluyente las cualidades que son consideradas femeninas y masculinas, de las que se confieren a la unidad *chachawarmi*, los estereotipos de género no surgen en todas sus facetas de la organización de la unidad familiar. Las características asociadas con la masculinidad son: fuerza, valentía, combatividad y elocuencia. La femineidad, en cambio, se asocia con: debilidad, temor y poca elocuencia, una caracterización que excluye a las mujeres de su participación abierta en las estructuras políticas de la comunidad. Como observó Nuñez del Prado, las mujeres participan en la toma de decisiones mediante sus maridos, quienes las consultan en la casa. Las mujeres tampoco saben hablar con los espíritus. Aunque saben leer la hoja de coca y curar algunas enfermedades, las funciones más altas de

especialización espiritual las ocupan en principio los hombres (mayores). En cierto modo, los hombres ejercen entonces su poder sobre las mujeres, pero esta relación de poder viene siendo interrumpida por la manera en que los laymi simbolizan a su mundo con el concepto de *chachawarmi*. Harris concluye que la jerarquía de género es compleja y dependiente del contexto (1978: 21).

### *Una comparación de los análisis*

Una comparación de los estudios expuestos revela marcadas diferencias entre las zonas en las que éstos fueron realizados. No sólo se diferencia la base económica de las comunidades –en Huaro, Mayobamba y Caipi, prevalece la agricultura, mientras para los matapuquinos y los laymi la tenencia de animales tiene una gran importancia adicional–, también varía el tipo de integración en la economía de mercado. Aunque en Huaro, Mayobamba y Caipi sobresale la producción de alimentos de consumo propio, en las últimas dos comunidades los productores más acomodados con (muchas) tierras propias también cultivan para el comercio e invierten en el ganado. La estratificación social de estos pueblos también demuestra la importancia de los ingresos de las labores remuneradas, el comercio y el transporte, es decir de sus actividades como “pequeños empresarios”<sup>10</sup>.

También Matapuquio y las comunidades laymi conocen la circulación del dinero, pero con otra función. Aquí las transacciones económicas se basan principalmente en el trueque. Los productos agrícolas de cultivo propio no son vendidos, ni dentro ni fuera de los pueblos, con una sola excepción para los laymi: los habitantes del altiplano de vez en cuando llegan a vender una parte de su cosecha de papas a los centros mineros colindantes. Igual como lo hacen con sus productos, utilizan el dinero adquirido para conseguir maíz de sus familiares en los valles. Según Harris estas transacciones entre los laymi tienen características fundamentalmente distintas que las ventas de papas a otros pueblos, por lo que este tipo de circulación de dinero no debe ser considerado como una señal del deterioro de la economía de trueque (Harris 1982: 76-82). En Matapuquio los hombres introducen dinero cumpliendo labores en la hacienda mientras las mujeres venden sus productos pecuarios. Tampoco en este pueblo se crea relaciones co-

merciales ya que se gasta el dinero en fiestas religiosas, ofrendas a los dioses y otras necesidades como para el colegio o las prendas de vestir.

Las diferencias económicas, dentro o fuera de los pueblos, influyen en las relaciones entre mujeres y hombres, pero sin ofrecer una explicación suficiente de la disparidad en las conclusiones de las autoras. Una lectura crítica también revela diferencias teóricas entre ellas. Los análisis de Nuñez del Prado, Skar y Bourque y Warren abordan la división de las labores entre mujeres y hombres, cada investigadora con su propia apreciación e interpretación. Bourque y Warren consideran que la división del trabajo es asimétrica, Skar la tipifica como complementaria y Nuñez del Prado muestra áreas de trabajo estrictamente separadas para mujeres y hombres. Las últimas dos visiones –la de “esferas separadas” y la de “relaciones complementarias, pero equivalentes”, tienen en común el hecho que consideran a las mujeres y los hombres como interdependientes debido a la división de trabajo; es la base de relaciones de poder igualitarias.

Con los años, varias antropólogas feministas han cuestionado este tipo de visiones. Ellas expresan dudas, por un lado, con respecto al poder de los hombres dentro de la familia como unidad de producción y consumo, el cual sería subvalorado, y por otro lado en relación al poder de las mujeres en el ámbito político y religioso, el cual sería sobrevalorado. Si es que la mujer tiene un poder político es mediante el hombre y de manera individual: “La característica principal de una posición subyugada en una relación jerárquica es la prohibición –implícita o explícita– de la acción colectiva para modificar las condiciones de vida” (Susan Harding, citada por Mossink 1981: 67). Bourque y Warren enfatizan estos dos aspectos en su análisis: la función limitada de mujeres en asuntos políticos y el poder desigual sobre los medios y el proceso de producción. Ellas cuestionan el poder de la mujer por su posición como “administradora”. Además, es justamente esta tarea que en Mayobamba está siendo socavada por la influencia de la economía de mercado<sup>11</sup>.

Bourque y Warren sin embargo coinciden con Skar y Nuñez del Prado en aceptar como un hecho antes que un objeto de investigación, los orígenes de la división de trabajo entre mujeres y hombres. La asignación de labores en una sociedad se realiza sobre la base de las características asociadas con la mujer o el hombre. Para poder abordar el tema de la equivalencia o asimetría de las relaciones hombre-mujer, es

importante investigar estas características y el modo en el cual se realiza las asociaciones. En cambio, las conclusiones de los cuatro estudios son producto directo de la forma en la que sus investigadoras miran al tema de la división de trabajo y de los medios de producción. En sus análisis los símbolos y las normas sólo confirman y fortalecen las relaciones económicas. No son tomados en consideración campos de atención como la sexualidad, la reproducción y la maternidad, que también forman parte de las relaciones entre mujeres y hombres.

Estos temas sí son considerados por Harris y Stølen. Como Bourque y Warren en Mayobamba, Stølen observa que las mujeres de Caipi son consideradas en primer lugar como madres y esposas. Luego, explora los orígenes de esta caracterización, observando a la familia como institución primordial en el proceso de socialización de los niños pequeños. Es el lugar donde las chicas y los chicos aprenden las distintas tareas e ideas propias del ser adulto. El enfoque está en la sexualidad. Mientras se espera de las chicas un comportamiento reservado y de castidad, con los chicos es todo lo contrario. El estudio de Stølen da a entender que el control de la sexualidad femenina es el coro de la subyugación de la mujer. Los campesinos de Caipi encuentran en la naturaleza y en Dios la explicación y justificación de las relaciones asimétricas entre mujeres y hombres. En contraste con las otras investigadoras, Stølen investiga las opiniones de los caipinos sobre la mujer y el hombre, topando con una influencia principal del catolicismo en su visión del mundo<sup>12</sup>.

Los laymi de la sierra boliviana piensan de una manera distinta que los campesinos católicos de Caipi. Los primeros distinguen entre mujeres y hombres en cuanto a fuerza, valor y retórica, por lo que los hombres ocupan las pocas posiciones de poder que tiene la estructura social. Estas relaciones de poder son interrumpidas por el énfasis en la unidad de la pareja casada. En su vida los laymi simbolizan de muchas maneras la pareja *chachawarmi* y no las diferencias entre mujeres y hombres. También se consideran en estos términos a nivel de grupo. De modo que el concepto de *chachawarmi* está interrelacionado con su identidad étnica. El análisis de Harris presenta muchos elementos parecidos a los de Nuñez del Prado y Skar, quienes también caracterizan como “indígena” al grupo de su investigación. Sin embargo, Harris logra profundizar un poco más mostrando cómo entre los laymi las visiones sobre las relaciones hombre-mujer, se relacionan con su identi-



dad “indígena”. Esto también le lleva a revelar contradicciones en estas relaciones. Es posible que un análisis de este tipo, que explícitamente incluye la investigación del nivel simbólico, aclararía la controversia entre Skar y Platt con respecto a la interpretación del concepto *yanantin* en las relaciones matrimoniales.

### *Las preguntas de investigación*

La comparación de los análisis muestra que Harris y Stølen colocan a las relaciones de poder entre mujeres y hombres en una perspectiva más amplia que las otras investigadoras. Este hecho está relacionado a las diferencias en los marcos conceptuales empleados. Nuñez del Prado, Skar y Bourque y Warren describen la vida de mujeres y hombres con los conceptos de “sexo”, “mujeres” y “hombres”. Estas palabras hacen referencia directa a la anatomía sexual de las personas, con el riesgo de que el significado de la categoría “mujer” u “hombre” es presu- puesto antes que investigado. Stølen y Harris intentan evitar esta trampa partiendo no del término “sexo”, sino de “género”, implicando la diferenciación cultural de las distinciones biológicas entre mujeres y hombres. Ambas demuestran que cada sociedad maneja su propios conceptos sobre la femineidad y la masculinidad.

En consecuencia, las conclusiones de Nuñez del Prado, Skar y Bourque y Warren, que interpretan las relaciones de poder de manera directa desde la división de trabajo y la distribución de los medios de producción, son demasiado estrechas. La distribución de trabajo no es una circunstancia aislada, sino que está relacionada con las definiciones de femineidad y masculinidad que maneja la sociedad. Sandra Harding denomina esta identidad individual, construida socialmente en relación con eventuales diferencias de sexo como “identidad de género individual” (1986: 17-18). Luego, ella identifica un tercer elemento: la simbólica de género, que explora cómo la femineidad y la masculinidad son simbolizadas y cuál es el valor de estos símbolos para la reproducción de la sociedad en su conjunto.

Género es una categoría analítica con la cual los humanos organizan, piensan y simbolizan “el mundo”. La característica y el significado de la jerarquía de género de una sociedad varía con la manera en la que se interrelaciona el género con otros principios de organización. Con su aproximación, Stølen y Harris abren la posibilidad de conocer el sig-

nificado de las interpretaciones específicas de género para las relaciones de poder, entre mujeres y hombres, en Caipi y en las comunidades laymi. Además, ellas explican de qué manera estas relaciones de poder están relacionadas con la reproducción de la sociedad en su conjunto.

Haciendo uso de un marco teórico parecido quiero especificar el planteamiento del problema con las siguientes preguntas de investigación:

- a. En relación con la identidad de género:
  - ¿Cuáles son las ideas de distintas mujeres sobre el amor, la sexualidad, las relaciones (matrimoniales), la maternidad, el trabajo, el poder decisivo sobre la producción y los medios de producción, y su participación en la sociedad?
  - ¿Ha habido cambios en las ideas de las mujeres sobre estos temas?
  - ¿Es posible constatar “rupturas” en la identidad de género?
- b. En relación con la simbólica de género:
  - ¿Cuál es el significado simbólico vinculado a la división de trabajo?
  - ¿Cómo se simboliza a la masculinidad y a la femineidad?
  - ¿Cuál es la importancia de estos símbolos en la visión del mundo?
  - ¿Se puede identificar contradicciones en la manera en la que el género es simbolizado?

## El uso del testimonio como método de investigación

Mi investigación, aparte de la observación participativa, da importancia especial a la recopilación de testimonios. Uno de éstos le da la tónica a este libro. ¿Porque decidí destacar justamente los testimonios? En primer lugar porque quiero dar la palabra a las mismas mujeres indígenas. ¿Cómo ven ellas su propia vida? ¿Qué es lo que ellas mismas consideran importante para contar? De muchos recuerdos ellas tejen su propia historia y muestran en forma clara qué episodios y experiencias han sido esenciales en su vida. El acopio de testimonios es un método que se presta por excelencia para hacer visibles las experiencias de las mujeres, lo que –desde la aparición de *Mujer en la mira*– se ha vuelto uno de los objetivos de la antropología feminista (Aalten, 1988: 62; Id. 1991: 60; Harding, 1987: 6-7).

Pero, no me quiero limitar simplemente a presentar los testimonios; el “hacer ver” es sólo el primer paso. Para mí como antropóloga

feminista, el objetivo final es entender las relaciones de poder entre hombres y mujeres, en este caso, en las regiones de Los Andes. Estas relaciones, ¿son complementarias e igualitarias o son asimétricas, y cómo se manejan las mujeres individualmente con estas relaciones de poder? Los testimonios pueden ayudar a dar respuestas a ambas preguntas.

Los testimonios son un método certero para investigar la relevancia del significado específico de la femineidad (en un determinado lugar y tiempo) para las relaciones de poder, ya que muestran lo común de las vidas de las mujeres; dicho de otro modo: "... qué significa, en la vida de una persona, el ser mujer..." (Mossink, 1988: 25). También pueden fácilmente ser identificadas las eventuales rupturas en la identidad de género, lo que quiere decir: cambios en el significado de género durante el ciclo vital. No todos los cambios con relación al aspecto de género se relacionan con las distintas fases en la vida. Las historias también explican algo sobre la influencia que los cambios de la sociedad ejercen sobre la vida de las mujeres (Moors, 1988).

Aparte de lo común, los testimonios también contienen elementos individuales. Cada vida es una combinación única de condiciones sociales y personales. Ningún individuo puede ser completamente entendido a partir del concepto "femineidad" o "género": "... la categorización de sexo no determina la vida de alguien y (...) su identidad propia va más allá" (Mossink, 1988: 25). Contradicciones y ambigüedades en las vidas individuales salen a la luz. Lo mismo sucede con las diferencias entre mujeres. Una de estas diferencias tiene relación con la manera en la que las mujeres reaccionan frente a las relaciones de poder en su vida –uno de los temas que aborda este libro.

Entonces, los testimonios ofrecen, por una parte, un entendimiento del significado de la femineidad y de la manera en que este significado específico se refleja en la relación entre mujeres y hombres. Por otra parte, este método evita una descripción cerrada y estática de las relaciones de poder ofreciendo una imagen caleidoscópica de la vida de las mujeres. Uno de los requisitos del método es que los testimonios formen parte integral de un análisis y no sean desmenuzados en ejemplos y pruebas para reforzar los argumentos del investigador(a). (Aalten, 1988).

Una vez en el campo de trabajo no fue tan simple la recolección de los testimonios. En Cochapamba las entrevistas eran consideradas como algo muy extraño. Para la gente una investigación significaba hacer

encuestas. Aún después de varios meses, cuando ya se habían dado cuenta de que yo no manejaba ningún cuestionario, la gente seguía titulando mi trabajo como la realización de encuestas.

La selección de las mujeres fue de importancia crucial. En un principio tuve mucha dificultad para ello: ¿a quién debía escoger y a quién no? Me equivocaba a menudo. Una mujer que en primera instancia parecía estar de acuerdo con su participación me indicó después de dos entrevistas que ya no quería seguir. Otra mujer, Nuria, se cerraba completamente en una situación de entrevista formal. Ella decía de sí misma que no era buena relatora. Con sus vecinas Nuria se mostraba muy abierta, pero conmigo no podía hacer lo mismo. Parecía que ella tenía miedo de dar las respuestas “equivocadas”. Además, ella no sabía lo que era una grabadora. Cuando le demostré como funcionaba el aparato —después de haber hablado, le hice escuchar la grabación de nuestras voces— ella gritó: “¿dónde mi alma ha de ir?”. Y se escapó de la casa, dejándome sola. La seguí y la encontré donde la vecina a quien estaba contando su vivencia con lujo de detalles. La vecina había trabajado por muchos años como empleada doméstica en Quito y por suerte conocía las grabadoras, por lo que a Nuria le pasó el susto y también a mí. Después de eso me pidió que grabase las voces de los niños. Percibí que había perdido su miedo por el aparato; sin embargo, no la he vuelto a entrevistar.

Otro motivo para no repetir el intento fue que ella no dominaba el castellano, y Nuria no era la única: muchas mujeres hablaban un castellano ininteligible para mis oídos. Aunque durante mi estadía en la comunidad comenzaba a entender bastante bien el castellano hablado en las áreas rurales del Ecuador, mezclado con palabras quichuas, sobre todo, la comunicación con personas mayores seguía siendo dificultosa. Por esta razón decidí trabajar con una traductora. Con mucho cuidado busqué a una mujer joven con iniciativas dentro del grupo de mujeres y le pregunté si quería traducir. En primera instancia aceptó, pero una semana después retomó su decisión. Me dijo que no podía así no más preguntar todo tipo de cosas en otras familias, y que podría traducirme en su propia familia, mas no en otras. “Después van a hablar sobre mí”, expresó. Así fue que tuve que abandonar la idea de trabajar con una traductora. También me asustaba la posibilidad de que una traductora influenciara el curso de la charla, siendo ella la que decidiera lo que yo debía o no saber. Mi decisión tenía, sin embargo, como

consecuencia que se vio reducido el número de mujeres con las cuales estaba en condiciones de mantener una conversación más profunda. Por lo general, se trataba de mujeres jóvenes que manejaban un castellano entendible para mí, a causa de que habían trabajado un tiempo en Quito o porque en la casa se hablaba más el castellano.

También topé con el problema de la imposibilidad para hacer citas. Siendo esto una razón más para trabajar sin traductora. Simplemente tenía que esperar hasta que las mujeres tuviesen tiempo para mí y entretanto las ayudaba con el trabajo. Con una mujer indígena del campo es casi imposible mantener una conversación larga y privada, sin que nadie moleste. Con frecuencia hay otras personas cerca, lo que cohibe a la mujer en hablar sobre ellas. A menudo las charlas se interrumpían por hechos que reclamaban en forma directa la atención de la mujer entrevistada: llegaba la visita, se soltaba y se escapaba un ternero, lloraba un hijito. Poco a poco, me iba percatando de los horarios que eran favorables para cada mujer para que se sintiera más libre y menos tensa para hablar. Para la una era en la noche, cuando los niños dormían y su esposo estaba en Otavalo vendiendo cebollas; para la segunda era solamente durante el pastoreo del rebaño; y una tercera me contaba a todo color sobre su vida mientras tenía algo práctico para hacer.

En un principio cometí muchos errores típicos de los entrevistadores principiantes. Formulaba mis preguntas de una manera confusa y me sentía bastante insegura. No me atrevía a hacer preguntas sobre intimidades. Más tarde me volví más osada. Cuando en un principio consideraba las entrevistas como un favor que la gente me hacía, después llegué a entenderla como una charla asumida voluntariamente y con una responsabilidad compartida. Aprendí las formas para hacer a las mujeres sentirse partícipes de la charla y ellas fueron entendiendo que el cacareo de las gallinas o el llanto de un niño no me permitían escuchar sus palabras haciendo inútil la entrevista.

Finalmente, pude conseguir cinco testimonios. Tres mujeres tenían entre los veinte y los treinta años de edad, todas ellas casadas por menos de siete años y con hijos jóvenes o, en un caso, sin hijos. Otra mujer rondaba los cuarenta, había estado unos veinte años casada y tenía hijos ya mayores. La quinta mujer no tenía hijos; aunque había ya pasado los treinta, no estaba casada. Solamente dos mujeres en la comunidad compartían esta última posición. Naturalmente habían muchas más mujeres sin marido, pero ellas eran o divorciadas o viu-

das o, una situación bastante común, madres solteras. A parte de las entrevistas con éstas cinco mujeres, algunas entrevistas informales adicionales con otras mujeres me permitieron conseguir información muy valiosa.

Para poder contextualizar los testimonios, también he buscado información sobre la historia reciente de Cangahua: la división de las haciendas y la formación de las comunidades. Diferentes personas fueron de mucha ayuda, entre ellas los antiguos administradores y mayordomos de las haciendas. Completé esta información oral con algunos estudios de tinte histórico y la investigación en archivos. La búsqueda en el Registro de la Propiedad de Cayambe, en particular, en los archivos acerca de la Parroquia Cangahua desde 1884, fue muy laboriosa pero gracias a las charlas preparativas sabía con cierta exactitud qué era lo que buscaba y con la ayuda de un funcionario público interesado pude realizar este trabajo en el espacio de dos semanas.

### Presentación del material de investigación

Durante la elaboración del material grabado sobresalió un testimonio, el de Laura. Su relato fue el que, en mi visión, más se aproximaba a un testimonio. Las charlas con las otras mujeres eran, más bien, intercambios de preguntas y respuestas. En cambio, las entrevistas con Laura formaban claramente una historia. Sólo de cuando en cuando eran interrumpidas por una observación o pregunta mía. Ella fue una gran relatora que hablando llenaba sin ningún problema un *casette* tras otro. Era obvio que le gustaba contar, razón por la cual escogí su historia como la base de este libro.

La historia de Laura es una construcción en dos formas. Primero, es su propia construcción, lo que quiere decir: “un intento consciente de un individuo de darse su lugar dentro de un contexto histórico” (Aalten, 1991: 60). Es una impresión de lo que era la vida de Laura hasta ese momento, contada a una persona extraña, a alguien fuera de la comunidad, de otro país. Ella a menudo explicaba las cosas en su más mínimo detalle, estando consciente de que para mí esos datos no serían sobreentendidos.

Por otro lado, el relato de Laura es también una construcción mía. He tenido un total de cuatro entrevistas con ella. En la primera charla

le pedí que me contara en forma resumida su vida. En las charlas posteriores retomamos ese relato mediante preguntas mías que le ayudaron a explicar algunos temas en forma más profunda: sus primeros años de casada, su trabajo, las actividades políticas de su marido y (la educación) de los niños. Yo le lanzaba la primera pregunta y después dejaba que me contase todo que me quería contar. En base a estas charlas he construido el texto que en los siguientes capítulos presento como el relato de Laura.

¿Hasta qué punto he cambiado su relato? He obviado algunas cosas. El relato original de Laura era más largo. Por ejemplo: no he incluido la parte en donde ella cuenta sobre las actividades políticas de su marido. También he omitido las repeticiones. Algunas veces se dieron estas repeticiones por haber algunas cosas que yo no había entendido. Otras veces, Laura, las repetía porque quería acentuarlas o porque eran, para ella, causa de molestias. Donde se dio este caso último, he tratado de mostrarlo de alguna manera en el texto. En segundo lugar, no siempre he seguido el orden fijado por Laura en su relato. Y por último, he traducido ese relato buscando palabras que pudieran reflejar el ambiente de las entrevistas, sin lograrlo en un cien por ciento.

Presentaré el material como sigue: cada capítulo comienza con el texto de Laura, seguido por un contexto que ubica a Laura en su tiempo. En el contexto muestro facetas del desarrollo político-económico del Ecuador desde los años cincuenta a los ochenta y cómo éstas han influido en la vida de Cochapamba y particularmente, en la de Laura. Al mismo tiempo expongo, al lado del testimonio de Laura, los relatos y las experiencias de otras mujeres de la misma comunidad y los contrasto con fuentes bibliográficas. De esta manera, el testimonio de Laura adquiere más relieve. En su conjunto, el texto y el contexto ofrecen al lector una visibilidad sobre su vida y sus actos. En el último capítulo reuno todas las experiencias y exploro el significado de la femineidad en Cochapamba y la relevancia que ésta adquiere en las relaciones de poder entre mujeres y hombres.

### **El curso de la investigación**

Antes de partir a Ecuador me había dirigido a algunas organizaciones no gubernamentales y centros de investigación con la interrogante

si tuviesen interés en mi perfil de investigación. Una vez en Quito tomé contacto con ellas y desde el primer momento me entendí muy bien con CEPLAES, que sería durante once meses mi base de operaciones. Se me ofreció un lugar de trabajo durante mi primer período de orientación en Quito y algunos empleados no tardaron en ayudarme con contactos útiles. Coincidíamos en cuanto a la temática y la perspectiva. Cuatro mujeres trabajaban en un proyecto de investigación sobre la violencia contra la mujer, en relaciones heterosexuales en distintos grupos poblacionales, entre ellos ciudadanos de la clase media, campesinos de la costa e indígenas de las tierras altas. En CEPLAES, son ellas las personas con las cuales más contacto he mantenido. Cada vez que estaba en Quito, intercambiaba novedades con alguna de ellas. Este intercambio de información e ideas fue muy valioso para mí. Aprendí mucho de sus comentarios (y los de otros) a mi propuesta de investigación y más tarde, al curso de la misma.

Una de las razones principales por las cuales busqué apoyo en una organización no gubernamental era el hecho que necesitaba ayuda para encontrar un lugar adecuado para realizar la investigación. Esperaba que trabajando y siendo presentada bajo el paraguas de una organización, evitaría que hubiese problemas con la legitimidad de mi investigación. Pero no funcionó así. CEPLAES tenía muy pocos contactos directos con comunidades campesinas indígenas y fracasaron todos sus intentos de intermediar. La Federación Nacional de Sindicatos Indígenas no se interesó mucho en la investigación, que les parecía muy teórica y de poca relevancia para sus intereses. También otros intermediarios (*gate-keepers*, Hammersley y Atkinson, 1983: 64-66) me exigían contraprestaciones que yo no podía darles.

Finalmente, Gerard IJsseldijk, un empleado del Servicio holandés de cooperación técnica y social (SNV) en la región de Cayambe, pudo conseguir que visitase dos comunidades. En una de ellas funcionaba un grupo de mujeres que, además, tenía un carácter más indígena que la otra. Su lengua era el quichua y las mujeres vestían ropas características. De esta manera me decidí por Cochapamba. Luego me di cuenta que Cochapamba era una comunidad bastante excepcional dentro de su parroquia. Ya cansada por anteriores intentos sin éxito, no busqué ninguna introducción oficial vía alguna organización, sino traté de entrar en un contacto más informal con el grupo de mujeres y con los dirigentes de la comunidad. Después de mi primer contacto con el gru-



po de mujeres y por sugerencia de Gerard, visité a los curas, ya que ellos tenían una muy buena relación con Ricardo Ulcuango, un importante dirigente del pueblo. Los curas se autodefinían como cristianos progresivos, inspirados por las ideas de Monseñor Leonidas Proaño. Ellos apoyaban la formación de organizaciones indígenas de base y tenían por objetivo la escolarización y la concienciación. También buscaban una mayor participación de las mujeres en las organizaciones. La posición desventajosa de la mujer indígena era, según ellos, una consecuencia del sojuzgamiento del hombre indígena durante cinco siglos de colonización e imperialismo. Antes de la Conquista, ambos habían tenido una posición igualitaria en la sociedad. Aunque yo no compartía este análisis, decidí no mostrárselos. Les expliqué los términos de referencia de mi investigación en la forma más neutral posible. Después, me reuní con Ricardo Ulcuango y le pedí su aprobación para realizar la investigación. Al preguntarme en qué se favorecía con eso la comunidad se autorespondió de inmediato: “intercambiar experiencias siempre es útil”. En una reunión con los pobladores él me presentó y eso fue todo.

De modo que mi ingreso a la comunidad dejó muchas cosas sin aclarar. Ni la comunidad ni los curas me pusieron condiciones y yo, más que alegre por haber encontrado un lugar en dónde hacer la investigación tampoco le ponía el cascabel al gato. Al parecer, mi manejo informal había tenido éxito. Sin embargo, la carencia de un apoyo más formal a través de una organización, posteriormente, me traería bastantes dificultades.

Mis ideas sobre la investigación de campo correspondían con la visión clásica de un antropólogo que vive dentro de la comunidad, objeto de su estudio. La situación, sin embargo, no resultó ser así. Yo había alquilado un cuarto en Cayambe, una ciudad provincial a dos horas de distancia y en un principio viajaba casi diariamente a la comunidad. Por un lado temía quedarme en la comunidad por un período más largo por no querer molestar a la gente. Por otro lado, me di cuenta de mis propias limitaciones. Me costó adaptarme a la vida de “arriba”: el frío, el viento, el polvo, las pulgas, sin agua, su menú diario de papas secas y sopa de cebada. Poco a poco me fui acostumbrando a esta forma de vida espartana. También tuve que acostumbrarme a mi rol de investigadora. Paulatinamente, las respuestas y los comentarios empezaron a tener más significado para mí. A menudo me preguntaba si la gente me estaba tomando el pelo. Después constaté que la gente simplemente

nombraba las cosas por sus nombres y que era yo la que no entendía demasiado.

Me sentía incómoda en un ambiente donde no me ubicaba y donde no podía distinguir la verdad de un chiste o de una disculpa. Sólo cuando comencé a entender mejor las reacciones y pude ver que la gente se definía muy bien, tuve menos prudencia en acercarme a la gente.

Establecer contactos fue un proceso paulatino. Conocí a algunas mujeres mediante el grupo de mujeres y luego las visité en sus casas. Algunas veces ellas me llevaban a parcelas ajenas o recibían ayuda de amigos y parientes; en esas ocasiones ellas explicaban a todos quien era yo. También mi cámara fotográfica resultó ser un motivo para las invitaciones espontáneas. En algún y otro caso el motivo eran las fotos en sí, pero, generalmente, me sentía bienvenida como huésped. Solamente visitaba a aquellas personas que de una u otra manera me hacían ver que yo era bien recibida. Cuando había establecido un buen contacto con una familia, pasaba con más frecuencia la noche en su casa. De esta manera pude extender de manera cuidadosa mi permanencia en la comunidad. Poco a poco, gozaba de una mayor confianza con la gente de Cochapamba y de comunidades aledañas quienes me saludaban por mi nombre: “Marianita”.

Después de cuatro meses consideré que el tiempo era propicio para empezar a reunir mis testimonios. Recién iniciada esta labor, sentí un cambio en el comportamiento de la gente y cuando incluso Ricardo Ulcuango ya ni me quería saludar, sabía que algo estaba mal. Gerard IJsseldijk pensó que los curas querían tener más control sobre mi investigación y me aconsejó ir a verles con más frecuencia y también informarles a los dirigentes de lo que estaba haciendo. Reconocí mis fallas: me había ido comportando más y más independiente de los curas, ya que no compartía su ideología. Del mismo modo, no había mantenido a Ricardo al tanto de mi investigación.

En mi próxima visita a los curas, ellos me dijeron que existía la necesidad de hacer algo en reciprocidad a la hospitalidad recibida en la comunidad. Yo estaba dispuesta a ello, pero no sabía cómo hacerlo. Acordamos la organización de una reunión con los dirigentes y los curas para ver cómo los resultados de mi investigación podrían ser también de utilidad para la comunidad. A Ricardo eso también le pareció una buena idea. A mi sugerencia la responsabilidad para la organiza-

ción de la reunión estaría con los dirigentes. Pero pasaron las semanas y no sucedió nada.

Entre tanto, la recolección de entrevistas tampoco funcionaba bien. No sabía cómo interpretar la actitud de la gente. La indiferencia y el silencio, ¿eran señales de que debería retirarme o me estaba preocupando demasiado? La reserva demostrada en las entrevistas, ¿era consecuencia de mi manera equívoca de hacer las preguntas, de mis propias dudas sobre el cómo manejar la situación o de la falta de apoyo (abierto) de los dirigentes? Eso fue lo que opinó Hernán Carrasco, un antropólogo con quien me reunía en forma regular. Carrasco explicó que son los dirigentes los que en una investigación crean el ambiente de apertura y colaboración. “Si ellos te retiran su apoyo las condiciones se vuelven muy complicadas y debes preguntarte si no es mejor parar”, me dijo, y aclaró: “Si en las entrevistas la primera y la segunda persona no te cuentan lo que quieres saber, tampoco lo harán la tercera y la cuarta. Por las charlas que circulan se sabe en forma precisa lo que tú estas buscando y lo que se tiene que responder a tus preguntas”. Para Hernán, los problemas que yo confrontaba en las entrevistas eran consecuencia directa de mi relación con los dirigentes. Yo misma no había apreciado la vinculación entre ambas cosas, pero cuando la tensión se convirtió en un conflicto descubrí que Hernán había acertado.

Un hombre me recriminó diciendo que con seguridad yo ganaría mucho dinero con sus relatos. Según él, siempre llegaban extranjeros a investigar los comportamientos, pero nunca veían a qué resultados se había llegado. Eso, dijo, era lo que los dirigentes le habían sugerido. Yo le refuté sus acusaciones, pero su desconfianza persistió: desde la llegada de los españoles siempre había sido así, desde Cristóbal Colón sólo se había venido a explotar. Al escuchar esto me dí cuenta que mi investigación había llegado a su fin. Busqué a Ricardo Ulcuango para informarle que había decidido parar la investigación en forma prematura, así como para expresarle mi indignación por su actitud. ¿Por qué no me había dicho directamente que debería partir? Pero Ricardo reaccionó sorprendido y me aseguró que no sabía de qué se trataba. Tendría que haber sido un malentendido y él lo investigaría inmediatamente. Al día siguiente, me contó quiénes habían difundido los cuentos. Entre ellos estaba un dirigente que poco tiempo atrás había dejado de ser parte de la Directiva. Acto seguido, Ricardo, finalmente, organizó la reunión prometida hace tiempo atrás y en esa reunión todos expresaron su

acuerdo con la investigación. Sin embargo, me exigieron como condición la entrega de un informe.

Desde ese momento, mis contactos y las entrevistas con la gente fueron cada vez más fáciles. En los últimos dos meses de la investigación llegué a conocer tanto o más que en todos los meses anteriores juntos.

Quizás nunca conoceré todo lo sucedido y los motivos que tenía Ricardo para apoyarme a concluir la investigación. Quizás los curas en un primer instante utilizaron sus influencias con él. El conflicto se dio probablemente por una combinación de factores: la división entre los dirigentes, la desconfianza de la gente hacia mí y la falta de apoyo abierto de los dirigentes. Debido a que no había una organización que me respaldara, me convertí, además, en una presa fácil. Mi relación, como investigadora del Occidente, con la gente de la comunidad resultó, con todo, el aspecto más difícil de la investigación. Fue una relación problemática para la cual no encontré una respuesta satisfactoria. Me sentí constantemente perseguida por quinientos años de historia.

Por suerte, una relación de investigación no se acaba cuando se parte de la comunidad. Aún mantengo contacto con algunas personas de Cochapamba, entre ellos Ricardo y Juliana Ulcuango. La última, miembro del grupo de mujeres, estuvo en 1992 en Holanda, por algunas semanas para participar de la conmemoración alternativa al llamado “año de Cristóbal Colón”: el Descubrimiento simbólico de Europa.

### Notas:

1. Defino como *indígena* a toda persona que tiene un idioma nativo por su idioma materno; en la sierra ecuatoriana ese idioma es el quichua.
2. Al referirme a las distintas visiones, respeto la terminología que emplean las mismas autoras referente a temáticas de sexo y género. La comentaré al final de este subcapítulo, al presentar las preguntas de la investigación.
3. En Matapuquio, hacer cocina es menos estrictamente un oficio de la mujer que en los estudios de Nuñez del Prado, ya que se supone que los hombres sepan preparar sus comidas cuando realizan trabajos en la hacienda.
4. Literalmente: mitad; la sociedad está compuesta de dos grupos que viven en oposición mutua y en rivalidad, pero que, a la vez, se complementan y sólo juntos conforman la sociedad (ver Kloos 1976: 74-75).

5. Contrariamente a lo que estas líneas quizás sugieren, Skar no describe a Matapuquio como una sociedad estática. La segunda parte de sus estudios (1980), que no estoy tomando en consideración, trata los cambios en la posición de mujeres después de la reforma agraria peruana.
6. Este nombre fue inventado.
7. También Bourque y Warren constatan que sólo algunos hombres capacitados del pueblo pueden realizar el trabajo del labrado, pero explican el hecho que las mujeres campesinas no labran como el resultado de un tabú (Bourque y Warren 1981:121).
8. Es interesante notar que la complementariedad tiene distintos significados en los diferentes estudios, a pesar de ser un término frecuente en la bibliografía andina. Skar la define como contraria, pero igualitaria, una visión no compartida por Harris (1978: 25). Para Harris el concepto esencial de *chachawarmi* es la unidad: una parte es incompleta sin la otra.
9. Una excepción la conforman las tareas de casa. Como lo hacen Nuñez del Prado y Skar, Harris explica el hecho que la mujer es decisiva en los asuntos de la economía doméstica cotidiana desde sus tareas en la cocina y el manejo de las provisiones. Vea también nota 11.
10. Los artículos de Nuñez del Prado dan poca información sobre las relaciones económicas en Huaro. Sin embargo, está claro que la estratificación social es muy grande. Por este motivo pongo a Huaro en parangón con Mayobamba y Caiipi.
11. Con respecto a la pregunta –¿tienen las mujeres acceso a fuentes económicas realmente independientes?–, es interesante notar que las mujeres de Matapuquio no tienen ninguna relación con el trabajo asalariado de sus esposos, mientras éstos sí tienen cierta relación con las actividades pecuarias de sus esposas (Skar 1980: 81). Tanto Nuñez del Prado como Skar y Harris concluyen que las decisiones económicas mayores involucran a ambas partes conjuntamente.
12. Con respecto a la fuerte influencia ideológica de la Iglesia Católica en la sierra ecuatoriana, Phillips hace referencia a las múltiples posesiones eclesiásticas y a la costumbre –aún practicada hasta la mitad del siglo 20– de “prestar” las hijas jóvenes al cura como su empleada, a cambio de recibir una educación católica (1986: 8 y 15).

## INTERMEZZO

### Un viaje en ómnibus

A eso de las siete salgo de mi casa en Cayambe, vestida con un poncho y cargando una pequeña mochila repleta de comestibles, el pago en natura por mi alojamiento en la comunidad. En la esquina de la Plaza de Armas ya se encuentran los profesores esperando. Esta esquina funciona como parada para los autobuses a Cangahua. Los buses con dirección a Quito salen de la otra esquina.

El primer bus de las siete transporta a los profesores de Cangahua y las comunidades aledañas. Si los profesores están de huelga, o tienen días libres, el primer bus parte una media hora más tarde. A diferencia de los Países Bajos, en Ecuador las líneas o servicios no rentables no cuentan con subsidios del gobierno. El transporte en buses está en manos de pequeñas cooperativas de transportistas privados. En principio, cada integrante de la cooperativa maneja su propio vehículo.

El bus de Cangahua aparece, bien cargado de cebollas. Los primeros pasajeros son, por lo general, indígenas campesinos que venden sus cebollas en el mercado de Cayambe, a veces dirigentes que vienen a realizar trámites y algunas mujeres de Cangahua que vienen a realizar sus compras en Cayambe y están vestidas, a diferencia de las campesinas indígenas, con faldas rectas y jerseys estrechos. Mientras se descarga las cebollas del techo, los profesores ocupan los mejores lugares del bus y reservan un par de asientos para los colegas que subirán más tarde, colocando ahí sus bolsos.

Después de dar una vuelta alrededor de la iglesia, el chófer escoge la dirección de Cangahua. Primero seguimos la Panamericana, la ruta troncal que conduce de Norte a Sur por la Sierra. En el camino, el chófer recoge algunas personas más. Estas se quedan paradas en el corredor. Una mujer indígena con su niño en la espalda, mira vacilante a los bolsos puestos sobre los asientos vacíos. La profesora de labores del colegio secundario le señala un asiento: “puedes sentarte ahí hasta la sa-

lida”. En la salida hacia Cangahua sube un profesor y la mujer indígena le sede el sitio. El asfalto de la carretera Panamericana se cambia por adoquines. A la izquierda pasamos las construcciones de la ex-hacienda Guachalá, una de las haciendas más antiguas de la región. Llama la atención una iglesia junto a la vivienda. A la derecha vemos los amplios prados de una moderna empresa ganadera. Cuando hay sequía, estos campos se mantienen verdes con la ayuda de enormes aparatos de riego. Más arriba se encuentran varias comunidades cuyos habitantes disponen de muy poco terreno. En las pequeñas parcelas alrededor de las casas crece, sobre todo, maíz, aún cultivable a esta altura, y los techos albergan sandías madurándose al sol. Muchas casas dirigen sus puntas de acero hacia el cielo, en espera de suficientes ingresos de los trabajos migratorios para emprender la construcción de un segundo piso.

En cada parada se suben hordas de niños en su camino a las escuelas básicas de Cangahua. Todos tratan de meterse al mismo tiempo: quien no se sube rápido tiene que esperar al próximo bus. Las veces que hago este viaje parada, apretada entre la gente y un tanto doblada –ya que los buses apenas están calculados para las medidas indígenas– los cuarenta y cinco minutos a Cangahua me parecen durar una eternidad.

Se me escapa un suspiro de alivio cuando logro discernir la torre verde y blanca de la iglesia del pueblo. La parada final está en la Plaza de Armas. Ésta, la única plaza del pueblo, tiene un aspecto bastante menos acogedor que la de Cayambe y da la impresión de estar mal cuidada. Las pequeñas paredes divisoras están llenas de consignas electorales de los distintos partidos políticos. La mayoría de los servicios de la parroquia se encuentran directamente en la plaza. Primero está la iglesia, en donde los domingos se celebra una misa en quichua, especialmente para la población indígena. También están la posta sanitaria, la farmacia, el colegio secundario y las oficinas del registro civil y del teniente político, la mayor autoridad de la parroquia. En horas de la tarde los chicos locales convierten esta plaza en una cancha de volleyball. A menudo, el chófer también juega un partido hasta que le toque el siguiente turno.

Como un servicio a los profesores, que dan clases en las comunidades situadas en la parte más alta, el bus de las siete sigue hasta la pequeña estatua de María situada a la salida del pueblo. Cangahua está situada a casi 3.200 metros de altitud. Uno tiene que vencer los doscientos a trescientos metros de altura restantes a pie, a menos que, por casuali-

dad, pase un camión o alguna camioneta de una de las muchas organizaciones de desarrollo. Algunos profesores, aburridos de la escalada diaria, alquilan un caballo. El profesor de Cochapamba se encarga primeramente del desayuno escolar. Dos niños ya le están esperando para ayudarlo a cargar las bolsas con pancitos.

Sigo mi camino dejando atrás las últimas tiendas y bares del pueblo. Por el canal de irrigación doblo a la izquierda y tomo el camino más corto e inclinado. Cuando ha llovido recientemente, esta ruta es intran-sitable: las colinas se vuelven un resbaladero. Cuanto más se sube, menos vegetación existe. Lo que crece en la actualidad es, sobre todo, el eucalipto. Los árboles nativos han desaparecido. Después de la subida el camino atraviesa una parcela abierta y plana, lo que me permite recuperar el aliento. Periódicamente voy cruzando la carretera que, tras muchas vueltas en U, conduce los autos a Cochapamba, entre otros lugares. Y luego de una última colina, dejo atrás la parte más dura de la escalada y sigo por la carretera, que es mucho menos inclinada. Al costado del camino, algunos cangahueños trabajan la tierra que compraron en los años setenta cuando las haciendas se desintegraron. De poco a poco, empiezan a verse algunas casas. A la izquierda se distinguen las ciento diez hectáreas de la familia Suárez, lo único que aún resta de la antigua hacienda La Compañía, que en días pasados reunía a más de diez mil hectáreas. Aún en la actualidad los campos de cebada de los Suárez llegan al borde del pueblo.

Alguien me llama. Es María Celina. Ella viajó a Cangahua a vender la leche de las vacas que recientemente tuvieron crías. Cada día hace este viaje. Algunas familias guardan la leche para su propio consumo y fabrican queso, pero la mayoría la comercializa, aunque sea en poca cantidad. Le pregunto a María Celina cómo le está yendo con la alfabetización. “Bien no más, pero no siempre voy. Hay tanto que hacer en casa”. Ella asiste sólo dos días, de los cinco que hay clases. María Celina no sabe leer ni escribir. La calculo de unos quince años y nunca asistió al colegio. Su hermano cursa el colegio secundario en Cangahua.

Me despido de María Celina y tomo el atajo hacia Cochapamba por un sendero en medio de los sembradíos. Mi espalda está mojada por el sudor, tomo un sorbo de agua de mi botella. Y de repente aparece el pueblo, con sus techos rojos entre campos verdes de cebolla. En total deben haber unas cien casas ya que el pueblo cuenta con unos 500 habitantes. A mi mano izquierda percibo los picos nevados del Cayam-



be y del Sara Urcu. Hacia delante, en la lejanía, se ve el *páramo*, con sus vientos eternos, en donde pasta el rebaño. En primer plano se encuentran dos “modernos” locales de la escuela construidos con cemento, hormigón armado, vidrios y planchas de aluminio, así como la vieja y la nueva casa comunal y el recientemente construido centro de capacitación, que es propiedad de la iglesia –una muestra muy clara de la influencia de los pastores en la comunidad.

Los niños ya se amontonan frente a los locales escolares esperando a sus profesores. Justo detrás de la casa comunal aparecen las primeras casas de barro o *tapia*, con su puerta y una sola ventana. No todas las casas de Cochapamba están construidas de esta manera. Después del terremoto de 1987, y con ayuda de un préstamo del Banco de la Vivienda, algunos pobladores han construido sus casas con ladrillos o con bloques de cemento. Son casas más sólidas, pero también más frías.

Un poco más arriba, a la izquierda, viven Laura y José. Su casa tiene dos plantas y las paredes blanqueadas con cal. Las rejas están abiertas y veo el camión. José no está en casa, pero Laura sí. Del techo de paja de la cocina sale humo. Los perros delgados ladran dándome la bienvenida.

–*Mincachihuai* (préstame la posada)<sup>13</sup>.

–*Pasa no más*.

#### Notas:

13. *Mincachihuai*, en español “préstame la posada”, es el saludo común de comunidades (indígenas) al entrar la casa ajena.

*Capítulo II*  
**JUVENTUD (1951 - 1968)**



**Testimonio**

“No tengo recuerdos de cuando mi mamá vivía. Ella murió cuando yo era todavía pequeña. En casa éramos cuatro, mi hermano Antonio, mis hermanitas Sonia y Rosa, y yo. Con mi padre no podíamos contar demasiado. Él no podía dejar la bebida, donde había bebida, ahí estaba él. Y cuando estaba bebido se volvía como loco. Entonces, gritaba y golpeaba y quería echar a mis dos hermanitas de la casa. Mi hermano y yo tratábamos de hacerle reflexionar. También mis abuelos, que vivían un poco más allá de nuestra casa, mis tíos y mis tías, a menudo se enojaban con mi padre y le regañaban, pero todo sin ningún

efecto. No importaba lo que dijese. A veces mi padre no llegaba a casa por días enteros y se quedaba en Cangahua. Cuando le pedíamos que nos hiciera algunas compras, como jabón, sal o manteca, era seguro que él regresaba sin nada. Lo perdía todo. ¿Cuántas veces no hemos comido sin sal o manteca? Entonces, lavaba nuestras ropas solamente con agua. De vez en cuando mi padrino –que aún vivía– de pura pena nos regalaba un paquetito de jabón.

Yo era la mayor. Y como una madre he ayudado a que mi hermano y mis hermanitas crezcan. Con mi hermana Sonia, quien ha muerto, iba a las haciendas a *chucchir*<sup>14</sup>. En mi espalda le cargaba a Rosa, quien todavía no sabía caminar. Antonio se ocupaba de cuidar a los cerdos. Ibamos a *chucchir* acá atrás en Izacata o en Los Andes. En ese entonces, sólo había haciendas por aquí. Los *naturales*<sup>15</sup> no tenían tierras como ahora y trabajaban para el patrón como *huasipungueros* o *yanaperos*. En Izacata, se sembraban muchísimas papas. Había algún u otro terreno con cebada, pero luego todo era papas, papas, *puro papas*, hasta donde se te alcanzaba la vista. La cebada era cosechada por la misma hacienda, con la ayuda de máquinas, pero la papa la cosechaban los acopiadores, los comerciantes. Ellos no nos dejaban, a los niños, *chucchir* así no más. A los niños de padres jornaleros les dejaban, pero a nosotras nos pedían que les diéramos un huevo a cambio. Mi padre, durante la cosecha, prefería ir a las *mingas*, donde nuestros vecinos. Ahí iba a dar una mano para luego emborracharse. Si no tenías el huevo y te descuidabas, te quitaban el sombrero o la manta. Y nosotros pobres, yo sólo tenía dos mantas. Si nos iba bien al *chucchir*, a las dos o tres de la tarde ya teníamos la bolsa llena, mi hermanita y yo. Entonces, dividíamos la carga entre las dos, la mitad cada una, o juntas arrastrábamos la bolsa a la casa. Y al día siguiente, de nuevo íbamos con un huevo. A veces los acopiadores no hallaban suficientes mujeres para escoger la papa. Entonces, en vez de pagar el huevo, escogíamos papas hasta las doce para recién después ir a *chucchir* en paz.

La cebada o las papas que juntábamos en las haciendas, las cambiaba por sal o manteca, a veces por ropas para las pequeñas. A menudo pasaba una señora con ropas. Para Antonio siempre compraba sandalias, porque era varón. También solía ir a los vecinos con un cuy bien gordo, cuando cosechaban papas. Por el cuy me daban bastantes papas y podíamos aguantar otro tiempito. Eso lo llamamos *uniglliar*.

Así crecimos los cuatro y *chucchiendo* y haciendo trueques les cuidaba a mi hermano y mis hermanitas. Hasta que un día, ya harta de nuestros harapos, fui a trabajar a otro lugar. Ya era jovencita y me avergonzaba de mis ropas tantas veces arregladas, era para llorar. Quería tener prendas buenas y nuevas, como los otros jóvenes. Por eso les dije a los otros: ‘Papá no me da nunca nada, voy a ir a trabajar para poder comprarles ropas, zapatos y alimentos. Yo les voy a mantener’. Y así me fui con mi tía Liliana. Sonia cuidaba de Antonio y Rosita. Después, Antonio fue a trabajar en la Texaco. Mi tía Liliana trabajaba de cocinera en un pueblito más allá de Sangolquí, ¿cómo era que se llamaba? Pasochoa, sí Pasochoa. La ayudaba y juntas preparábamos la comida para los hombres que trabajaban en la construcción del camino. Destino sería, sólo llegué a trabajar cuatro meses, creo, para encontrarme con mi marido”.

### De latifundio a comunidad

Laura creció en el tiempo en que Cochapamba aún estaba rodeada por haciendas. Las llanuras cercanas al pueblo no estaban habitadas por mucho tiempo. La generación de los abuelos de Laura fue la primera en establecerse en el lugar, alrededor de 1930. Con anterioridad, el valle formaba parte de una hacienda, Santa Rosa, también llamada La Compañía, situada a unos 80 kilómetros al norte de Quito, en la parroquia Cangahua, cantón Cayambe<sup>16</sup>.

En 1894, La Compañía pasó a ser propiedad de un tal Miguel Paredes quien, al morir, dejó la parcela de Cochapamba a sus dos hijos extramatrimoniales, Alfonso y Teófilo Paredes. Las otras miles de hectáreas de la hacienda, La Compañía, fueron heredadas por su hija legal, María Paredes, y su cónyuge, Rafael Antonio Burbano. En los años 30, Alfonso y Teófilo Paredes fueron vendiendo su herencia pedazo a pedazo. Ellos vendieron una buena parte de la parcela de Cochapamba a Nefthalí Tamayo, quien ahí estableció la hacienda San Francisco. Los demás compradores eran, en su mayoría, indígenas, que habían trabajado a sueldo en las haciendas cercanas, y algunos pobladores de Cangahua.

Los archivos locales hacen suponer que no todos estos cangahueños se trasladaron a las tierras altas, sino que, las revendían a los mencionados pobladores indígenas. De esta manera, una decena de fami-

lias conformó el principio de una nueva comunidad, cercada por haciendas: hacia el Sur por San Francisco, en el lado Oeste por La Compañía y al Este por Izacata.

Hasta muy avanzado el siglo XX, la parroquia Cangahua, igual que gran parte de la sierra ecuatoriana, fue dominada por el latifundio. En 1954, año del primer Censo Agrario, 1% de las empresas agrícolas disponía de casi dos terceras partes de las áreas agrícolas (Peek, 1982: 123). La hacienda tradicional combinaba la agricultura con la ganadería y estaba dirigida al mercado nacional. En Cangahua dominaban los cultivos de trigo, papa y cebada. Aunque la hacienda tradicional producía para el mercado, la organización de la producción no seguía el modelo capitalista. Al contrario, se caracterizaba por relaciones específicas de trabajo como *huasipungo* y *yanapa*, ambas definidas en términos de derechos y obligaciones recíprocos entre el dueño de la tierra y los campesinos. En ambas relaciones el pago en efectivo sólo ocupaba un papel marginal. A continuación, trataré la relación *huasipungo*, para luego abordar la relación *yanapa*.

En Cangahua, la mayoría de los campesinos vivían en los terrenos de la hacienda, en donde gozaban el derecho de uso sobre una parcela de tierra cultivable,<sup>17</sup> llamado *huasipungo*. Ellos también tenían acceso al terreno de pastoreo de la hacienda y el derecho al uso del agua para la irrigación y de la leña del bosque. En el caso de sufrir malas cosechas, enfermedades o gastos imprevistos, podían acudir al hacendado para recibir asistencia (financiera). Como contraprestación, tenían obligaciones que involucraban a todos los miembros de la familia. Como jefe de familia, el hombre trabajaba entre cuatro y seis días por semana en las parcelas de la hacienda. En tiempos de cosecha, las esposas de los *huasipungueros* hacían turno en la cocina y, si hacía falta, también ayudaban con las labores de campo. Además del trabajo agrario que los *huasipungueros* realizaban semanalmente, la familia estaba obligada a prestar servicios domésticos periódicos. Las hijas del *huasipunguero* trabajaban como sirvientas o niñeras en la hacienda o en la casa del hacendado en Quito, mientras el padre cumplía, como *huasicama*, todo tipo de tareas en el edificio principal de la hacienda, desde la limpieza del patio hasta el ensillado de los caballos. Durante todo este período, que generalmente duraba un mes, el *huasicama* era acompañado y apoyado por su esposa y el hijo menor.

Debido a que el hombre trabajaba casi diariamente para el hacendado, entonces, en el *huasipungo*, el peso del cuidado del propio ganado y la producción de alimentos descansaba, en gran medida, en las espaldas de la esposa y los niños. Mientras en una familia todavía había niños pequeños, para la mujer era imposible combinar sus obligaciones hacia el amo con la producción de sus propios alimentos. La unidad familiar del *huasipunguero* consistía por ende de varias familias o individuos, unidos entre ellos por relaciones rituales o de sangre, como por ejemplo, padre e hijo, o dos hermanos. Los emparentados, llamados *arrimados* o *apegados*, se dedicaban, sobre todo, a la producción de los alimentos del *huasipungo*. Además, en las épocas más ajetadas como las de la siembra y de la cosecha, eran contratados por el hacendado como jornaleros (Guerrero, 1984). Una importante diferencia entre los *huasipungueros* y los *apegados* es que los últimos no estaban obligados a trabajar, pudiendo ofrecerse o no como jornaleros.

Así como los *apegados*, también los *mayorales* tenían una relación de trabajo remunerado con el hacendado. Estos capataces ocupaban la función más alta a la cual un indígena generalmente podía acceder. Las funciones más altas de control y administración, como la del *mayordomo* o la del administrador, eran ocupadas por personas no quichuaparlantes. De las historias de los cochapambeños mayores se desprende que sus padres y madres, los fundadores de la comunidad, eran *mayorales* de una hacienda, o, más frecuente, *apegados* sin *huasipungo*.

Entonces, contrariamente a la mayoría de los campesinos en la parroquia, los primeros cochapambeños eran dueños de una parcela donde podían vivir y sembrar. Además de Cochapamba, Cangahua contaba en ese entonces con otras dos comunidades campesinas con el acceso independiente a la tierra. Sin embargo, estas otras comunidades databan de tiempos coloniales y conocían un sistema comunal de propiedad de la tierra. A pesar de tener su propio terreno, estos campesinos también mantenían, con las haciendas vecinas, relaciones como *yanapero* o *partidario*, o simplemente como *jornalero*. Los *yanaperos* eran campesinos quienes, a cambio del derecho al pastoreo y a la irrigación, trabajaban para el hacendado durante dos días por semana. Al contrario, en una relación *al partir* el hacendado ofrecía al campesino un terreno para que éste lo cultivase con medios propios. La cosecha se dividía entre ambos *partidarios*<sup>18</sup>.

Cada año, los cochapambeños también conseguían trabajo en la hacienda Izacata, como jornaleros para la cosecha de papas. Izacata era autosuficiente para sus cosechas de trigo y cebada. Con excepción de las lomas empinadas, en donde se trabajaba con una hoz, estas cosechas se realizaban mecánicamente. En cambio, se prefería dejar la cosecha de los amplios cultivos de papa a los acopiadores, esto en dependencia del precio ofertado. En consecuencia, muchos comerciantes de papa visitaban Izacata en sus tiempos de cosecha, acompañados de tiendas de acampar y trabajadores ocasionales. Los hombres cavaban con pala y picota y las mujeres reunían las papas en bolsas. Otra función de las mujeres era la clasificación de las distintas clases de papas. Laura hace referencia a estas cosechas de papa y cebada en la hacienda de Izacata cuando cuenta cómo ella, sus hermanitas y su hermano, fueron a *chuchir*. Ellos no eran los únicos niños que hacían eso. Hasta hoy en día, *chuchir* es el trabajo de mujeres y niños. Lo excepcional es que Laura, en buena parte, ha podido mantener su familia con esta actividad.

### Desarrollo económico y político

Los años de juventud de Laura, los años 50, son considerados como un hito para la sociedad ecuatoriana. En ese y el siguiente decenio se dan cambios económicos y políticos acelerados que afectan las relaciones tradicionales de poder. En la costa se invierte en gran escala en plantaciones de banano, con la ayuda de capital extranjero. Con el decaimiento de la “nuez de oro” (el cacao), las bananas surgen como el primer producto de exportación. Las plantaciones de banano funcionan con trabajadores a sueldo, provocando que también las haciendas de café, cacao y arroz, se vean obligadas a cambiar sus relaciones de trabajo (Hurtado, 1977: 169-170). Todo esto aporta al desarrollo en la costa de un sector agrícola capitalista.

El avance de ese capitalismo, a su vez, repercute en la hacienda tradicional de la sierra. Poco a poco, los hacendados de la sierra introducen todo tipo de novedades en el proceso de producción, como son: el ganado de procedencia registrada, las semillas perfeccionadas, el abono químico, pesticidas, y la mecanización para aumentar la productividad por hectárea (Guerrero, 1983: 30; Buitron y Salesbury, 1947: 19). Ellos también aumentan los territorios dirigidos a la producción para el

mercado. En este marco, se da el compactado del camino de Cangahua a las parcelas más altas, realizado entonces por el dueño de la hacienda Izacata. De manera que dichas parcelas, también en la época de las lluvias, se hacen accesibles al transporte, situación que en años posteriores beneficia a algunas comunidades, entre ellas Cochapamba. Sobre todo, las haciendas más bajas y cercanas a los mercados urbanos, encuentran condiciones aptas para la ganadería lechera. Según Guerrero, este tipo de modernizaciones en el manejo de las empresas tienen por consecuencia que, a finales de los años 50, el hacendado de la sierra entregue menos nuevos *huasipungos* –si es alguno– a los *apegados*, o derechos al pastoreo a nuevos *yanapaneros* externos a la hacienda (Guerrero, 1983: 126-128).

A consecuencia, se aumentan y agudizan los conflictos entre los hacendados y los campesinos. Además de la resistencia pasiva y la presión silenciosa por una nueva división de las tierras, los campesinos exigen mejores salarios y la remuneración de los trabajos que antes realizaban más o menos gratis para el terrateniente. También piden que se disminuya la carga de trabajo para la familia, que se acorte el día de trabajo, etcétera (Guerrero, 1983: 116-124; Jijón *et al*, 1987: 38). La marcha de 12.000 *huasipungueros* y *comuneros* por las calles de Quito, en diciembre de 1961, se registra como un suceso sin precedentes en las protestas.

Como uno de los factores, la fuerza del movimiento campesino aporta a la creación de un ambiente, con presencia internacional, propicio a considerar que las reformas agrarias son ineludibles. Los Estados Unidos, espantados por la revolución cubana, buscan reducir la presión mediante su programa de la Alianza por el Progreso. Guerrero constata que a fines del año 1961 la opinión pública favorece la entrega de los *huasipungos* a los *huasipungueros*, pero que los terratenientes, mediante su influencia en el parlamento, logran detener las varias propuestas de ley por el espacio de dos años (1983: 98-100). Ellos aprovechan este lapso de tiempo para realizar cambios en sus terrenos, relocalizando a los *huasipungueros* o entregándoles los *huasipungos* mediante acuerdos privados antes de esperar la intervención del Estado. Por último, las tensiones políticas dan lugar a un golpe militar, después del cual se proclama la primera Ley de Reforma Agraria de 1964.

Esta ley confiere los derechos propietarios a aquellos *huasipungueros* que por diez años han arrendado el mismo terreno. Si el tiempo del



contrato ha sido mayor, el hacendado paga, retroactivamente, por el trabajo realizado. Si el tiempo ha sido menor, el *huasipunguero* paga por la tierra. Los *ex-huasipungueros* que se convierten en trabajadores a sueldo mantienen durante cinco años sus derechos al pastoreo. Los demás, así como los *yanaperos*, pierden ese derecho. La ley también establece criterios para calificar el nivel de explotación de los terrenos. En casos de sub-explotación, el hacendado tiene tres años para invertir en su tierra y evitar la expropiación. Para las haciendas de la sierra se define un límite máximo de superficie de 800 hectáreas de tierras cultivables y 1.000 hectáreas de pastorales. Para la costa, son respectivamente 2.500 y 1.000 hectáreas (Barsky 1980: 180).

En Cangahua, la importancia de esta ley difiere para la parte alta y baja de la parroquia. Como es el caso en todo el cantón Cayambe, la parte baja de la parroquia conoce un ambiente propicio para la ganadería lechera. Sus haciendas se convierten poco a poco, en empresas agrarias comerciales. Aquí se han dado los casos de entrega preliminar de los *huasipungos*. La producción de las haciendas lecheras es mecanizada y necesita de poca mano de obra (una excepción son los cultivadores de flores). Las comunidades colindantes tienden a convertirse en caseríos de campesinos prácticamente sin tierras que venden su mano de obra a las empresas existentes o migran a la ciudad. La tierra que les concedió la reforma agraria ha sido parcelada entre los hijos sin que existan nuevas oportunidades para la compra de un terreno. Jijón y otros, constatan la existencia de una proletarización general de estas comunidades (1987: 136).

En la parte alta de la parroquia, la ley de 1964 concede a los campesinos la propiedad de los *huasipungos* de las haciendas del Estado<sup>19</sup>. En las haciendas particulares, en cambio, se dan muchos juicios para forzar la aplicación de la ley. También se dan conflictos entre hacendados y *huasipungueros* por la relocalización de éstos últimos (Jijón y otros 1987: 40). Probablemente, la primera Ley de Reforma Agraria no ha tenido muchas consecuencias para los cochapambeños, ya que ellos no eran *huasipungueros*. Recién después de otro decenio más, la lucha por las tierras en Cangahua se vuelve crítica y resulta en la descomposición de las haciendas de la parte alta de la parroquia.

La ley de 1964 no concede ningún derecho a la tierra a los *apegados*. Según Jijón y otros (1987: 40), esta situación, en combinación con la disminución de la demanda de mano de obra permanente en las

haciendas, es causa del aumento de las migraciones en la parroquia. También son factores: las ganancias estancadas y el ya mencionado problema de la progresiva parcelación de las tierras entre los hijos, acentuada aún más por el crecimiento de la población en estos decenios<sup>20</sup>. Los datos de los censos realizados en el período 1962-1974, respaldan la conclusión de Jijón. La migración muestra un fuerte aumento y también cambia de dirección y carácter. Prevalece la migración temporal, mientras son las crecientes ciudades las que atraen a los migrantes, ya no las franjas costeras de los tiempos del auge bananero. Lo que caracteriza estos años es la urbanización acelerada y la diversificación de las actividades económicas (ver Farrell y otros 1988: 15-92).

Mientras antes las autoridades ecuatorianas buscaban reducir la dependencia del país frente al mercado mundial mediante la diversificación y el fortalecimiento de los rubros de exportación, después de 1962 defienden un modelo de desarrollo “desde adentro”. Múltiples medidas que estimulan la industrialización deben llevar a la sustitución de las importaciones. De alguna medida también las leyes de reforma agraria se suscriben dentro de este marco<sup>21</sup>. Se intensifican las inversiones en la infraestructura, iniciadas durante el auge bananero. Paralelamente, el Estado moderniza y fortalece su aparato jurídico-administrativo. Se promulga ley tras ley, se adoptan nuevos impuestos, se amplía el acceso a créditos, se desincentiva el consumo y se estimula las inversiones. Se crea un consejo nacional para la planificación y la coordinación económica que debe armonizar las políticas de los distintos ministerios y otros órganos del Estado (Hurtado 1977: 171-174). El proteccionismo estatal le da alas a la industrialización. Entre 1965 y 1971 la industria crece con un promedio del 6.6% anual. La exploración del petróleo de los primeros años 70 aún acentúa esta tendencia. Entre 1971 y 1980 el crecimiento anual es del 10.2%. También los sectores de construcción y servicios crecen de manera espectacular. El crecimiento de la construcción es de 7.5% y 3.5% respectivamente (Vos 1985: 1.108-1.109).

A pesar del impresionante crecimiento de la industria, el empleo en este sector aumenta muy tímidamente. En cambio, en los sectores de construcción y obras públicas, la demanda de mano de obra no calificada iguala a –e incluso supera– el índice de crecimiento<sup>22</sup>. Las condiciones de trabajo en estos sectores se caracterizan por la inestabilidad y la temporalidad. No es casual que sea precisamente en estos sectores en

donde los campesinos migrantes encuentran empleo. Las relaciones personales definen en alto grado las historias migratorias individuales. Son los amigos o parientes que les antecedieron quienes guían el camino (Farrel *et al*, 1988: 99-100).

Eso es lo que le pasa a Laura. Cuando su hermano y hermanitas han crecido lo suficiente –en 1968 ó 1969– los deja a cargo de Sonia. Su tía Liliana, quien trabaja como cocinera en un proyecto de construcción de caminos en Paschocha, al sur de Quito, la lleva. Ellas visitan la casa en forma regular, casi semanalmente. Poco después, Antonio deja la comunidad y encuentra trabajo en la Texaco, primero en la región amazónica y luego en Quito.

La migración de Laura y de su hermano Antonio está, por un lado, relacionada con las condiciones precarias en la que los niños se encontraban tras el incumplimiento paternal del padre. Por otro lado, no eran ellos los únicos en buscar trabajo en otro lugar. Aunque la migración existía ya hace mucho tiempo y no era ajena a las comunidades con propiedades comunales o particulares, ésta aumentó mucho en los años 60. A pesar de la primera reforma agraria, la sobrevivencia en la sierra resultó cada vez más difícil para los pequeños campesinos, y el crecimiento de la industria y de las obras de infraestructura abría oportunidades de trabajo en la ciudades, especialmente en los rubros de la construcción de edificios y carreteras.

## Notas

14. *Chuchir*: acopiar los restos de la cosecha.
15. Literalmente, *natural* significa: “nacido de”. En el pasado se utilizaba el término a menudo para referirse al campesino indígena.
16. En lo político, Ecuador se divide en provincias que, a su vez, se subdividen en cantones. Cada cantón tiene varias parroquias, que consisten cada una en un pueblo principal –*cabecera parroquial*– más una cantidad variable de comunidades campesinas, comunas o cooperativas. Estas comunidades campesinas eligen anualmente su propia directiva bajo auspicio de un funcionario del Ministerio de Asuntos Agropecuarios o del “*teniente político*”, el representante de los poderes ejecutivo y judicial al nivel de la parroquia.
17. Un ex-administrador de hacienda de Cangahua ubica el tamaño del *huasipungo* entre 2 y 3 hectáreas. Buitrón y Salisbury mencionan, para el cantón Cayambe, un promedio de 4 *cuadras*, un poco más de 3 hectáreas (1947: 75), aunque indican que había mucha variedad entre las haciendas e incluso dentro de una hacienda.

18. Generalmente, la relación *al partir* fue convenida entre el hacendado y campesinos externos a la hacienda. Para los campesinos que vivían dentro de los límites de la hacienda –*apegados* o hijos de un *huasipunguero*– la relación a menudo obligaba a trabajos adicionales.
19. La Ley de Manos Muertas de 1908, nacionalizó todas las posesiones de la Iglesia y de las órdenes monásticas.
20. Por ejemplo, Peek y Chiriboga constatan que en el período 1954-1974 se redujo el tamaño promedio de las unidades campesinas menores de 5 hectáreas (Peek 1982: 137; Chiriboga, citado por Jijón *et al.* 1987: 77). Debido a una tasa de mortalidad disminuida, entre 1950-1962 la población crece en un 2.8% anual y entre 1962-1974 en un 3.6% anual. Luego esta presenta una ligera disminución (Vos 1985: 1.107).
21. Las reformas agrarias tienen pues, dos objetivos: mejorar el nivel de vida del pequeño productor y aumentar la productividad agraria. Un sector agrario modernizado produciría suficiente comida para la población urbana a precios bajos. La migración de trabajadores rurales y el crecimiento del mercado interno favorecerían al desarrollo industrial.
22. El índice de crecimiento del empleo industrial es 2.5% anual para el período 1965-1971 y 3.6% entre 1971-1980. Para el sector de la construcción, estos datos son respectivamente 6.7% y 5.9% (Vos 1985: 1.108-1.109).



*Capítulo III*  
**PRIMEROS AÑOS  
DE MATRIMONIO**



**Testimonio**

“Mi esposo también trabajaba en Pasochoa. Él es de Cangahua. Nos conocimos en nuestros viajes de ida y vuelta a la casa y él quiso casarse conmigo. De esa manera, me casé muy joven. Sólo era una chica y él, muy jovencito. Él es apenas mayor que yo, con tan sólo seis meses me gana.

Después de casarme, ya no podía ir a trabajar, él no me llevaba. Él sí iba una o dos veces más hasta Pasochoa y después se fue a Quito. Allí trabajó en la construcción. Yo me quedé con mis suegros en Cangahua.

Ahí yo trabajaba duro. Mis suegros tenían un montón de niños, unos ocho o nueve, y casi todos en pañales todavía. Yo tenía que tostar y moler cebada, pelar papas, cocinar y lavar para toda esa gente. También ayudaba en el campo, con pala y picota. Si se tenía que cocinar para los jornaleros, también yo lo hacía. Y al llegar toda cansada a las parcelas con la comida, me enviaban inmediatamente en busca de *chicha* o *trago*. Era como si fuese la sirvienta. Alguna vez reclamaba, pero a mi suegro ni le importaba. Él era malo: tomaba mucho y a menudo le golpeaba a mi suegra. Cuando queríamos interponernos, se enfrentaba a nosotros. A todos nos amenazaba con un trozo de madera. También mi suegra tomaba, casi tanto como su marido. Así que, casi todo el trabajo recaía sobre mí. En ese entonces no tenía aún mi máquina de coser y reparaba la ropa a mano. A menudo mis suegros peleaban, como si fueran el perro y el gato, y una y otra vez se destrozaban sus ropas. Y yo, arreglándolas, solita, porque mi suegra, cuando se enojaba con su marido y ellos peleaban, no cocinaba, ni lavaba, ni arreglaba ropas. Ay, pobre de mí. Yo era la que tenía que pagar los platos rotos.

Es, sobre todo, por eso que quería dejarles a mis suegros. Y encima estaba embarazada y ya no podía hacer todo ese trabajo sola. Le dije a mi esposo que ya no aguantaba más y que quería vivir sin los suegros. Entonces, se enojaron conmigo. Mi suegra me dijo: 'Mi hijo te da todo ¿Y tú? ¿Cuál es tu aporte? ¿Dónde están tus ollas? Tu padre te debe una parte de la herencia ¿Qué aportas tú?'. Así me reprochaba ella, pero, ¿Cómo podía yo? Pobres como éramos, había ido a ganarme la vida jovencita y entonces le había conocido muy pronto a mi marido. Mi padre nunca me había dado nada. Nada de ollas ni consejos. Y encima, ¿De dónde habría él sacado ollas? Él no tenía dinero ni ganado. Lo único que hacía era vagabundear, siempre borracho. Siempre que había un bautizo o alguna cosecha donde un vecino, él estaba presente, mientras había algo para tomar. Así era mi padre. Si mi madre aún había vivido, me hubiese dado una olla o cualquier cosa. Me habría dicho: 'Al tener un marido, necesitas cosas'. O me hubiese aconsejado no casarme tan joven y sin un centavo. Yo lloraba y me arrepentía de haberme casado sin pensarlo dos veces. 'Mejor es que nos separemos. Voy a ir a trabajar', le decía yo a mi marido. '¿Porqué se enoja tanto tu mamá? ¿Acaso mi padre tiene alguna posesión? ¿Cómo me puede dar algo entonces? Yo era todavía muy joven cuando te conocí. Toda mi niñez había sido tan dura que pensé que con un marido sería mejor, más fácil. Pero, ahora

me doy cuenta que no es así. Es mejor que me vaya'. Y él respondió: 'Pues, que me deshereden. Yo decido cómo quiero vivir con mi mujer y cómo la voy a mantener. Yo traigo el dinero a casa, tú te vas a quedar no más. Cuando yo era joven, trabajando aquí y allá, a menudo me quedaba sin comida. Con suerte mi madre me guardaba algo para mí'. Mi suegra nunca guardaba comida para su marido o para José. Yo sí. Donde fuese José, a cualquier hora en que llegase a casa, sea a la media noche, sea bien tomado, siempre le aguardaba con algo de comida. Arrojaba un par de papas en una servilleta y las mantenía calientes debajo de mi almohada, así dormía yo. Siempre me preocupaba de sobrarles algo, también a mi suegro. Yo le cuidaba a mi marido, por eso me llegó a querer. Y así, José tomó partido por mí.

Compramos un par de cuyes. Matamos a mi cerdo. Cociné maíz y con todo eso, fuimos a la casa de sus padres. Luego nos mostraron el terreno en el cual podíamos construir nuestra casa. Fue una casa pequeña, *media agua* no más<sup>23</sup>. Desde ese momento ya no iba a la casa de mis suegros, estaba demasiado enojada con mi suegra. Todos esos años que vivía con ellos me había esforzado y sin nunca recibir ni una muestra de agradecimiento. Todo lo contrario.

Mi suegro era un peleador, pero me apreciaba. Después de todo, yo siempre le guardaba comida. El resto de la familia también me quería. Siempre cuando venían a visitarnos les tenía un plato de comida. Aún cuando había poco para cocinar, siempre les daba algo, aunque sea sólo para probar. 'Ella es buena', decían, 'no es nada tacaña'. A veces me pedían ayudarles con alguna u otra cosa, con la cosecha de las papas o de algún otro cultivo. Entonces, yo no dudaba en ayudarles, al menos cuando mi marido no podía. Es por eso que la familia de mi esposo me quería. Todos menos mi suegra, que sólo me hacía sus reproches.

Una vez viviendo solos, yo tenía más tranquilidad, era casi medio tranquilo. El trabajo se redujo mucho sin todos esos niños. Mi esposo me seguía golpeando cada vez que se emborrachaba, pero sólo esos momentos eran duros. Mi esposo no era fácil, pero al estar él en su trabajo, yo tenía tranquilidad. Él me golpeaba, pero yo de todos modos le respetaba.

Mi hermano Antonio siempre me venía a visitar. Él ya trabajaba para la Texaco en Quito. Antonio era un buen chango. A menudo le traía alguna cosa a la pequeña Yolanda. Una vez peleó con José, porque me había golpeado. Me acuerdo cómo, un domingo antes de San Pe-



dro<sup>24</sup>, me visitó en Cangahua y me dijo: ‘No le pidas a José ningún vestido nuevo para San Pedro, yo te lo voy a dar, mamá’. Siempre me decía mamá. El día martes llegó la noticia de su muerte. Un accidente en el trabajo había tenido. Recibimos 10.000 sucres de la Texaco. Y después de San Pedro, ya próximo a Todos Santos, también murió mi hermana Sonia, de la sarampión.

Exactamente un año habíamos vivido en la casa de Cangahua. La construimos en Todos Santos y un año después, en Todos Santos, enterramos a Sonia. En la noche nos quedamos arriba, en Cochapamba. Al día siguiente, todo había desaparecido. Toda la casa nos habían saqueado, hasta el pollo. Fueron los vecinos más cercanos. Yo estaba colérica. Ya no quise vivir más en Cangahua. Mi padre me regaló un terreno para construir una casa. Y una vez más, mi suegra encontró un motivo para reñirme. Dijo que yo le llevaba a su hijo al *páramo*, y eso cuando yo, como mujer, tenía el deber de seguirle a él. Entonces, mi marido ya no quiso ir a Cochapamba. Me quería llevar a Quito, pero yo no acepté eso. Yo no estaba acostumbrada a trabajar en otro lugar, me crié en el campo, ¿Cómo iba a acostumbrarme en Quito? Entonces le dije: ‘Si tú no quieres venirme, será mejor que nos divorciemos. Con una sola niña, yo me puedo defender’. Y él, para no tener que divorciarse, me siguió.

Y así nos fuimos a vivir arriba, después de la muerte de mi hermano y mi hermana. Rosa no quería quedarse en casa de mi padre y se vino a vivir con nosotros. Entonces, mi padre dijo: ‘Qué voy a hacer yo aquí solo’. Demolió la casa y también se vino a vivir con nosotros. José empezó a beber menos, ya no tanto como en Cangahua. Sólo de tanto en tanto. *Taita Dios*, aquí arriba estábamos más felices.

Son muy pocas las que tienen suerte con su marido y los suegros”.

## Los suegros

Laura trabaja apenas un par de meses en el proyecto de construcción de caminos en Pasochoa, cuando conoce a su futuro marido José, quien es procedente de Cangahua. El trabajo que Laura tiene como cocinera se acaba muy pronto. Su esposo ya no la lleva. Él se va a la construcción en Quito y Laura permanece con sus suegros en Cangahua.

De esta manera, Laura y José siguen la preferencia para establecerse con la familia del hombre. Esto es muy común en los Andes (ver, entre otros: Lambert, 1977)<sup>25</sup>. Es normal que la pareja joven primero viva un par de años con los padres del marido. A veces los recién casados se establecen en una casita al lado. En ambos casos, la joven pareja aún no es económicamente autónoma, sino que, forma parte de la unidad familiar de los padres. Durante mucho tiempo se ha explicado esta permanencia con los suegros como una especie de matrimonio de prueba, en la cual, sobre todo, la mujer tiene que comprobar sus destrezas, laboriosidad y fertilidad. Actualmente, se considera este período de *servinacuy* más como una de las fases de un proceso matrimonial más largo en el cual cada paso es marcado por un ritual que va disminuyendo la posibilidad de un divorcio (véase: Carter, 1977). Según ésta óptica, el matrimonio, en Los Andes, se deja describir como un “proceso de fijación progresiva”.

El próximo paso, el del matrimonio civil y por la iglesia, se da, en Cochapamba, recién después del nacimiento del primer hijo. Más tarde aún, dependiendo de los medios financieros propios y de la predisposición y posibilidad de los padres del marido a otorgar un terreno, se construye una casa propia en ese terreno conformando una nueva unidad familiar. En el caso que los padres del marido no se encuentren en posibilidades de regalar un terreno, por aún tener niños pequeños, puede suceder que la pareja decida construir su casa en el terreno de la mujer, después de haber vivido durante algunos años con los padres del hombre. Otro motivo para irse temporalmente a vivir en casa de los padres de la mujer, es que la hija les sea imprescindible por su fuerza de trabajo. En Cochapamba, estas excepciones a la norma de vivir con los padres del hombre se dan con cierta frecuencia.

La preferencia por establecerse en la casa materna del hombre (virilocal) se ve simbolizada en la ceremonia matrimonial. En el día del matrimonio, el novio, acompañado por su familia y los *padrinos* del matrimonio, recoge a la novia en la casa de ella<sup>26</sup>. Los padres de la novia bendicen a su hija y yerno, después los *padrinos* acompañan a la joven pareja a la iglesia en Cangahua. En el acto, los invitados se dividen: mientras los familiares del hombre se van a Cangahua, los de la mujer se quedan atrás. Después de la misa, primero se va a una cantina para brindar por los novios. Los baldes de *chicha* y las botellas de *trago* circulan en gran cantidad. Luego, la fiesta continúa en la casa de los pa-

dres del novio. En la mañana siguiente, el *jatún padrino*, en su función de maestro de ceremonias, hace traer a la familia de la novia. En un cuarto separado se les invita a comer y beber y luego retornan a la casa materna de la novia. Los padres y otros familiares de la novia no participan entonces ni en la ceremonia matrimonial, ni en la fiesta posterior. Aún durante el corto momento de su presencia no se mezclan con los otros invitados. Esta división entre la familia del hombre y de la mujer es típica para Cochapamba. No conozco, en la literatura sobre Los Andes, ninguna referencia a situaciones similares. A mi juicio, la ausencia de los familiares de la novia acentúa aún más el hecho de que, con el matrimonio, ella pasa a formar parte de otra familia.

Al respecto, vale mencionar el mito del cóndor y la soltera, el cual simboliza cómo los padres pierden a su hija. Quiérase que un día, el cóndor rapta a una soltera, mientras ella pastorea a sus ovejas. Se la lleva hasta su nido en las alturas de las montañas. Todos los intentos de los padres para salvarla fracasan. Su hija se ha vuelto la esposa del cóndor. Este mito, en sus diferentes versiones, está bastante extendido en Los Andes (véase por ejemplo: Jara y Moya, 1987: 129-143); también es contado en Cochapamba. Según muchos investigadores, entre ellos Harris, el matrimonio en Los Andes es considerado como un rapto. Sin embargo, se recalca que las mujeres colaboran en su propio “rapto” (Harris, 1980: 77; Carter, 1977: 183-184).

Las mujeres de Cochapamba consideran que su entrada en la familia del marido es un período difícil. Cada mujer lo acentúa de manera distinta, pero casi todos los testimonios destacan a la relación con los suegros, especialmente con la suegra, por sus conflictos. Laura se queja, sobre todo, de las exigencias del trabajo y el escaso reconocimiento que a cambio recibe. Sus suegros tienen una familia grande, con niños pequeños. En casa hay entonces mucho trabajo por hacer. El lavado y cocinado son laboriosos. La preparación de la comida, fácilmente, le quitan a la mujer dos horas de su tiempo. A la vez, Laura ayuda con el trabajo de campo. Laura se esmera —me esforzaba todos esos años, dice— pero nunca recibe una señal de reconocimiento por el arduo trabajo. Al contrario, en el momento que ya no quiere seguir aguantando el trabajo y las peleas de los suegros, y le insta a su marido a comenzar a vivir aparte, sus suegros le reprochan sus pocas pertenencias. Todo esto deja a Laura muy resentida: nunca más visita a su suegra.

Por su parte, Celia enfatiza cómo su marido y suegros tratan de impedir que ella mantenga contacto con su propia familia. Cuando vive un par de meses en la casa de sus suegros, Miguel, su marido, cambia completamente su actitud. Mientras en un principio la acompañaba en las visitas a su madre, luego la prohíbe ir a ver su familia. También sus suegros le reprochan cuando quiere visitar a su madre y Celia no se atreve a oponerse. Su propio terreno se queda sin cultivos porque Miguel se niega a sembrarlo. Celia se ve obligada a sembrar *al partir* con sus hermanos sin que les pueda ayudar con los trabajos. Ellos realizan todo el trabajo, venden las cebollas y le llevan a la hermana su parte de las ganancias. Sólo muy de vez en cuando, Celia se escapa de la casa para realizar una visita rápida a su madre. Tampoco ya se ve con sus amigas, con las cuales solía ir al *pasto*. Para Celia, el cambio brusco en el comportamiento de su marido se debe mayormente a la suegra, aunque destaca la deslealtad de Miguel como un segundo motivo. La suegra no está contenta con la elección de su hijo. Celia trabajó por muchos años como sirvienta en Quito, lo que le da una imagen negativa. La gente considera a las mujeres como Celia como “callejeras, andan donde quieran”. Celia siente que nunca agradecerá a su suegra, no importa lo que haga. Se sabe controlada todo el tiempo y cada falta que hace repercute, además, en un castigo de Miguel, porque la suegra siempre le da parte de sus reclamos. Los primeros años de matrimonio de Celia son caracterizados por el miedo y la inseguridad.

Lo que tienen Laura y Celia en común es que no se sienten aceptadas por su suegra. Ambas mujeres creen que sus esfuerzos no son reconocidos y se saben controladas y criticadas. Mientras a Laura se le reprocha su pobre aporte matrimonial, la suegra de Celia la critica por su larga permanencia fuera de la comunidad. Otro elemento que resalta en los testimonios de varias mujeres, lo conforman los esfuerzos del marido y de los suegros para limitar el contacto de la mujer con sus propios padres. De esta manera, se encuentran solas. A Laura sólo le ayuda su hermano Antonio en esos primeros años difíciles de matrimonio. Él la visita regularmente en Cangahua. Con el resto de su familia en Cochapamba, Laura no se ve casi nunca. De la historia de Celia se entiende cuán extremo puede ser el aislamiento de una mujer, ya que su familia vive a muy poca distancia de su casa.

Varios autores constatan una relación tensa entre la mujer y la familia del marido. Después de su matrimonio la mujer está bajo la tute-

la del marido y de los suegro quienes, en consecuencia, pueden limitar el contacto de la mujer con sus propios padres (Bourque y Warren, 1981: 96; Skar, 1980: 98), y controlarla de otras maneras (Stølen, 1987: 111-114). Stølen considera el período en que la novia vive en la casa de sus suegros como una parte del proceso de adaptación a su rol de buena esposa. La suegra controla todos los pasos de su flamante nuera, su trabajo, lo que hace, cómo lo hace, a dónde va y con quién habla. De esta manera, no solamente ratifica su autoridad frente a la nuera, sino que, a la vez, protege el honor de su hijo que depende parcialmente del comportamiento de su esposa. Según Stølen, la subordinación y el respeto que las nueras en Caipi sienten hacia la suegra es mezclado con odio algunas veces y con cariño otras veces. Para algunas novias jóvenes, la suegra es una camarada que les apoya, les aconseja e incluso les defiende contra su marido. Otras piensan que su suegra es una rival que les amarga la vida. Una suegra necesita hacer o decir muy poco para descalificar a su nuera ante el hijo. La nuera, hasta cierto punto una extraña, no tiene muchas posibilidades para defenderse. Es probable que el hombre confíe más en su madre que en su esposa. Stølen explica el poder de la suegra sobre su nuera desde la relación especial que existe entre madre e hijo, un lazo que se caracteriza por amor y respeto. Para el hombre sería imperdonable una falta de respeto hacia su *mamacita*. De acuerdo a Stølen, al principio de un matrimonio el lazo entre madre e hijo es mucho más fuerte que el de marido y esposa (1987: 114-115).

Tanto Laura como Celia sienten que la influencia de la suegra sobre la relación matrimonial es negativa, aunque vale una pequeña observación: después de todo es más fácil echar toda la culpa a la suegra en vez de criticar al marido. Sea como fuese, Celia culpa el cambio en el comportamiento de su marido principalmente a la suegra y también Laura siente cómo su marido se deja influenciar cuando acepta, en primera instancia, irse con Laura a Cochapamba, después de la muerte de su hermano y hermana, y cambia de idea luego de que su mamá se hace escuchar. Los testimonios de Laura, Celia y otras mujeres en Cochapamba traslucen una lucha silenciosa. Parecería como si las mujeres luchan con sus suegras para ganarse el apoyo y la confianza del marido. Es una lucha que a menudo culmina con el establecimiento independiente de la pareja. Laura, por ejemplo, trata de ganarse el amor de su marido cuidándolo bien. Ella dice: “yo cuidaba a mi marido, por

eso pues llegó a quererme”. Su táctica da frutos: con el tiempo José toma partido por ella, a pesar de las críticas de su madre. La pareja comienza a vivir aparte, lo que para Laura significa un gran logro. Llegan tiempos más tranquilos.

### **Alcoholismo, abusos y resistencia**

El alcoholismo y los malos tratos que sufre por parte del marido son otros problemas que enfrenta Laura en los primeros años de matrimonio, aunque ella no lo acentúa tanto como lo hace con el tema de la relación con sus suegros. Laura no es la única mujer golpeada por su marido. También su suegra sufre cada vez que el marido toma demasiado. Lo mismo le sucede a Celia en sus primeros años de matrimonio, cuando los domingos el marido va a Cangahua a jugar fútbol con sus amigos y luego se emborracha. Con miedo y preocupación Celia espera su retorno, sabiendo que su marido encontrará un motivo para pegarle, aunque ella no haya hecho nada mal. De las mujeres entrevistadas, sólo una me aseguró que no había tenido este tipo de problemas. No tengo estadísticas, pero la impresión que quedó al finalizar el tiempo de esta investigación es que en Cochapamba el maltrato se da en una escala bastante considerable, con grandes diferencias entre los casos particulares en cuanto a su frecuencia y duración<sup>27</sup>.

A menudo las mujeres enfatizan que sus maridos solamente recurren a la violencia cuando están borrachos. La entrega a la bebida se ve principalmente como una inclinación masculina. En las fiestas las mujeres y los niños aparecen por lo general cuando se está sirviendo la comida, preparados en pequeños baldes y ollas cuando la anfitriona es generosa. Las mujeres, más aún cuando tienen niños pequeños, no toman hasta emborracharse. Aunque no es sencillo rechazar la bebida, las mujeres encuentran formas para pasar un largo rato con un solo vaso. Los hombres, sin embargo, están obligados a beber hasta el fondo cada vaso que se les ofrece, tanto por orgullo como por respeto hacia el otro.

A pesar de estas normas sociales existen grandes diferencias entre los hombres en cuanto a su convivencia con la bebida. Cochapamba alberga a un buen número de hombres quienes se emborrachan semanalmente, algunos incluso a diario. El alcoholismo es un problema se-

rio en la parroquia. Cangahua está repleta de cantinas, y aunque en ellas todos los días se reúnen hombres, especialmente los días domingos el pueblo respira una tristeza chocante. Es cuando las calles de tierra se llenan de hombres picados, borrachos y desmayados quienes, al atardecer, regresan a casa tambaleándose. Algunos, con suerte, encuentran transporte en la camioneta de un chofer quien también está tomado. Otros se apoyan en el hombro de su esposa o son depositados, como un saco de papas, en la espalda de un caballo o asno. Los menos afortunados se quedan en el camino. Para los habitantes de Cochapamba es cada vez más frecuente conseguir la bebida cerca de casa. En varias casas del pueblo y de la comunidad colindante, ya funciona una tienda o un local para la venta de bebidas alcohólicas.

Aunque las mujeres de Cochapamba asocian el uso excesivo de alcohol por parte de sus maridos con los malos tratos que sufren, no siempre consideran que el alcohol es la causa principal de esta violencia. Algunas mujeres entrevistadas hacen mención de que sus maridos las acusan de adulterio. Otras mujeres aclaran que eso es tan solo una de las muchas excusas que el hombre sabe utilizar para golpear a su esposa. Ellas resumen la respuesta a la pregunta por la causa de los malos tratos con la frase: “Porque le da ganas”<sup>28</sup>.

Segun Stølen, las mujeres de Caipi nombran a los celos como la causa principal del comportamiento violento del marido (1987:128). Los hombres siempre temen que sus mujeres los engañen. Este temor surge de la discrepancia entre los ideales de la masculinidad y la femineidad. La mujer debe mantener su virginidad y castidad, mientras el hombre de Caipi es considerado como un conquistador sexual por naturaleza. Por eso, las mujeres tienen que ser protegidas, vale decir, controladas. De acuerdo a Stølen, la violencia es, entonces, comparable con las otras formas de control del hombre sobre la mujer, como son: el aislamiento de la familia y las amigas o la prohibición de ejercer actividades autónomas. A pesar de que el maltrato físico no es socialmente aceptado, no existe ningún mecanismo para frenar la violencia del marido. Los papás son los únicos que intentan intervenir, pero su intermediación en muchos casos no logra parar la violencia (Id.: 135). Por lo general, los celos y los malos tratos disminuyen con los años. Las mujeres adquieren más confianza en sí mismas y son apoyadas por sus hijos que se identifican con su mamá y la defienden. Al mismo tiempo, es

posible que el hombre llegue a confiar más en su esposa y logre vencer sus celos (Id.: 131).

El libro de Stølen se deja leer como una queja (justa) contra el maltrato a la mujer<sup>29</sup>. Stølen muestra al problema como un fenómeno estructural cuyas raíces radican en las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Pero en su deseo de mostrar la naturaleza y el alcance del problema, pinta a las mujeres como víctimas pasivas e indefensas<sup>30</sup>. Para Stølen, las mujeres de Caipi no tienen ninguna alternativa. El divorcio no les ofrece una salida atractiva y muchas veces no es una opción real, ni en lo económico ni en lo ideológico. Stølen hace entrever que la intensidad y la duración de la violencia varían, pero eso parece ser más casual que causa de la resistencia ofrecida. La imagen dominante en lo escrito por Stølen, es la de una mujer pasiva, sin apoyo de terceros y sin esperanzas ni condiciones para ofrecer resistencia. Mis observaciones en Cochapamba me urgen a modificar esa visión.

Las mujeres no son receptoras pasivas de la violencia de su marido. Casi todas ellas tratan de evitar o parar la violencia. Para eso utilizan diferentes estrategias consciente o inconscientemente. Laura por ejemplo, trata de engatusar a su marido cuando éste llega a casa borracho. Le espera con un plato de papas que ha mantenido calientes debajo de su almohada<sup>31</sup>. Cuando José, a pesar de eso, la golpea, Laura no se defiende. “De todos modos lo respetaba”, dice. Su método consiste en mirar a José constantemente a los ojos. La suegra de Laura utiliza otras estrategias: ella insulta a su marido y le devuelve los golpes. Y si esto no funciona, se venga de su marido negándose a hacer algo en la casa. No cocina, ni tampoco repara o lava la ropa.

Fue Celia la que me contó de manera más extensa cómo ella se defiende contra su marido. En un principio, ella no se atrevía a hacer nada. Estaba atemorizada y no se le ocurría contradecir ni a sus suegros ni al marido. Permitía que Miguel la golpease y la aislase de su familia. Ella huía de la casa de sus suegros para ir al *pasto*. Y ahí, sola en el *pasto*, se lamentaba. Recién después de cuatro años de matrimonio Celia raya la cancha. En el Día de Ramos sus suegros y su marido van a la iglesia en Cangahua y la dejan a cargo del ganado y con una montaña de ropas para lavar. Celia decide lavar solamente la mitad de la ropa y pasarse el resto del día con su mamá. De regreso en casa se arma una pelea campal, pero Celia les replica a todos y, además, devuelve los golpes. Después, huye de la casa. Casualmente se encuentra con Juana, la



hermana de su suegro, quien inmediatamente la acompaña y la apoya. Juana le insta a su hermano que deje a su nuera que visite a la mamá y también les avisa a los padrinos de matrimonio<sup>32</sup>. Éstos, en forma separada, llaman la atención a los suegros y a Miguel. Durante esta investigación, más o menos un año después, Celia sigue viviendo con sus suegros, a pesar de su gran deseo de establecer su propia casa. Pero su relación con ellos ha cambiado para bien. Los suegros le dan más espacio. Los maltratos por parte de su marido han parado y la relación con él ha mejorado, de modo que la respalda más a menudo cuando hay conflictos. Las amonestaciones de los padrinos han surtido efecto. Pero también Celia ha cambiado. Ya no se deja manosear. Su miedo e inseguridad han desaparecido.

Celia, Laura y la suegra de ésta, enfrentan la violencia del marido cada una a su manera. La suegra de Laura devuelve los golpes; sin embargo, es golpeada por su marido hasta el final de sus días. Celia, en un determinado momento, vence su miedo: se resiste, busca y encuentra apoyo de terceros. ¿Porqué una reacción brinda una salida y la otra no? Eso depende por supuesto en parte del marido. Un hombre no es igual al otro. La reacción ideal, por ende, no existe. Van Rappard ofrece otra explicación posible. Según ella, la efectividad de la resistencia se encuentra en el convencimiento interior de la fuerza con la cual la mujer raya la cancha “hasta aquí no más” (1988: 64). La actitud de Celia por cierto da muestra de un tal poder de decisión. También en las confrontaciones posteriores ella hace ver que no retrocederá. De cualquier manera, con todas las diferencias en cuanto a la efectividad de la reacción, ninguna de las mujeres se conforma con su destino.

Un otro cuestionamiento a Stølen se refiere a su mención de que no existe ningún mecanismo para controlar la violencia. Los padres tratan de apoyar a su hija, pero según Stølen su intermediación, por lo general, no surte efecto. Lo propio ocurre en Cochapamba. Laura, por ejemplo, recibe en los primeros años difíciles el apoyo moral de su hermano Antonio. Él la apoya contra su marido, llegando alguna vez incluso hasta los puños. Lamentablemente para Laura, la situación no cambia. Tampoco los papás de Elvira tienen éxito en proteger a su hija del marido. El padre de Elvira le ha reñido varias veces a su yerno por su inclinación a la bebida y su carácter violento. La diferencia entre ambos hombres se hace tan grande que ya no se hablan. Sin embargo, Máximo sigue golpeando a Elvira cuando está borracho.

Aunque el apoyo del hermano o de los padres puede ser de gran importancia para las mismas mujeres, la efectividad de esta ayuda es tan pobre en Cochapamba como lo es en Caipi. Eso no es de extrañar visto que los padres pierden su autoridad con respecto a sus hijas cuando éstas se casan.

Sin embargo, los padres no están del todo impotentes. Aunque con el matrimonio hayan perdido en influencia directa, ellos sí tienen el acceso a un instrumento de apoyo efectivo al futuro de su hija. En Cochapamba, el voto de los padres de la novia es decisivo para escoger a los padrinos del matrimonio. Y en casos de malos tratos estos padrinos se hacen intermediarios con mucha autoridad.

Celia recurre al poder de sus padrinos después de cuatro años de problemas matrimoniales. Ellos llaman la atención tanto al marido como a los suegros. También Margarita moviliza, mucho antes, la ayuda de sus padrinos. Sus padrinos son los señores en cuya casa trabajó, como sirvienta en Quito, por muchos años. Repetidas veces, le hacen recuerdo que ella solo necesita chasquear los dedos para que ellos acudan en su ayuda. Margarita entonces, no vacila por mucho tiempo. Cuando un día Raúl llega a casa de las andanzas con sus primos y amigos, lo único que quiere hacer es golpearla. Margarita no tiene miedo, en cambio está enfurecida. Cuando vuelve a suceder una segunda vez, ella le lleva a su marido, borracho y todo, en un autobús a Quito en donde visitan a los padrinos. Éstos reprenden duramente a Raúl para que mejore su actitud. En lo posterior el hombre algunas veces se emborracha en las fiestas ceremoniales pero, ya nunca más se atreve a golpearla. Ella dice: “Él viene a casa y dueeeerme tranquilo”.

Los padrinos de matrimonio, deben vigilar a la pareja. Las mujeres pueden apoyarse en ellos en caso de conflictos. Los padrinos poseen la autoridad para corregir, si es necesario, el comportamiento del marido e incluso de los suegros (ver también: Lambert, 1977: 26). Contrariamente a lo que asegura Stølen, sí existe un mecanismo en la comunidad que les permite a las mujeres a buscar protección.

Stølen acierta en concluir que los malos tratos se derivan de la diferencia de poderes entre la mujer y el hombre. Esta desigualdad de poderes es estructural y se basa, en parte, en el establecimiento de la pa-

reja en la casa materna del hombre. Para las mujeres en Cochapamba el resultado es un rompimiento con la propia familia que, como ya se ha dicho, se simboliza en el día del matrimonio. Después de ese día, las mujeres están bajo la tutela del marido. Él determina lo que ellas hacen o dejan de hacer. Esta situación puede culminar en el aislamiento y la violencia, que, por lo general, van de la mano.

La desigualdad estructural de poderes entre la mujer y el hombre no significa, sin embargo, que las mujeres, a un nivel individual, no hagan uso de las posibilidades existentes para su defensa. Eso depende, sobre todo, de su propia fuerza psíquica y física. Los padrinos del matrimonio, elegidos por los padres de la mujer, pueden apoyar efectivamente. Pero de las historias de las cochapambeñas se comprende que los padrinos no actúan por impulso propio. Ellos pueden hacer muy poco si la misma mujer no raya la cancha. Celia tomó esa decisión al igual que Margarita.

También Laura, en un determinado momento, le muestra al marido sus límites, aunque no en relación explícita con su actitud violenta. Su límite es: “por ningún motivo iré a vivir en Quito. Yo sabré cómo manejar mi vida con una niña”. Y el marido acepta esta situación ante la amenaza del divorcio. Se trasladan a Cochapamba. Una vez que viven arriba, José deja de tomar y ya no la golpea.

## Notas

23. *Media agua* es el término para una casa cuyo techo consiste en un sólo plano inclinado.
24. Los días festivos más importantes de la parroquia de Cangahua son San Pedro y San Pablo, respectivamente el 29 y el 30 de junio, en tiempo de cosecha.
25. El grupo étnico de los salasacas en la provincia Tungurahua (Ecuador) es una clara excepción a esta norma. Según Ursula Poeschel, este grupo no define de manera obligatoria el hogar de la pareja joven no casada (1998: 92). Después del matrimonio la pareja vive en el terreno de la mujer. La casa propia se construye con el dinero que el hombre ha ganado como trabajador temporal. De esta manera, se crea un cierto equilibrio económico al interior de la pareja (Id.: 100). Una observación interesante de Poeschel es que los salasacas celebran el matrimonio en forma rotativa en las casas de la mujer, del hombre y de los *padrinos* (Id.: 96).
26. El matrimonio conoce dos tipos de *padrinos*, los *catic padrinos*, padrinos ayudantes, y los *jatún padrinos*, padrinos grandes. Los primeros ayudan a los últimos económicamente y durante la ceremonia y fiesta.

27. Vea también: Bourque y Warren 1981: 106-110; Stølen 1987; Harris 1978: 34-37. De nuevo, el estudio de Poeschel presenta una excepción, testificando que pocas mujeres salacasas son golpeadas. En este pueblo, la manera legítima para expresar una agresión no es física, sino verbal (1988: 91, 101-102).
28. Por cierto, investigaciones en Holanda demuestran que existe una clara interrelación entre el uso excesivo del alcohol por parte del hombre y los tratos violentos para con su esposa, sin ser el primero la causa principal de los últimos (Römkens 1989: 75-76).
29. Stølen hace un llamado a las organizaciones ecuatorianas de la mujer para hacer de este problema un tema de lucha. Entre tanto, eso es lo que ya ha ocurrido. Varias mujeres feministas relacionadas con algunos centros de investigación y juntas a la DINAMU (Dirección Nacional de la Mujer), lograron declarar al año 1990 como Año de Lucha Contra el Maltrato de la Mujer. También en 1990, se fundó CEIMME, el Centro de Investigación del Maltrato de la Mujer de Ecuador, una organización no gubernamental que, además de la investigación y la publicidad, se encarga de ayudar a la mujer maltratada.
30. En el principio, la antropología feminista se centró en la búsqueda de las causas de la subyugación de la mujer. El poder del hombre parecía universal e inalcanzable, la mujer casi indefensa. Recién en los años 80 se cambió este enfoque: en vez de buscar causas se intentaba aclarar el significado para el individuo de las visiones y prácticas culturales, iluminando varias formas de resistencia, adaptación, y las múltiples maneras en que la mujer individual hace su vida soportable.
31. La comida, aparte de utilizarse para ablandar al marido, también se presta para reñirle de una manera sutil. En su libro *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Weismantel describe cómo un hombre come contra su voluntad la cena superflua que su esposa le sirve a su llegada a casa. El hombre, ya afectado por la bebida, no aguanta tanta abundancia y bajo las miradas burlonas de los vecinos el hombre sale a menudo de la casa para vaciar su estómago, mientras su esposa le sigue sirviendo una fuente de comida tras otra. Es norma que el hombre niega el plato de comida preparado por su esposa (1988: 181-182).
32. Es notable que durante la investigación también Juana tenía fuertes diferencias con su propia nuera sobre su contacto con la familia.



*Capítulo IV*  
**TRABAJO Y PODER  
DE DECISIÓN**



**Testimonio**

“Cuando recién vivíamos en Cochapamba, mi marido seguía yendo a Quito a trabajar en la construcción. Yo vivía aquí, cultivaba cebollas y

me encargaba del rebaño. Teníamos un par de vacas, cerdos y ovejas. Mi hermana Rosa —en ese entonces tenía doce años— vivía con nosotros y me ayudaba. Diariamente ella iba al *pasto* y lavaba la ropa mientras pastoreaba. Yo hacía los trabajos en casa. Sembrábamos con cebollas todo el terreno que me había regalado mi papá. Ahora están el corral y la pocilga, pero antes, todo esto era sembrado de cebollas, salvo la casa. Hasta en la entrada sembrábamos cebollas. Después de unos cuatro o cinco años, más o menos, se dio la posibilidad de comprar tierras. Compramos todas las hectáreas que pudimos. Vendiendo el ganado y las cebollas reunimos suficiente dinero para poder comprar la tierra. Creo que nos faltó un poquito y entonces, José viajó por un tiempito más a Quito. Después dejó ese trabajo y empezó a trabajar aquí de manera definitiva. Con las nuevas tierras ya ni le daba el tiempo para ir a Quito.

De esa manera, luchando los dos, pudimos ahorrar algo de dinero. En Cangahua José bebía mucho, eran sus años de borracho, pero cuando nos vinimos a vivir aquí, dejó de tomar así nomás. Se olvidó de la bebida, salvo alguna vez. Es por eso que pudo ahorrar su dinero, ya no lo derrochaba. Lo guardaba todo. En asuntos de dinero mi marido era astuto, como un zorro, muy astuto. Aquí y allá, él sembraba *al partir*, y también prestaba dinero que a cambio nos daba tierras de garantía. Por su parte, él no ofrecía sus terrenos para sembrarlos *al partir*. Hasta el día de hoy, él no acostumbra a dar terrenos *al partir* a otros. Sólo nosotros sembramos, de manera que toda la cosecha es nuestra. No compartimos nada, como cuando siembras *al partir* y ambos se van a casa con tan solo la mitad. Cuando se siembra solo se gana bastante, si Dios quiere. Nunca nos han faltado los granos, ni cuando no teníamos nuestro terreno. De eso se ocupaba José. Y cuando compramos las tierras, *Taita Diosito*, teníamos más granos y podíamos ahorrar más dinero. En ese entonces vendíamos bastante. Hoy ya es menos, el grano ya no crece como antes. La tierra está cansada o el tiempo ha cambiado: o es muy húmedo o muy seco. Por eso hay veces que perdemos la cosecha. Ya no es como antes, cuando todavía teníamos papas del año anterior al recoger la nueva cosecha. Mi marido vendía habas un año, cebada el siguiente, y siempre llevaba el dinero al banco para hacerlo crecer. 'Aquí en la casa no aguanta', decía, 'se termina antes que te das cuenta'. Al vender ganado iba al banco, al vender papas, lo propio, todo lo llevaba al banco. Así ahorrábamos y trabajábamos, año tras año.

Hemos tenido suerte con el ganado, sólo terneras parían y ningún becerro, hasta ahora sigue así. Y cuando una ternera todavía estaba ma-

durando, ya nacía la otra. Y a pesar de que todo el tiempo llevábamos el ganado al *páramo*, ninguno se nos ha muerto. De esa manera, teníamos diecisiete cabezas de ganado ya antes de la compra del camión.

La idea de comprar un camión fue suya: ‘Eso es lo que nos hace falta’ dijo, ‘para recoger el grano o para ir al mercado. Aquí nos pagan mal y entregamos el grano y la cebolla a un precio regalado. Las cebollas no las vendíamos aquí, en camiones las llevábamos a Otavalo o a Quito y pagábamos el transporte. ‘Eso nos cuesta demasiado’, decía mi marido, ‘Tenemos ahora tierras y suficientes ganancias. Podemos vender por nuestra parte. Iré a conseguir un auto, aunque sea un chiquito. De esa manera compró un camión y desde ése momento guardábamos la cosecha hasta que los precios de venta eran favorables. Ya sea la cebada o las habas, mi marido recién vendía después de la época de siembra. Ésa es una buena época para vender, no durante la cosecha. Mi marido guardaba toda la cosecha, seca la guardaba, no la quería vender. Durante la cosecha los precios son mucho más bajos, En *yaricai pascua*, *horas de hambre*,<sup>33</sup> mi marido cargaba el camión para ir al mercado y le daban un buen precio. En esa época no hay casi nada, ni cebada ni habas. Así ha sido. Ahorrando cada centavo logramos comprar un camión. Además, hemos tenido que vender casi todo el ganado. Más o menos al mismo tiempo que el camión, compramos una hectárea más de terreno y así estamos avanzando, paso por paso.

Al principio, sólo comprábamos cebollas en la comunidad de Compañía. Ahora, también compramos aquí en Cochapamba, y más abajo, en Portadas y en otras partes. A la gente que tiene bastantes cebollas les regalamos para su almuerzo: arroz, fideos, chicha y trago. Algunos quieren comida, trago y todo eso, pero se niegan a bajar su precio. No nos quieren vender. Se enojan porque les parece que no les pagamos lo suficiente. Pero si pagamos más, perdemos nosotros.

No necesitamos, en estos días, ir en busca de cebollas. Es la misma gente que nos avisa cuando las cebollas están listas para ser cosechadas. Los más inteligentes nos buscan para decir: ‘Ya están las cebollas. ¿Cuándo las cosechamos? ¿Para cuándo necesitan la carga?’ Entonces, nosotros vamos a ver las cebollas y negociamos el precio. Pagamos de acuerdo a la calidad. A veces son cebollas buenas, pero otras veces hay también de esas menuditas, pequeñas no más. Ya antes, la gente nos ha buscado para pedir dinero o madera, a cambio de sus cebollas, algunos veinte o quince mil sucres, otros hasta treinta o cuarenta mil<sup>34</sup>. Al dar-



se un buen precio, la deuda se cubre de una sola vez con la cosecha. Si las cebollas están baratas, no les alcanza y nos siguen debiendo hasta la siguiente cosecha.

Generalmente vamos juntos a Otavalo, José y yo. Cuando recién teníamos el camión y él todavía no sabía conducir, él iba con un chofer, pero luego iba yo con él siempre cuando tenía carga, casi a diario. Sucede a veces que de repente el auto deja de funcionar y para que en esos momentos no se quede completamente solo al borde del camino, yo voy con él para ayudarlo y pasarle las herramientas. Cuando uno está solo, es complicado resolver esos problemas mecánicos. Es por eso que voy con él.

Al vender las cebollas, mi marido es el que cuenta los *guangos*. Yo me fijo en quién ya ha pagado y quién no. Algunos se quieren escapar con las cebollas, sin pagar por ellas. De esa manera controlo. Yo me equivoco al contar; el conteo, los cálculos y la venta, todo eso lo hace mi marido. Yo me encargo de controlar un poco lo que pasa. Eso es lo que hago.

Los días que no vamos a Otavalo se tiene que trabajar aquí. Mi marido o yo nos encargamos de buscar jornaleros. Después de cocinar en casa llevo la comida y así llego al terreno. Ahí hay que aporcar, aflojar las cebollas o sacarlas. Trabajo hasta muy avanzada la tarde, hasta que los jornaleros se van a casa. Casi trabajo tanto como un jornalero, desde que amanece. También en casa siempre hay mucho que hacer. Es bien pesado tener que ir al terreno cuando no tienes ayuda para cocinar.

Pero, me las he podido arreglar en todos esos años, aún cuando ya no estaba Rosa. Al principio ella me ayudaba. Cuando Roberto tenía un par de meses, ella se fue a vivir con Manolo. El se la llevó y no le permitía visitarnos. Después de eso, mi padre cuidaba las ovejas y también Yolanda iba al *pasto* para ayudarlo, después de salir del colegio. Después de la salida de Rosa, yo hacía todo sola. Con el alba me levantaba, cocinaba, despachaba a los más mayores a su colegio y me quedaba con los pequeños, les daba de comer y les vestía. La olla de comida para los *peoncitos* ya la tenía en el fuego. Por la mañana o, si convenía, en la noche, también preparaba la *chicha*. Y luego iba al terreno, juntamente con los trabajadores y con la comida en la espalda. Cuando ya no venía Rosa, también lavaba la ropa. Así organizaba todo. Como no tenía *guaguas* muy pequeños andaba no más yo. Yolanda y Josefina ya estaban más grandes, las dos ya iban al colegio. Más luego, después de nacer Paolo, llevaba a Roberto y a Pepe sobre las espaldas del asno. En medio de ellos ponía el almuerzo y así, yo me iba para arriba y para abajo, a los terrenos. Regresaba a casa al atardecer y en la mañanita salía nue-

vamente, la *chicha* y todo sobre las espaldas del asno, cuando todavía no teníamos el auto.

De esta manera, he sabido arreglármelas sola. No necesitaba que mis hijas me ayudaran mucho, hacía casi todo sola. Cuando yo era niña no ha sido fácil. Ha sido mejor para mis hijos. Por las mañanas no les despertaba para cocinar. A veces, Josefina se despierta antes que nadie y hoy son las chicas las que lavan la ropa pero no les he tratado mal a mis hijos. Me las he arreglado. Trabajando.’

### **El desarrollo del comercio de cebollas**

A principios de los años setenta, José y Laura se trasladan a Cochapamba, probablemente era 1972. En los primeros años José sigue viajando a Quito para trabajar en la construcción, mientras que Laura se encarga de la casa y del pequeño terreno que poseen, acompañada de su hermana Rosa y su padre. Siembran cebollas para vender y algunos cultivos para el consumo propio principalmente, como papas, cebada y habas. Después de unos cuatro o cinco años, se da la posibilidad de comprar tierra de la hacienda La Compañía, a la cual Cochapamba pertenecía antes.

Como se explica en el capítulo II, es recién en los años setenta que en la parte alta de la parroquia la lucha por las tierras encuentra un punto más crítico. Los hacendados enfrentan una presión creciente por parte de los campesinos y el Estado. En 1973, buscando acelerar la transformación de la hacienda en empresa capitalista, el gobierno militar de Rodríguez Lara promulga una segunda Ley de Reforma Agraria. Aunque en nombre se trata de la redistribución de las tierras y los ingresos, el objetivo real de Rodríguez es el aumento de la producción agraria. Así lo demuestra por ejemplo la desaparición de lo establecido por la ley de 1964 sobre la limitación de la superficie de los terrenos. La productividad se vuelve un criterio más importante para definir la expropiación. El artículo 25 de esta nueva ley determina la expropiación de aquellos terrenos que hasta enero de 1976 no utilicen de manera planificada mínimamente el 80% de sus tierras cultivables. La productividad de una hacienda debe por lo menos ascender a un 80% del promedio de su región. Otros motivos para la expropiación son: la entrega a terceros de la administración de la hacienda o el no cumplimiento de las leyes laborales (Zevallos, 1990: 30-32).

No hay una ejecución rigurosa de la ley (Zevallos, 1990: 32-33; Jijón et al, 1987: 41). Sin embargo, la amenaza de expropiar terrenos, en combinación con la existencia de conflictos y ocupaciones por parte de campesinos, lleva a los dueños de las haciendas en la parte alta de Cangahua a vender una parte de sus terrenos. En muchos casos, es el principio del fin de las haciendas que se despedazan por completo. Esto es lo que sucede con las haciendas que rodean Cochapamba: Izacata, San Francisco y La Compañía. Su venta provoca una feroz competencia entre los cangahueños más ricos y los *comuneros*, así como entre los mismos *comuneros*.

Cerca de 1974 los cochapambeños reclaman, igual que los campesinos de una comunidad cercana, las tierras de la antigua hacienda La Compañía, que en ese entonces ya se encuentra dividida entre los cuatro hijos de María Paredes y Antonio Burbano. Una de las cuatro partes ha sido adquirida por la empresa agrícola “Espiga de Oro”. El conflicto entre las dos comunidades y entre ellas, por un lado, y Espiga de Oro, por el otro, se alarga por varios años. Después de intervenir los aparatos policiales y jurídicos del Estado, cerca de cuarenta cochapambeños firman, en marzo de 1977, un acuerdo de compra-venta con Espiga de Oro sobre tres parcelas que juntas hacen más de 190 hectáreas. Un año después, se les entrega su título de propiedad definitivo. En junio de 1985, los cochapambeños vuelven a comprar tierras colectivas. Esta vez se trata de un total de 60 hectáreas, para 54 *comuneros*. En ese momento, Espiga de Oro se encuentra nuevamente en manos de un nieto de María Paredes, Miguel Suárez. En el período de esta investigación, entre 1989 y 1990, Cochapamba está negociando con la viuda de Suárez sobre la propiedad de las tierras restantes de la vieja hacienda.<sup>35</sup>

Las tres otras partes de la herencia Burbano-Paredes se han vuelto propiedad de campesinos de otras comunidades. Con las haciendas San Francisco e Izacata sucede lo mismo. En 1986 un grupo de cochapambeños compra San Francisco (unas 75 hectáreas) y en los años ochenta se lotea Izacata entre sus antiguos *huasipungueros*.

Después de su primera compra de tierras en 1977, José se queda en casa y se dedica, como muchos otros en Cochapamba, al cultivo de cebollas que en ese período está en su auge. El desarrollo del cultivo de cebollas y su comercialización es estimulado, además de la influencia de la descomposición de las haciendas, por otros tres factores. Estos son:

la mayor accesibilidad de los mercados en Otavalo y Quito, el acceso de los pequeños campesinos a créditos y su acceso a aguas de irrigación.

En los Andes, la irrigación es una condición necesaria para la producción de cebollas. Hasta 1972, el agua es, generalmente, propiedad del dueño del terreno, en la práctica, el hacendado. La nueva Ley de Aguas de ese año declara que todas las aguas son propiedad del Estado y sirven para beneficio de todos. A partir de ese momento, todos pueden aproximarse al Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos (INERHI) para solicitar el derecho al usufructo. En el cantón se inicia una lucha por los derechos de uso del Guanguilquí, un canal de irrigación construido a finales del siglo XIX, por un hacendado de Ascázubi, que se extiende por 42 kilómetros a lo largo de varias parroquias. Mientras dura esta lucha ante el INERHI entre los hacendados y los distintos grupos de comunidades asentados cerca de la entrada del canal, quienes tampoco comparten todos sus intereses y, por otro lado, aquellos ubicados al final del canal, el mismo canal no es mantenido y decae. Durante años se practica la ley del más fuerte, vale decir, de los que se ubican cerca de la entrada del canal, como es el caso de los cochapameños. Recién a finales de los ochenta las comunidades de diversas parroquias logran organizarse para conseguir que una buena parte del agua sea adjudicada a favor de los pequeños campesinos. También se crea una organización que se encarga de la gerencia y el mantenimiento del canal de barro<sup>36</sup>.

Probablemente, el cultivo y el mercadeo de cebollas también han sido estimulados por la enorme ampliación en el acceso a créditos, tanto en el comercio como en el sector agrario. Entre 1970 y 1980, el monto total de créditos para campesinos es relativamente alto, y este flujo de dinero se dirige principalmente a aquellos beneficiarios que cuentan con más capital (Cosse, 1984: 53)<sup>37</sup>. Es obvio que primero los cangahueños, y en segundo lugar, también aquellos campesinos de las comunidades quienes cuentan con un poco más de dinero, han utilizado estos nuevos recursos para invertir en las cebollas o en la compra de un camión.

Por último, el desarrollo del comercio de cebollas ha sido estimulado por las superinversiones en la infraestructura mencionadas en el capítulo II. Los ingresos del petróleo posibilitan en los años setenta el asfaltado y el mejoramiento de la Panamericana, la carretera principal que atraviesa la sierra, facilitando de esa manera el acceso a los mercados de Otavalo y Quito.

No en todas las comunidades de la parroquia se desarrolla en esos años el cultivo de cebollas con tanta fuerza como en Cochapamba. Cochapamba no sólo se beneficia de su posición estratégica, a la entrada del canal de irrigación, sino también de su facilidad de acceso, debido a la carretera compactada, construida en los años cincuenta por el entonces dueño de la hacienda Izacata (vea más arriba). Mientras en otros lugares los autos dejan de llegar cuando llueve, Cochapamba y algunas comunidades aledañas son accesibles sin dificultades durante todo el año.

Debido al cultivo de cebollas, la migración de hombres de Cochapamba es baja en comparación con las otras comunidades de la parroquia. Las cebollas son un cultivo que exige mucha mano de obra. A pesar de ello, los hombres solteros o de familias con poco terreno, siguen realizando trabajos fuera de la comunidad por períodos cortos o largos. La decisión del hombre para migrar también depende de sus capacidades, contactos y preferencias personales. No he podido determinar si y cómo el cultivo de cebollas ha influenciado la migración temporal de las mujeres de Cochapamba.

Otra diferencia entre Cochapamba y otras comunidades se presenta en el aumento de la frecuencia de las relaciones de trabajo a salario. Según Jijón y otros, las cebollas son el único cultivo en el cual se utiliza el trabajo asalariado (1987: 57-58). Sin embargo, en Cochapamba también se contrata a jornaleros para otros cultivos, aunque en menor grado. Debido al intensivo cultivo de cebollas se agudizan las diferencias económicas en Cochapamba (Jijón *et al* 1987: 130). Algunas familias han sido más exitosas que otras en aprovechar los cambios para mejorar su situación.

Laura y José son un claro ejemplo. En la primera compra de tierras de 1977, ellos han podido comprar ocho hectáreas, un buen número y más que el promedio. Probablemente, esta situación se deja explicar por el trabajo arduo y la inversión inteligente, como también por una buena dosis de suerte, como Laura da por entender al explicar cómo su ganado fue creciendo en número. Mas luego, en 1985, Laura y José compran otra hectárea de tierra más, llegando a un total de once hectáreas aproximadamente, incluyendo las tierras que heredaron de sus padres. De esta manera, ellos forman parte de los campesinos más ricos de la comunidad, en donde más de la mitad de las familias posee

menos de cuatro hectáreas de tierra. También, como pocos en Cochapamba, se pueden permitir la compra de un camión

Los camiones comienzan a verse en la comunidad a mitades de los años ochenta. Hasta ese momento, para vender sus cebollas, José viaja con los comerciantes de Cangahua, a quienes paga por el transporte. De esta manera, él trata de evitar al circuito intermediario, en esos años (y aún en la actualidad) monopolizado bajo el control de los cangahueños. Ellos compran las cebollas en las comunidades y las revenden a otros comerciantes en Otavalo o Quito. Al mismo tiempo, hacen de prestamistas. Si los campesinos no pueden pagar las inversiones que necesitan hacer para sus cultivos de cebollas, los cangahueños les prestan fondos para, por ejemplo, la semilla. Este tipo de relaciones *al partir* entre cangahueños y campesinos son numerosas, no solamente en la producción de cebollas sino también con otros cultivos<sup>38</sup>. Los contratos para estas relaciones difieren de caso en caso. Comúnmente, una parte provee el terreno y la otra la semilla mientras se dividen los trabajos y la cosecha entre ambas partes. Sin embargo, los cangahueños raras veces realizan los trabajos en el campo, para los cuales aportan con un jornalero. El contrato se basa en la repartición de la cosecha en partes iguales y generalmente los cangahueños compran la otra mitad de las cebollas. Los campesinos también se relacionan con los cangahueños para prestar dinero o adquirir leña. Como demuestra el testimonio de Laura, las relaciones entre los intermediarios indígenas y sus clientes no son tan distintas.

### El cuidado y la manutención

Laura y José deben su éxito económico al espíritu comercial de José y al trabajo arduo de ambos. Laura cuenta: 'luchando los dos pudimos ahorrar dinero'. Ambos y, sobre todo, Laura, trabajan incansablemente para poder surgir. ¿Cómo este trabajo de ambos es valorizado?

En Cochapamba la pareja casada es llamada *cusahuarmi* (compare con: Moya, 1981: 72). El uso de este concepto, ¿quiere decir que la división de trabajo entre mujeres y hombres en Cochapamba es complementaria e igualitaria, como sucede en otras parte de los Andes, de acuerdo a Skar (1979 y 1980) y Harris (1978), citados en el capítulo 1? Ambas autores destacan que la unidad complementaria hombre-mujer

se expresa respectivamente en los conceptos de *yanantin* y *chachawarmi*. Sus análisis son parecidos.

En Matapuquio, donde Skar realizó su investigación, los hombres trabajan a sueldo en la hacienda vecina. En contraposición a estos trabajos, Skar menciona las actividades pecuarias de las mujeres. Las mujeres pastorean el rebaño y controlan los ingresos provenientes de la venta del ganado y de los productos lácteos. Harris distingue en las actividades pecuarias una división complementaria del trabajo. Entre los laymi, las mujeres y los niños se encargan del pastoreo de las ovejas y cabras mientras los hombres realizan las caminatas más largas, pero menos frecuentes, a los campos más altos para ver cómo se encuentran las llamas.

En ambas comunidades tanto los hombres como las mujeres trabajan la tierra. Una actividad como el sembrado requiere la presencia de la pareja *chachawarmi*. La ausencia de uno de los dos trae mala suerte (Harris, 1978: 29). También los matapuquinos creen, según Skar, que para asegurarse de tierras fértiles es esencial que la mujer siembre y el hombre are (1979: 454). La división especial de los trabajos para el sembrado es muy estricta y es reconfirmada en ritos tanto entre los matapuquinos como en los laymi. Los últimos también manejan una división estricta parecida para las labores del tejido, que incluso es mencionado como un motivo común para casarse (Harris, 1978: 30). Tanto Skar como Harris enfatizan entonces el rol igualitario de las mujeres y los hombres en las actividades productivas.

Según mi criterio, los principios de equivalencia y complementariedad no se muestran en la división del trabajo en Cochapamba, a pesar de que las mujeres se encargan de una buena parte del trabajo agrario. Las mujeres saben manejar la picota con tanta destreza como los hombres. Lado a lado, mujer y hombre, escardan las habas o apuercan las plantaciones de papa. También en la cosecha y en el sembrado participan las mujeres. En estas actividades sí existe una división específica de las labores, la cual varía de acuerdo con el cultivo. A excepción del arado, esta división no es, sin embargo, rígida. El trabajo con la yunta siempre lo hacen los hombres, y en las duras tierras de Cochapamba, es un trabajo bien agotador<sup>39</sup>. No existe la contraposición al arado mediante una exclusividad del sembrado como una tarea de mujeres, como conocen los matapuquinos y los laymi. La selección de la semilla sí es un trabajo exclusivo de la mujer, pero la siembra no lo es. Las habas

y las papas comúnmente son sembradas por las mujeres. Al contrario, son los hombres quienes siembran la cebada y el trigo, cuyas semillas son esparcidas con un movimiento amplio del brazo<sup>40</sup>. A mi pregunta por el motivo del hecho que las mujeres no siembran cebada, la respuesta común era: “las mujeres no riegan bien”. Esto se refiere a una falta de habilidades antes que a un tabú. A mi entender, hay que buscar la lógica de esta división de labores en la intensidad del trabajo. La siembra de los granos es rápida, sin embargo, las papas y las habas son muy laboriosas porque sus semillas necesitan ser colocadas en la tierra una por una. Los hombres simplemente no logran hacerlo por sí solos. En Cochapamba no se le da de ninguna manera un valor ritual a la siembra, como sucede en Matapuquio y en las comunidades laymi, en donde se considera que la siembra realizada por mujeres es garantía para la fertilidad de la tierra. En Cochapamba no existe esta apreciación. La división específica de las tareas de la siembra y el arado tampoco es expresión de una unidad complementaria hombre-mujer, tal como representan los conceptos *yanantin* y *chachawarmi*. En Cochapamba el hombre y la mujer no son mutuamente dependientes. Como regla, el hombre hace el trabajo en el campo y la mujer le ayuda con esa tarea.

Para el cuidado del ganado en Cochapamba todos los miembros de la familia tienen su aporte, igual que en las comunidades laymi, aunque con más exigencias para las chicas y las mujeres en cuanto al tiempo invertido. Son los niños, o en su defecto los hombres, los que llevan el ganado al *páramo* a las cuatro de la mañana y lo recogen al final de la tarde, porque las mujeres cocinan en esas horas. Las ovejas y las cabras son pastoreadas en los terrenos propios durante las épocas no productivas, pero en cuanto la semilla empieza a crecer también las ovejas van al *páramo*, en cuyo caso son los niños o las jóvenes, hijas propias o de familia cercana, los que se encargan del pastoreo. El testimonio de Laura muestra que esta división no es, sin embargo, muy estricta, ya que después de la salida de Rosa es su padre quien le ayuda con el pastoreo. Esta tarea no es valorada igual que el trabajo con los cultivos. El pastoreo de las ovejas es considerado como un descanso porque “no hay nada que hacer”, en contraste con los trabajos agrícolas y en la casa, ya que: “en la casa es cansancio”<sup>41</sup>. No existe, entonces, una división complementaria del trabajo. El pastoreo, una tarea que generalmente es asociada con las mujeres, es apenas considerado como trabajo.



Mientras que, a diferencia de Cochapamba, en Matapuquio y en las comunidades laymi la división de los trabajos agrarios es estricta y parcialmente expresada en ritos, con los trabajos de casa es todo lo contrario. Según Harris, en las comunidades laymi la división del trabajo es flexible e informal. Aunque cocinar, buscar agua, lavar ropa, etcétera, son trabajos de la mujer, al enfermarse ella, su marido asume estas tareas sin ningún problema. Igualmente entre los matapuquinos, aparte de la cocina, que es trabajo de mujeres, las tareas caseiras y el cuidado de los niños son repartidas entre todos los miembros de la casa.

No es así en Cochapamba. Las mujeres se encargan solas del cuidado de los niños y de todas las tareas típicamente domésticas. Son todas tareas que generalmente son duras y consumen mucho tiempo, debido a las condiciones inapropiadas: cocinar con leña, traer agua del canal de irrigación, lavar la ropa en ese mismo canal. Encima, se suman el cuidado diario de los cuyes, conejos, gallinas, etcétera y de las crías que todavía no pueden caminar hacia el *páramo*. También están los niños más pequeños que, llorando o lloriqueando en su espalda o a su lado, obligan a la mujer a interrumpir su trabajo y consolar a su pequeño con alimentación o atención. El testimonio de Laura lo dice muy claramente: “Como no tenía *guaguas* muy pequeños andaba no más yo”. Mientras los niños pequeños requieren de mucho cuidado, las mujeres se apoyan en sus hijos más grandes en la realización de sus múltiples tareas.

Algunas mujeres también reciben la ayuda de su marido. Margarita dice: “Gracias a Dios, el Raúl me ayuda igual. Cuando la *guagua* todo el tiempo pide mi atención él dice: ‘Ve a cortar pasto o cámbiele a la vaca a otro lugar, yo cocino, tómalo con calma’. O él se encarga de la niña y así yo tengo mis manos libres. Y cuando no me siento bien, él me dice que va a lavar”. Y por cierto, Raúl es uno de los pocos hombres que he visto ayudando en la cocina y limpiando la cara y consolando a su hija. Una vez incluso vi que interrumpió su trabajo para llevar la leña bajo techo cuando comenzó a llover. Más usual es, sin embargo, la actitud de Máximo, quien se resiste a ayudar a Elvira con sus labores, de modo que ella va postergando las transacciones económicas que quiere realizar fuera de la casa. Ella tiene planes para visitar a uno de sus *compadres* en otra parroquia y cambiar *bateas* por una oveja y también hubiese querido ir a Oyacachi para vender pan en las fiestas. Pero

Máximo, así me cuenta Elvira, no quiere quedarse uno o dos días a cargo de los niños y los animales. De la misma manera, ella dejó de asistir al curso de alfabetización porque Máximo siempre llegaba a casa justo en ese momento y pedía comida. Mientras es considerado normal que el hombre pida ayuda a su esposa para el trabajo en el campo, es poco común que la mujer se ayude en su marido para las diversas tareas en la casa. Él tiene el derecho a recibir sus cuidados.

En el día del matrimonio se simboliza esta tarea de la mujer para cuidar de su marido. En uno de los rituales, los novios dan una vuelta por la casa mientras están unidos por una yunta. El novio carga el arado mientras la novia lleva un hilandero y una olla de la cual le da de comer a su querido, simbolizando así los cuidados que debe prestar la mujer. El arado simboliza los trabajos en el campo que son la primera tarea del hombre y le da, en el fondo, la responsabilidad para la manutención. Es él quien debe mantener la casa y así lo repiten las mujeres con frecuencia. Las mujeres no son vistas en primer lugar como campesinas y todo su trabajo en el campo es secundario. Las mujeres son llamadas a asistir en todas las tareas laboriosas que no pueden prescindir de su ayuda.

Como muestra del testimonio de Laura, el cultivo de cebollas de hoy en día refleja esta situación por excelencia. Laura se compara con un jornalero: “Casi trabajo tanto como un jornalero, desde que amanece. Hay que aporcar, aflojar las cebollas o sacarlas”, dice. El cultivo de cebollas es muy trabajoso. Hay una cosecha cada tres o cuatro meses, y se deja unos tres o cuatro retoños en la tierra. De esta manera la planta retoñará nuevamente. Inmediatamente después de la cosecha es necesario aporcar las plantas con la picota e irrigarlas. Dos meses más tarde, se afloja la tierra alrededor de las plantas. Otro mes más y ya es tiempo de cosecharlas nuevamente y se reinicia el ciclo.

Laura y José poseen mucho terreno por lo que trabajan constantemente con jornaleros. En Cochapamba es común que se les invite chicha, trago y comida. Para Laura, esto significa que debe preparar comidas extras y mantener sus reservas de chicha siempre llenas. Cada segundo o tercer día ella prepara una gran cantidad de comida. Al mismo tiempo, ella participa activamente en la comercialización. Si es necesario, ella compra cebollas y casi siempre le acompaña a José a Otavalo para la venta. José se encarga del regateo con las otavaleñas, las comerciantes de cebollas. Como si nada, estas mujeres se montan a los ca-

miones para controlar la calidad de las cebollas. Laura aprovecha el momento para circular por el mercado, observar los negocios de otros vendedores y conocer los precios del momento. Una vez pude ver cómo la esposa de otro comerciante de Cochapamba evitó de esa manera que su marido vendiese las cebollas por debajo del precio. Las mujeres dicen de sí mismas que no saben vender. Laura dice: “Yo me equivoqué al contar”. Ella considera que su tarea principal consiste en controlar a los comerciantes para que no se escapen sin pagar. Laura es casi la única mujer que regularmente acompaña a su esposo de esta manera. La mayoría de los camioneros se ayudan en un acompañante masculino para sus viajes a Otavalo. Puede ser un hermano menor o el padre. Laura se puede permitir salir de casa tan a menudo porque sus hijos ya han crecido lo suficiente como para encargarse de las tareas de la casa durante su ausencia. Y también está su padre.

Muy pocas mujeres tienen una jornada similar a la de Laura. Como ya fue señalado más arriba, el cultivo de la cebolla influyó en la comunidad en un enorme aumento de las relaciones de trabajo a salario. Algunos hombres que pertenecen a las familias más pobres trabajan casi diariamente como jornaleros, y no solamente ellos: a menudo también sus esposas se ven obligadas a emplearse como jornaleras. Para una mujer casada o mujeres con niños, el cultivo de cebolla representa la única opción a un trabajo asalariado. Para una soltera puede haber trabajo en la hacienda de los Suárez o en algún otro lugar. El trabajo asalariado de la mujer en el cultivo de cebolla, sin embargo, afecta al *status* que goza su marido. Las familias de Cochapamba tratan entonces de mantenerse fuera de estas relaciones salariales y buscan complementar la obra de mano faltante mediante el apoyo entre vecinos.

Aporcar y aflojar la tierra, lo hacen tanto hombres y mujeres. La cosecha de cebollas sí conoce una división de tareas. Los hombres sueltan las plantas y las sacan de la tierra. Las mujeres unen las cebollas en moños, los llamados *guangos*, utilizando las mismas hojas de la planta. Las mujeres ganan menos que los hombres. Al momento de esta investigación, los hombres hacían por lo general 500 sucres al día y las mujeres 400. Esta diferencia en el salario no responde a una diferencia en las tareas porque aún realizando las mujeres y los hombres el mismo trabajo, se mantiene la diferencia en sus salarios. Por ejemplo, Manuel, aún soltero a pesar de su edad madura, es un hábil ata-

dor de cebollas, por lo que se le pide su ayuda, pagándole siempre 500 sucres. Al contrario, una mujer que ayuda a aporcar o aflojar las cebollas sigue ganando 100 sucres menos. Laura justifica esta diferencia diciendo que las mujeres no saben utilizar la picota con la misma fuerza que los hombres<sup>42</sup>.

Tanto para las mujeres más ricas como Laura como para las más pobres, independientemente de su clase, el cultivo intensivo de cebollas ha significado un aumento de la carga laboral. Esto es una consecuencia común de los proyectos de irrigación (Vea: Dubbeldam 1986: 26-27). La existencia de una mayor carga laboral se deduce por ejemplo del hecho de que una de las labores tradicionales de las mujeres, el hilado, simbolizado en el día del matrimonio, de poco a poco, se ha ido dejando de realizar. En días pasados, las ovejas eran esquiladas en casa y las mujeres lavaban e hilaban la lana. El hilo se enviaba a Otavalo, donde se hacían los tejidos. Las propias mujeres confeccionaban la ropa. En la actualidad, hombres y mujeres compran sus faldas, mantas y ponchos. Otro motivo de la desaparición del hilado es que con frecuencia se prefiere las telas de fábrica. Solamente las mujeres más mayores aún usan ropas de lana, pero tampoco ellas ya tienen tiempo para hilar.

Mientras para Laura y otras mujeres el cultivo de cebollas significó un aumento de la carga laboral, para José fue el fin de sus viajes de ida y vuelta entre Cochapamba y Quito. Para los hombres, el cultivo de las cebollas abrió posibilidades de trabajar en su propia comunidad. Entonces, el desarrollo del cultivo de las cebollas ha tenido repercusiones distintas en los hombres y en las mujeres.

Con relación a la división del trabajo quiero presentar tres conclusiones. En primer lugar, este capítulo trata la pregunta si en Cochapamba la división de labores entre hombres y mujeres es complementaria e igualitaria, como en Matapuquio y las comunidades laymi. El concepto *cusahuarmi* parece señalar en esa dirección, pero es engañoso. El pastoreo del ganado no es visto como trabajo, sino como un descanso. En Cochapamba tanto hombres como mujeres trabajan la tierra, sin embargo, el trabajo de la mujer no es considerado complementario a las labores del marido, contrariamente a Matapuquio y las comunidades laymi, en donde el aporte de la mujer es de esencial importancia. En Cochapamba, la presencia de la mujer carece de un significado ritual. Ellas no son más que ayudantes, mano de obra adicio-

nal. Para los matapuquinos y los laymi el concepto de *yanantin/chachawarmi* engloba determinadas tareas, pero para los cochapambeños *cusahuarmi* no tiene ninguna implicación para la división del trabajo. Ellos asocian determinadas tareas directamente con la femineidad y la masculinidad. El cuidado es femenino, el trabajo productivo, es decir, el trabajo en la tierra, es masculino. Y esta última tarea es más valorada; entonces, no existe igualdad ni complementariedad en la división del trabajo.

En segundo lugar, está claro que no siempre se maneja la misma rigidez al definir que una tarea sea exclusivamente para el hombre o para la mujer. En Matapuquio y las comunidades laymi, la división del trabajo agrario es la más rígida, mientras en Cochapamba, la más rígida es la división de las tareas del hogar, las cuales son exclusivamente para las mujeres. Mackintosh indicó que las tareas más rígidamente definidas son las que se relacionan más con los conceptos de la masculinidad y la femineidad (Mackintosh, 1981: 11). En Cochapamba los hombres no se inclinan fácilmente a ayudar a sus esposas con las tareas caseras: eso les afectaría en su masculinidad. Esto no sucede al revés. Al parecer, los trabajos del cuidado definen a la femineidad con más fuerza que las tareas productivas a la masculinidad.

En tercer lugar, parecería obvio que la señalada diferencia en la apreciación de las diferentes formas de trabajo se derivan del carácter del mismo trabajo. Sin embargo, los cambios en la división del trabajo que se han ido dando en los últimos quince años, señalan lo contrario. El auge de las cebollas ha ocasionado una mayor participación de las mujeres en el trabajo agrario. Ellas siguen trabajando en el terreno menos horas que los hombres, pero esta diferencia ha disminuido bastante. Y, sin embargo, el trabajo productivo es considerado tanto como antes como una tarea de los hombres y no expresamente de las mujeres. Esto se refleja en lo social y en lo económico: las mujeres reciben menos salario como jornaleras y en el terreno propio su trabajo es aún considerado como una ayuda. Se entiende que la apreciación no está relacionada con el trabajo productivo en sí, sino con la persona que realiza ese trabajo. La desigualdad se relaciona aún con más fuerza con el tema del género de lo que parecía ser a primera vista: mientras la realidad se distancia cada vez más del imaginario ideal de la comunidad, las definiciones (aún) se mantienen.



### El Poder de decisión y la propiedad

Del testimonio de Laura se desprende que José es el hombre de los planes. Él traza las líneas, tanto a corto como a largo plazo. Es José quien lanza la idea de comprar un camión. Una vez con el camión vende la cosecha hasta después de la siguiente época de siembra, con *yari-cai pascua*, cuando los precios son más favorables. Laura describe a su marido como un hombre hábil en los asuntos económicos: “Aquí y allá, él sembraba *al partir*, y también prestaba dinero que a cambio nos daba tierras de garantía. Por su parte, él no ofrecía sus terrenos para sembrarlos *al partir*. Hasta el día de hoy, él no acostumbra a dar terrenos *al partir* a otros”. Al parecer, el mandato de José sobre los asuntos económicos de la casa es determinante.

Bourque y Warren (1981), al constatar en su área de investigación la existencia de una división del trabajo asimétrica, relacionan este hecho con la dependencia económica de las mujeres. Algunas tareas claves del proceso productivo, como son el arado, la irrigación de los terrenos y el cargado de los asnos para el transporte de la cosecha, son tareas de los hombres. Esto crea una dependencia de las mujeres hacia

ellos. Al mismo tiempo, las mujeres acceden a los medios de producción solamente mediante los hombres. La tierra comunal es dada al jefe de la familia. Y al heredar las parcelas particulares que tienen irrigación y que por ende son las mejores, son los hijos varones quienes tienen la preferencia. Este tipo de limitaciones para la mujer, hacen que los hombres dominen su fuerza laboral. A la vez, obstaculizan a la mujer en iniciar una actividad económica independiente.

También en Cochapamba esta explicación tiene una vigencia, al menos parcialmente. Para algunas tareas las mujeres dependen de los hombres, implicando un mandato de ellos sobre la fuerza de trabajo de la esposa. En ocasiones, este mandato se mostraba muy claramente: al acordar una hora para encontrarme con las mujeres, ellas iban a preguntar a su marido qué es lo que iban a hacer el día siguiente. O bien el hombre, a su salida, le indicaba a su esposa lo que se tenía que hacer durante su ausencia. Una mujer me relató que había tenido un conflicto con su marido porque él le indicó que fuera a trabajar a sus parcelas y ella se había ido a trabajar en su propio terreno, cerca de la casa de su madre. Al retornar a casa el hombre, se originó una pelea que resultó en golpes de ambos lados. La división del trabajo es causa común de las peleas al interior de una pareja. A menudo, las mujeres recriminan a sus maridos por dejarlas solas con el trabajo o por no apreciar sus aportes lo suficiente.

Hay otras familias con más costumbre de consultar al interior de la pareja y en donde la toma de decisiones sobre los trabajos cotidianos tiene una base más igualitaria. Muchas veces yo estaba presente cuando Laura y José conversaban sobre las tareas del día siguiente. Sin embargo, para las decisiones sobre los asuntos agrarios, Laura le da la última palabra a José. En concordancia con la división del trabajo, que define a las labores agrarias como la tarea más importantes del hombre, ella le concede a José el liderazgo sobre el proceso productivo. A propósito, la literatura sugiere que el mandato económico de las mujeres disminuye en medida que la familia prospere (Deere y Leon de Leal, 1982: 103; Bourque y Warren, 1981: 114; Poeschel, 1988: 118-119). Laura y José demuestran que esto no siempre es el caso.

Laura, así como otras mujeres de Cochapamba, no está sin poderes en lo económico. El segundo argumento que mencionan Bourque y Warren, el del acceso desigual a los medios de producción, no tiene vigencia en Cochapamba. Igual que los hombres, las mujeres disponen de

tierras y ganado, lo que ciertamente tiene una gran relevancia para la influencia que ejercen ellas sobre las inversiones económicas de la familia. Los padres y los padrinos suelen regalar ganado a sus hijos y ahijados desde muy jóvenes. Es lo que se espera de ellos, más que todo de los padrinos, en la ceremonia de *cortepelo*. Los animales regalados son administrados por los padres y si es necesario, son vendidos en beneficio de la educación de los hijos, pagando por las ropas y el colegio. Cuando mayores, los hijos asumen el control sobre su ganado y se inician en su comercialización.

Lo propio sucede con la tierra que reciben en un determinado momento, a veces ya en la edad de la adolescencia, pero generalmente (mucho) después del matrimonio y en dependencia de la composición de la familia y de la cantidad de hectáreas que posea ésta. Desde que las tierras están en manos de los campesinos, éstas por norma son repartidas en forma igualitaria entre hijos e hijas. En caso que uno de los hijos sea más beneficiado que otro, esto no corresponde a las diferencias de sexo. Por ejemplo, José quiere dar más tierra a su hija Josefina que a sus otros hijos porque ella recibió menos educación y ha ayudado mucho en la casa. A menudo, no existen papeles de propiedad de los terrenos heredados porque se omite registrar la división por herencia de manera oficial en el Registro de la Propiedad en Cayambe. Las tierras de Cochapamba que fueron compradas en los años setenta y ochenta, son de propiedad colectiva. Solamente en los primeros años son cultivados en forma colectiva. Una vez que estos terrenos son pagados, los campesinos los reparten en parcelas particulares, aunque el título de propiedad sigue siendo colectivo. Este título sólo indica el nombre del hombre como jefe de la familia. A pesar de esto, tanto hombres como mujeres consideran que estas tierras son de propiedad común.

Ya que las mujeres tienen sus propias propiedades, también disponen de ingresos propios. Es difícil formarse una imagen confiable del manejo de estos ingresos, porque hay muchas diferencias entre los matrimonios. Algunas parejas manejan sus finanzas en forma separada y otras no. Después de descontar los gastos realizados, o bien se divide el dinero entre los dos o bien se le entrega a la mujer para su cuidado. Ambos esposos pueden tener acceso a una cuenta bancaria. Es mi impresión que el alcoholismo y la infidelidad son motivos comunes para manejar las finanzas por separado. En casos excepcionales, esto se ex-



tiende a todo el proceso agrario, de manera que la mujer y el hombre trabajan cada uno sus propios terrenos, de manera separada.

De costumbre, se dialoga para determinar la parte de la cosecha que puede ser vendida, para decidir sobre la venta de los animales y sobre el destino de las ganancias. La mujer y el hombre invierten en la misma medida. Laura relata cómo ella y su marido pudieron comprar tierra durante la primera compra colectiva por su trabajo en las cebollas, el trabajo asalariado de José en Quito y la venta de ganado de ambos. También para la adquisición del camión, ambos vendieron de su propio ganado. Para realizar inversiones más grandes, los esposos son mutuamente dependientes, necesitan el consentimiento, el capital y el apoyo activo mutuos para salir exitosos. En caso de fallarse los argumentos, ambos pueden vetar alguna inversión. Por ejemplo, Elvira y Máximo abrieron en su casa una pequeña tienda. Más luego, Elvira me contó que habían tenido el plan ya hacía mucho tiempo, después de que uno de sus tíos les había dado la idea. Sin embargo, no lo habían hecho realidad por no tener el capital necesario y porque Elvira no estaba convencida. Mientras los niños fueran pequeños, ella no tenía ganas de realizar los trabajos adicionales que conllevaría una tienda, la cual todo el tiempo necesitaría ser provista de mercadería desde Cangahua.

Gracias a tener propiedades, la mujer entonces puede bloquear las transacciones económicas de su marido. Puede ser que José es el hombre de los planes, pero él tendrá que tomar en cuenta los deseos y las ideas de Laura para llegar a concretar esos planes. Hay límites bien claros al mandato del hombre sobre los ingresos, también en las familias más ricas. Y visto que muchas de las peleas al interior de la pareja se dan debido a la división del trabajo, el mandato del hombre sobre la fuerza laboral de su esposa, no está sin críticas. A pesar de eso, las mujeres sí se encuentran en una posición desventajosa. En concordancia con el significado de la masculinidad, relacionado con el trabajo agrario, se le da al hombre la preferencia al asignar el papel de conductor del proceso productivo. De una manera muy clara se aprecia cómo en la división del mandato económico entre el hombre y la mujer, se reflejan las ideas sobre la femineidad y la masculinidad.

Notas

33. La frase *Yaricai pascua, horas de hambre*, es una combinación de español y quichua con la que se indica la fiesta navideña. Para el campesino, es una época de carencias, después de la siembra, en la que depende de las provisiones acumuladas durante la cosecha anterior.
34. En 1990, diez mil sucres representaba cerca de 20 U.S. dólares.
35. En la época de la investigación la comunidad se encontraba fuertemente dividida en cuanto a las estrategias que preferían utilizar sus miembros para obtener la tutoría de estas tierras. Los que poseían bastante terreno querían esperar hasta que la viuda vendía. Las familias más jóvenes y pobres tenían más prisa y menos recursos y se agrupaban bajo el mandato de una nueva generación de dirigentes. Ambos grupos mantenían sus propias negociaciones con la dueña. Más tarde supe que los dos grupos llegaron a un acuerdo pudiendo comprar el terreno por un precio aceptable, mediante el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización. Esta tramitación sorprendentemente ágil fue posible gracias a una repentina muestra de voluntad de las autoridades después de la sublevación indígena de junio de 1990, en la cual se bloqueó la carretera panamericana por el espacio de varios días.
36. Un relato de esta lucha puede encontrarse en: Cisneros 1987: 161-182.
37. En total siguen habiendo más fondos destinados a las empresas medianas y grandes que a los campesinos pequeños. Esto no nos debe sorprender, vistos los objetivos finales del gobierno de Rodríguez Lara.
38. Jijón y otros, mencionan como motivos de las relaciones *al partir*, además de la falta de capital para semillas, maquinaria pesada o fertilizantes: la falta de un terreno en caso de familias jóvenes, la falta de mano de obra en familias de edad avanzada, la ausencia del dueño por migración, entre otras causas, o la existencia de un terreno demasiado reducido para su repartición entre varios herederos (1987: 50). Está claro que en el primer caso la inequitatividad entre ambas partes es mayor que en los últimos casos. Esta falta de equitatividad será mayor aún cuando se trata de relaciones entre campesinos indígenas y no quichua hablantes, sean ellos cangahueños u otras personas ajenas a la parroquia.
39. Un agrónomo de una organización no gubernamental ecuatoriana me comentó que por ejemplo, en la provincia Tabacundo, donde las tierras son más livianas, las mujeres sí labran, es decir, hacen los surcos: tampoco ahí las mujeres abren la tierra. En estos días, la mayoría de las familias en Cochapamba alquila un tractor o siembra *al partir*.
40. El trigo no se siembra en Cochapamba, porque se dice que no crece. Sin embargo, en las comunidades colindantes sí se siembra el trigo.
41. Con *trabajo en la casa* las mujeres se refieren tanto a los trabajos en el terreno como a las tareas de casa. Por ende, también los hombres trabajan *en la casa*. Esta división de los espacios es poco usual para mí y a menudo fue motivo de confusiones en nuestras conversaciones. Las líneas divisoras entre lo privado y lo público en Cochapamba es un tema digno de más estudio.
42. Es notable que la viuda Suárez paga quinientos sucres a ambos hombres y mujeres.



## Capítulo V MATERNIDAD



### Testimonio

“No podemos sacarles a los niños del colegio para que estén en casa o pastoreen a las ovejas, aunque haya mucho trabajo y nos cueste cuidar al ganado. Tienes que hacerles estudiar. José quiere que todos sigan con sus estudios, mientras lo hagan bien y tengan cabeza para eso. Queremos que todos cursen la escuela secundaria. Con eso y con una hectárea de tierra tendrán que defenderse.

Mi marido dice que su padre no le dejó ir al colegio. Cursó sólo hasta el segundo grado y ni siquiera lo terminó. Lo dejó unos meses antes de concluirse el año escolar, así dice mi marido. Su papá no le daba

nada, ni un lápiz o cuaderno. Sólo su madre le compraba algo o él pedía a otros. Lo sacaron del colegio porque no había nadie para pastorear las ovejas. Le decían que era más importante tener ganado que ir a la escuela. La escuela no te ayudaría en nada. 'A los animales los puedes vender o comer. Te sirven para todo, incluso para el trabajo. Con la escuela no es así, ¿para qué te sirve? No te sirve para el futuro.' Así opinaban y José se quedó en casa. Todavía mi marido se enoja con su padre por eso. Es por eso que dice que hará estudiar a todos nuestros hijos mientras él esté. Yo pues, estoy de acuerdo.

Pero con Yolanda, fui yo la que insistió para que siga estudiando. A pesar de que yo misma nunca he estudiado, la mandé a la escuela secundaria. A José no le pareció necesario. 'No veo el motivo', dijo, 'Es sólo una chica. Si hubiese sido varón, entonces sí, pero una chica, ¿por qué, santos cielos? El varón va a trabajar, pero la mujer, pues no', así opinaba. Yo insistí en que la dejara ir. Caso contrario, el padrino de Yolanda, que también es padrino de nuestro matrimonio, seguro habría dicho algo. Él es de Quito y siempre cuando nos visitaba repetía: 'Mándenla al colegio, que siga con sus estudios en vez de que pastoree las ovejas. De eso no tendrá ningún beneficio para su vida. ¿Quién les dice que tendrá animales? Mírenme a mí. Mis padres no me mandaron a la escuela, tan sólo un año he cursado. Me sacaron del colegio para cuidar los cerdos y las ovejas y, ¿a qué me ha servido? No tengo ni un solo animal ni terreno. Nada de terreno, pero sí tengo un empleo y con eso me gano la vida.' Así hablaba el padrino. Es por eso que la hemos dejado estudiar. Yo decía: 'dejémosla ir al colegio, yo me las voy a arreglar con el ganado, buscaré el modo de hacerlo'. Entonces José dijo: 'Bueno, hagamos eso, entonces', y la mandó al colegio en Cayambe. Si de él dependía, no la hubiera dejado estudiar. Una vez se aplazó, es por eso que lo concluyó en cuatro años, cuatro años ha vivido en Cayambe, y José me recriminó: 'Tú querías que fuera al colegio, fue lo que tú has querido. Ve ahora, ella tiene que repetir el año. Es dinero botado, por nada estoy perdiendo tanto dinero'. Yo le dije: 'Aunque perdió este año, yo me encargo de que lo termine, como sea. No la voy a sacar del colegio sin diploma'. Eso es lo que pensé e insistí.

Y con Josefina, lo propio. Le he pegado para hacerla terminar el sexto grado. Mi marido ya estaba a punto de sacarla de la escuela. 'No voy, no voy', decía Josefina, y él, pues, ya pensaba sacarla. Ella nunca hacía las tareas y cuando ya era hora de ir a la escuela, lloraba y no quería

ir. Yo la obligaba, ganas o no. ‘¿Cómo que no vas a terminar el sexto grado? Ni lo pienses, aunque te tenga que arrastrar agarrada de los cabellos. Vas a terminar tus tareas, vas a trabajar para terminar esa escuela. No te estás esforzando porque eres floja. A mí no me tendrás nada que reprochar’, eso decía. Era una pelea constante para mandarla a la escuela. Por eso Josefina concluyó la primaria. Yo peleaba para que fuera a la escuela.

Todavía hoy, cuando Josefina o Yolanda van a alguna reunión o curso, mi marido se enoja: ‘Siempre está fuera la Yolanda. Y tú siempre le das permiso. ¿Por qué? ¿Para qué le sirven todos esos cursos? Ella tiene que estar en casa y trabajar. En vez de ayudar siempre está en la calle. Ella no ayuda en nada. Yo trabajo hasta reventar y ellas, ¿qué hacen ellas? Se alzan la mano’, así se queja él. Hasta ahora se enoja por eso. Pero yo me mantengo firme y la dejo ir. Espero que ella pueda tener más experiencia que yo. Yo, pobrecita, no tengo ninguna experiencia con esas cosas, nada. Ellas están aprendiendo, eso pienso, por eso las dejo ir. Para Yolanda ya es una obligación, ya que comenzó con esa –¿qué cosa es exactamente?–, esa comisión que se trata de la salud ¿no? Yo la hago ir cada vez, porque pienso que si no va, la gente habla. Los pastores van a observarla si no va, creo. Por eso la mando. Pero lo hago, sobre todo, porque no quiero que sea como yo, quiero que tenga más experiencia. Quiero que mis hijos sepan cómo funcionan las cosas. Es por eso que los mando a casi todos lados. Pero con Josefina, mi marido se opone. Le quiere dar más tierra. ‘Le daremos más tierra, porque ella no ha podido estudiar y siempre ha trabajado aquí y nos ayuda en todo. Y a los que dejo estudiar, les debo dar un poco menos. Pero siendo así las cosas, ella no tiene que ir a ningún lado, no para pasar cursos, ni tampoco para trabajar’, eso dice mi marido. Yo pienso que Josefina también debe poder salir cuando quiera, de vez en cuando.

Entre tanto, Yolanda tiene la autorización para ir a cursos o reuniones. Cuando hay una reunión sobre la alfabetización, ella tiene que estar presente como alfabetizadora. Lo mismo con las reuniones sobre la salud. Yo la apoyo y me mantengo firme. Si dependiera de mi marido, no la dejaba ir, aunque empieza a entenderlo un poco más. Yolanda le dice: ‘Nosotras sabemos más que papá, sabemos cómo son las cosas. Papá no nos quiere dejar ir, pero en los cursos y en las reuniones aprendemos cada vez más. Tú nos has mandado al colegio y ahí hemos aprendido algunas cosas, pero otras cosas no. Por eso quiero ir a todas

partes'. Por eso la apoyo. (Riendo) Aunque él esté muy enojado, ella le dice: 'dame tu bendición papá', y se va."

### ¿Jefa de mi barriga?

Laura y José tienen seis hijos. Yolanda y Josefina, de casi 18 y 15 años, respectivamente, son las mayores. Luego hay cuatro chicos, José Luis (Pepe) y Roberto de 12, Paolo de 7 y el pequeño Gonzalo de apenas un año de edad. Después de Josefina y antes de los niños varones nació otra niña, pero ella murió al poco tiempo.

La mortalidad infantil en Cochapamba es alta. Casi todas las mujeres de la comunidad han perdido uno o más hijos, ya sea durante o poco después del parto, o por enfermedades posteriores. Constantina por ejemplo, casi está rondando los sesenta años. Apenas dos de sus siete hijos aún viven. Livia ha pasado los treinta años. Ha tenido siete hijos, de los cuales tres han muerto. María, de apenas veinte años, ya ha tenido dos partos y ambos bebés murieron al nacer o al poco tiempo. Celia de veinticinco ha tenido tres partos, pero los dos últimos niños nacieron muertos. Esto no es excepcional. Podría haber una relación con el maltrato que sufren las mujeres, pero ninguna de las mujeres entrevistadas mencionaba esto como una causa.

El acceso de los campesinos de las comunidades a los servicios de salud ha mejorado, aunque sigue siendo precario. Más o menos desde 1970 existe en Cangahua una posta sanitaria, dirigida por un médico y dos enfermeras. Estos centros son financiados por el Ministerio de Salud. Oficialmente, las consultas son gratis y sólo se tiene que pagar por las medicinas recetadas. El hospital más cercano está en Cayambe. Ya que la mayoría de los campesinos no tienen un seguro de salud, su internación como paciente corre enteramente por su cuenta.

Con frecuencia, las mujeres de Cochapamba no están contentas con el tratamiento que reciben en la posta sanitaria. Ellas no se sienten bien atendidas. Una de las quejas que compartieron conmigo fue que "sólo te atienden cuando llevas una gallina o alguna cosa para el doctor". También sucede que las mujeres, al haber recorrido todo el trayecto hacia abajo no encuentran al médico porque éste se ausentó por algún motivo. Tengo la impresión de que para muchas mujeres no está claro por qué y cómo un médico aplica o rechaza un determinado tra-

tamiento. Además de las dificultades relacionadas con el idioma, la comunicación entre el médico y la paciente se complica por sus distintas ideas sobre las causas de las enfermedades y sobre la mejor manera de enfrentarlas. Al mismo tiempo, las mujeres se ven obligadas a definir sus propias prioridades. A veces simplemente no tienen el tiempo para ir a Cangahua. Puede ser que la cosecha de las cebollas sea prioritaria. Felipa y sus tres hijos, por ejemplo, sufrían una infección seria de sarnas. Esta enfermedad contagiosa de la piel se deja curar en una etapa temprana con un jabón especial y cambiándose cada día de ropas. Sin embargo, al avanzar la enfermedad, se requiere atención médica. A pesar de la seriedad de su situación, Felipa no fue a visitar la posta sanitaria, por una parte por su desconfianza hacia el médico y por otra porque se requería su presencia en el campo y en la cocina. Es común que una combinación de este tipo de factores detenga o atrase una visita a la posta sanitaria de Cangahua, y por ello se da preferencia a los curanderos locales.

En la actualidad, los niños sí son vacunados. No sé si esto ha influido en el nivel de mortalidad infantil. A pesar de la presencia de la posta sanitaria, no existe el control prenatal o la ayuda médica en los partos. En el mejor de los casos, una mujer cuenta con la ayuda de una partera. Caso contrario, sólo cuenta con la presencia de algunos familiares, por lo general su madre o su suegra y su esposo si éste casualmente se encuentra cerca. En Cochapamba hay una sola partera. A veces se busca la ayuda de las parteras de comunidades aledañas o de Cangahua. Un par de días antes del parto, se le pide a la partera que vaya a la casa para dar un masaje y para determinar si el niño está en una buena posición. Después del parto, de nuevo le da un masaje a la mujer y le aprieta la barriga con una faja ancha. Según Flora esto es importante para poder retomar el trabajo sin tener dolor.

Tanto las mujeres como los hombres consideran que es importante tener hijos. Las mujeres opinan que los niños son necesarios por su fuerza de trabajo y además acompañan a la mujer cuando no está el marido. La gente no se quiere quedar sin hijos. Una mujer me contó que su padre se había separado de su primera esposa porque no les nacían niños. Es muy frecuente la adopción, llamada *huiñachisca*, por ejemplo al morirse muchos de los propios hijos, pero también en otras situaciones. Pepe, el hijo mayor de Laura y José, fue adoptado cuando bebé al morirse sus dos padres, que eran parientes lejanos de Laura.



Sin embargo, las mujeres generalmente quisieran tener menos hijos de los que en realidad tienen. Varias mujeres expresaron que ya tenían suficientes hijos y que esperaban que *taita diosito* ya no les diera más. Es también el caso de Laura, quien ya tiene más hijos de los que hubiese querido: “que no asome otro *guagua*”.

Circulan varias ideas sobre la prevención del embarazo. Se dice por ejemplo que es importante enterrar la placenta bien lejos para que se haga esperar el siguiente hijo, pero no parece haber consenso sobre este método. Algunas mujeres dijeron haber tenido sus primeros hijos uno tras otro por haber enterrado la placenta debajo de la chimenea o por haberla entregado a los perros. En otra ocasión, al haber enterrado la placenta más lejos, ellas habían tardado más en embarazarse nuevamente. Otras no se lo creían. Ellas habían tenido sus hijos bastante pausadamente a pesar de no haber enterrado las placentas lejos de la casa.

El lapso de tiempo entre un embarazo y otro puede alargarse cuando la mujer da de mamar durante bastante tiempo, ya que a menudo esto posterga la menstruación. En estos casos, la probabilidad de un nuevo embarazo es muy pequeña en los primeros seis meses después del parto (Véase: *The Lancet*, 1988: 1.204-1.205; WHO, 1983: 372). También los tabúes propios del período posterior al parto pueden influir, pero no tengo datos de Cochabamba al respecto.

Aunque las mujeres saben de la existencia de los anticonceptivos, sobre todo, las mujeres que han trabajado como empleadas domésticas en Quito, no se utilizan estos medios. Es probable que falte más conocimiento sobre los métodos existentes, sus modos de funcionamiento y su adquisición. Además, los medios anticonceptivos cuestan dinero. En ocasiones había mujeres que me preguntaban por alguna receta que les ayudara a no tener más hijos. Cuando luego de un espacio de tiempo le preguntaba a la mujer en cuestión qué había hecho con la información que le había dado, me daba cuenta que ella se había topado con la oposición o el desinterés del marido. Elvira, por ejemplo, me contó que Máximo le dijo que no tenían el tiempo para ir al médico en Cayambe. Allí se quedaron los intentos de Elvira para definir su propio destino con respecto a este tema. También Laura dio a entender que no había elegido tener seis hijos. Para ella, con cuatro hubiese bastado. Pero José consideraba que su tierra era suficiente para todos. Él quería tener más hijos.

Las mujeres no tienen la decisión final sobre la cantidad de hijos de la pareja. Ellas necesitan la cooperación del marido para poder regular los embarazos. Si él se niega, entonces la mujer no tiene más esperanza que la ayuda de Dios. Es probable que para Laura, aún joven, Gonzalo no siempre será el hijo más pequeño.

### El poder de decisión sobre los hijos

No parece en Cochabamba haber una relación entre la masculinidad y la tenencia de muchos hijos. Los hombres, pero también las mujeres, sí se preocupan por tener hijos varones. Esto no significa que no se quiera tener hijas, pero el varón tiene la preferencia. Las mujeres explicaban esta preferencia con las palabras: “Varón falta para trabajar” o “Varones trabajan, mujercitas poco no más”. También decían: “Los hombres no se van, se quedan con la mamá y le traen a su mujer”. En los cuentos populares de la provincia de Bolívar también consta la preferencia a los chicos sobre las chicas. El nacimiento de un hijo provoca alegría, mientras la hija ocasiona tristeza. Pues, la mujer sólo sirve para traer hijos al mundo. No trabaja o siembra granos para todos, como hace el hombre (Moya, 1981: 93-96). Lo típico de estos cuentos, así como de las respuestas de las cochapambeñas, es que en ellos los hombres trabajan y las mujeres no.

Esta percepción tiene consecuencias para la carrera que eligen los padres para sus hijos. Aunque siguen habiendo bastantes niños sin una educación formal, en estos días es más común que los padres manden a sus hijos a la escuela. Hay dos razones para ello.

En primer lugar, la escuela está más cerca que antes, cuando los niños tenían que ir hasta Cangahua. Para algunas comunidades sigue siendo así, pero Cochabamba tiene su escuela primaria desde el inicio de los años setenta. Durante sus primeros años ésta funcionaba en una casa de *tapia*. Hoy se tiene la disponibilidad sobre unas aulas “modernas” con muchas ventanas. La educación es gratuita, aunque los estudiantes pagan sus propios materiales, como cuadernos y lápices. También se pide aportes regulares para el mantenimiento de las aulas, la compra de ropa deportiva común y otras cosas. Aunque para algunos padres estos gastos siguen significando un obstáculo, el acceso a la educación ha mejorado bastante. Con la instalación en 1984 de una escue-

la secundaria en Cangahua también se ha obtenido un mejor acceso a este nivel de educación. En días pasados era necesario viajar hasta Cayambe o más lejos aún. Sin embargo, todavía deja mucho que desear la calidad de la enseñanza básica. Cochapamba apenas cuenta con dos profesores para seis niveles de enseñanza y ninguno de ellos trabaja en la comunidad por voluntad propia. El Ministerio de Educación y Cultura de Ecuador ubica “a dedo” a los profesores recién egresados en un lugar de trabajo. Si un profesor quiere cambiar de destino, depende de la voluntad del Ministerio. Es obvio que este sistema ayuda a extender la educación formal por todo el país, pero no ofrece garantía de la buena motivación de los profesores. Los profesores de Cochapamba además, no están libres de prejuicios estereotipados. Según ellos, el fútbol es un deporte para chicos. Esta actitud ya es cuestionable, pero más grave aún es el hecho de que no se toman la molestia para ingeniarse otra actividad para las chicas. A la pregunta a uno de ellos sobre qué es lo que él ordenaba hacer a las chicas mientras los chicos jugaban, me contestó: “las hago observar”.

Un segundo motivo para el número creciente de los niños escolares, y probablemente más importante que el primero, es el cambio que se está dando en la percepción sobre la utilidad del colegio. Por lo general los habitantes con más de veinte o veinticinco años de edad, han gozado de muy poca o ninguna educación formal. Los hombres, en ocasiones, han asistido a los primeros cursos de enseñanza básica. Las mujeres no tienen ni eso. Las pocas que saben leer y escribir lo aprendieron en el tiempo que trabajaron como empleadas domésticas en Quito. De niñas, han tenido que ayudar en casa cuidando al ganado o de otra forma. En ese entonces, no se veía la necesidad de la educación formal. Era como decían los padres de José: “A los animales los puedes vender o comer. Te sirven para todo, incluso para el trabajo. Con la escuela no es así, ¿para qué te sirve?”. De poco a poco, se empieza a considerar a la educación formal como algo con valor. El padrino de Yolanda insiste en la insuficiencia del pastoreo de ovejas como una buena preparación al futuro, cada vez que les visita a Laura y José. Les expone su propia situación. En las entrevistas, sobre todo, las mujeres más jóvenes dijeron sentir su falta de educación como un vacío. Si sólo pudiesen leer o escribir o aunque sea colocar su firma. Elvira quiere saber sacar cálculos, ahora que ella y su marido poseen una tienda. Es obvio

que cada vez más padres comienzan a convencerse de la importancia de la enseñanza escolar para sus hijos. Laura es un buen ejemplo.

Sin embargo, sigue existiendo, aún hoy en día, una gran diferencia en la participación de niñas y niños en la educación básica. El número de niñas inscritas no llega ni siquiera a la mitad de la cantidad de niños varones. Para el año escolar 1989-1990, habían apenas diecisiete niñas de un total de sesenta alumnos. Para la escuela secundaria, también para los varones bastante excepcional, no se las toma en cuenta a las chicas. En Cochapamba, Yolanda es la única mujer que ha gozado de una enseñanza secundaria y ella ni siquiera cursó la educación general, sino cursó en una escuela técnica especial para chicas, en donde más que todo aprendió a cortar y coser. Yolanda me contó que fue su propia elección, que en ese entonces no había querido ir a una escuela mixta. Pero ahora se arrepiente de no haberles pedido a sus padres que le envíen a una escuela secundaria común: “Los chicos tienen ideas distintas, otras experiencias y saben dar consejos”<sup>43</sup>.

Yolanda le debe, sobre todo, a su madre, el hecho que ha podido estudiar en Cayambe durante cuatro años. A su padre no le parecía necesario que su hija tuviese una enseñanza secundaria. Una mujer, pues, no va a trabajar. Laura no quiere hacer en este punto ninguna diferenciación entre sus hijos. Ella quiere enviar tanto a sus hijos varones como a sus hijas a la escuela secundaria. Para contrarrestar a su marido, se apoya en el padrino de bautizo de Yolanda, quien, a la vez, es padrino de su matrimonio. “Él seguro dirá algo”, le conjura a su marido. También le intenta convencer asegurándole que ella sabrá manejarse con el ganado. Al final, José cede, aunque a regañadientes. Y cuando Yolanda pierde un año, nuevamente protesta. Pero Laura se mantiene firme, a pesar de todo, también con su segunda hija, Josefina. Ella no parece tener mucha aptitud para el estudio, pero le exige que por lo menos termine la escuela básica.

No todas las madres son como Laura. Por ejemplo, Celia encontraba a su padre dispuesto a enviarla a la escuela, pero en su caso fue precisamente su madre quien se opuso con las palabras: “¿Y quién va a pastorear?”. Comparando estos dos ejemplos se puede concluir que depende, sobre todo, de la madre si una hija va a la escuela o no. Al no objetarse el hombre, pero su esposa sí, la hija puede olvidarse del asunto. En el caso contrario, la mujer tiene varias posibilidades para con-

vencer a su marido. Por ejemplo, Yolanda encuentra en su madre una gran defensora de sus intereses.

Laura les quiere dar a sus hijas más oportunidades de las que ella tuvo. Es por ello que también hoy toma el partido de Yolanda cuando ella quiere ir a varios cursos y reuniones. José no está de acuerdo. Se queja de que Yolanda se ausenta mucho de la casa y no ayuda en las múltiples tareas. Tampoco se convence de la utilidad de las actividades de su hija: “¿Para qué le sirven todos esos cursos?” Son, en breve, los mismos argumentos de los padres que todavía no mandan a sus hijos a la escuela. El otro motivo de importancia para oponerse es que se tema el comentario de terceras personas. Las chicas que salen mucho de la casa no gozan de una buena reputación. “¿En busca de un enamorado?”, suele preguntarles la gente en burla. Sobre todo, para asistir en los cursos que no son controlados desde la misma comunidad –los que se realizan fuera de sus territorios– muy pocas jóvenes cuentan con la autorización de sus padres. Para las actividades dentro de la comunidad, como son el curso de alfabetización y el grupo de mujeres, los padres están más dispuestos a dar su respaldo, más aún cuando ven que su hija aprende algo de utilidad. En los encuentros del grupo de mujeres aprenden a tejer. Esto no es el objetivo principal del grupo, pero las ropas de niños coloridas ayudan a vencer la resistencia de los padres y de las mismas jóvenes. El grupo fue iniciado para capacitar a las mujeres y aumentar su autoestima. La impulsora fue una soltera de diecinueve años quien, tras haber participado en un curso de salud, quería compartir lo aprendido con otras mujeres.

Mientras las mujeres solteras encuentran obstáculos para dejar la casa e ir a este tipo de actividades, para las mujeres casadas es aún más complejo. Muy pocas mujeres casadas participan en los cursos de alfabetización. En su mayoría los participantes son niños y adolescentes. Estos cursos se dan al final del día, precisamente en el momento en que las mujeres deben preparar la comida para sus esposos. Él puede dejar que su mujer se inscriba en el momento en que los dirigentes pasan para promocionar la participación en el curso, pero para que ella realmente asista, depende de su colaboración en la práctica.

La participación de las mujeres casadas en el grupo de mujeres es aún más desalentadora. Apenas dos mujeres cuentan con la autorización de sus maridos. Al unirse una mujer soltera con un hombre, ella deja de aparecer en las reuniones. Pero aún con la autorización explíci-

ta y el apoyo del marido, es difícil que una mujer mantenga su ánimo porque todo el tiempo es objeto de chismes. Margarita, elegida como secretaria para los asuntos femeninos de la organización indígena local, en donde es, además, la única mujer casada, me contó que su marido no tenía ninguna objeción. Al ser instalada en su función, él le advirtió sobre los chismes que generalmente se hacen como: “Seguramente no tiene nada que hacer en casa. Ni un cuy tendrá, por eso que puede irse a todas partes” y también: “Estará buscando a otro hombre”. Se controla a las mujeres como Margarita distribuyendo chismes sobre su supuesta infidelidad. Y en este aspecto, la reputación de la mujer es muy sensible. En una ocasión presencié que una mujer visitaba a varias de sus vecinas para informarse sobre las historias que circulaban, luego de que ella había tomado en exceso durante un día de trabajo colectivo en el cual reemplazaba a su marido. En la ocasión, otro hombre la había acosado. Yo no entendía por qué ella se preocupaba tanto y una de las vecinas me explicó: “Al enterarse su marido de estas cosas, armará un gran lío”.

Considerando todas estas circunstancias, no es de extrañar que Laura no abogue por sí misma. Ella juega todas sus cartas por sus hijas. Le gustaría ver que también Josefina pueda salir más, pero no tiene el consentimiento de José. Hay una diferencia entre ambas hijas que influye en esto. Josefina le hace caso a su padre, pero Yolanda no. Ella le explica por qué quiere ir a los cursos. Y, aunque su padre se enoje, Yolanda le pide su bendición para protegerla en el camino y sale sabiéndose apoyada por su madre.

## Notas

43. Hoy en día, Yolanda preferiría ir a un colegio no solo mixto, sino también “indígena”, en donde la educación es bilingüe y parte de puntos de vista indígenas. Según ella los años en Cayambe le han dado ‘bastantes ideas de mestizos’. Los múltiples cursos a los que asistió desde su retorno a la comunidad y su trabajo en la alfabetización y la salud, le han hecho consciente de ello. Ahora escogería un colegio que estaría más en concordancia con sus raíces culturales.



## Capítulo VI EN CONCLUSIÓN



Los anteriores capítulos parten de la vida de Laura. A su manera, ella cuenta su historia personal. Con la ayuda de su testimonio he querido mostrar cómo algunas mujeres de Cochapamba viven su femineidad. Sólo las mismas mujeres saben responder a las preguntas al respecto. Mi tarea se limita a mostrar cómo lo hacen.

En el principio me planteé dos preguntas adicionales. Esperaba comprender, a partir de los testimonios de Laura y de otras mujeres, lo que significa la femineidad en Cochapamba. También quería entender cómo ese significado da forma a y se expresa en las relaciones de poder entre hombres y mujeres.



De acuerdo con Sandra Harding, en Capítulo I, se diferencia tres aspectos del género que necesitan ser investigados para poder comprender cabalmente el significado de la femineidad y la masculinidad en una determinada sociedad. Estos son: el simbolismo de género, la identidad de género y la división del trabajo basado en el género. El presente capítulo explora las maneras en las que estos aspectos se interrelacionan en la comunidad de Cochapamba. Después, buscaré entender cómo el significado específico de género en esta comunidad adquiere relevancia para las relaciones de poder entre mujeres y hombres.

### No llega Papá Noel

Las ideas sobre la femineidad y la masculinidad se reflejan en varias facetas de la vida en Cochapamba. La femineidad y la masculinidad son simbolizadas en las fiestas propias del calendario católico. En Cochapamba la Navidad o *pascua chiquito*, también es llamada *huarmi pascua* o fiesta de la mujer. En cambio, *cari pascua* o fiesta del hombre, es uno de los nombres de la fiesta de Pascua, que más en general se llama *pascua grande*. Para los indígenas la Pascua y la Semana Santa son fiestas más grandes que la Navidad, lo que está en concordancia con la importancia de estas dos fiestas para la Iglesia Católica. El día de Jueves Santo, en las comunidades indígenas se ayuna hasta las doce del medio día. A continuación se come, en compañía de algunos familiares, la *fanesca*, una sopa especial preparada con diferentes tipos de granos. También al día siguiente, Viernes Santo, se prepara una buena comida, papas con arroz y quizás huevo o queso, pero sin carne, para luego ir bien vestidos al cementerio de Cangahua. El cementerio se convierte en un arcoiris de polleras, mantas y ponchos. Todos visitan las tumbas de sus familiares y comparten sus comidas y bebidas con vecinos, amigos y parientes en recordatorio al día de la muerte de Cristo y de los familiares que han muerto<sup>44</sup>. Después de esta conmemoración se va a la misa. Mientras que de esta manera los cochapambeños celebran la Pascua, en cambio no le dan mucha importancia a la Navidad, fiesta del Nacimiento de Cristo<sup>45</sup>. Esto difícilmente podría ser distinto, porque en esa época hay muy poca comida. La Navidad cae en tiempos austeros para los campesinos. Se ha concluido la siembra y se tiene que aguantar con las reservas hasta las primeras cosechas, que aún se dejan esperar varios

meses. Por eso, las fiestas de Navidad tienen aún otro nombre, utilizado por Laura: *yaricai pascua*, días festivos de hambre.

En Cochapamba se asocia entonces la Navidad con el hambre por un lado y con las mujeres por el otro, mientras los días de Pascua son asociados con los hombres. A mi pregunta por qué la Navidad se llama *warmi pascua* y la Pascua *cari pascua*, se me indicó generalmente la existencia del ciclo agrario y directa o indirectamente la división del trabajo entre mujeres y hombres. “Las mujeres no trabajan, por eso no tienen nada, mientras los hombres sí”. Las primeras cosechas caen en la época de Pascua y las labores relacionadas con la tierra, en este caso la cosecha, son propias del hombre. En consecuencia, la Pascua, época de abundancia en granos, es asociada con los hombres. Las mujeres, según los cochapambeños relacionadas sólo colateralmente con la producción de alimentos, son asociadas con los tiempos magros y con los meses de pocas labores agrícolas.

Otra explicación que dieron los cochapambeños a la diferencia asociativa de ambas fiestas se encuentra en el significado cristiano de las fiestas. “En Navidad nace *el Niño* y son las mujeres las que dan luz.” De manera implícita se hace una referencia a María. A mi entender esta explicación no es tan obvia. A pesar de que la figura de María toma más importancia en el tiempo de Navidad que durante la Pascua, esto no se convierte, en la tradición católica, en un motivo para asociar la primera con la mujer, tampoco en el Ecuador.

Un agrónomo que trabajaba en una organización no gubernamental destacó que el uso de los términos “fiesta de mujeres” y “fiesta de hombres”, es general entre los campesinos de los alrededores de Cayambe. También en las comunidades campesinas no quichua-parlantes, la Navidad es llamada: *pascua de las mujeres* y la Pascua: *pascua de los hombres*. En las ciudades estos términos no son entendidos y mucho menos *huarmi pascua* y *cari pascua*. Me parece que las asociaciones establecidas entre hombres y la Pascua y entre mujeres y la Navidad deben ser entendidas desde una perspectiva agraria. La Pascua marca el inicio de la cosecha y la Navidad cae en medio de meses magros. Los campesinos relacionan la época de cosecha con los hombres, quienes en gran medida se encargan de las labores de la cosecha, y la estación de escasez con las mujeres, cuyo trabajo agrícola es considerado como secundario<sup>46</sup>.

En la cosmovisión de los cochapambeños la Pascua es más importante que la Navidad. Los hombres son asociados con la Pascua, *pascua grande*, la fiesta que es asociada con y festejada en abundancia de granos frescos. En cambio, las mujeres son asociadas con *pascua chiquita*, que no es festejada y se conoce como la fiesta del hambre. Para los cochapambeños la Pascua se antepone a la Navidad como los hombres a las mujeres. Los diversos nombres para la Navidad y la Pascua son un ejemplo del simbolismo de género en el que coinciden con nitidez el ciclo agrario, la división del trabajo basado en el género y la importancia de ambas fiestas en la creencia de los cochapambeños y de la Iglesia Católica.

Es una buena ilustración del hecho de que las ideas sobre la femineidad y la masculinidad son parte vital de la cosmovisión de los cochapambeños. El aspecto del género es, para los cochapambeños, un importante principio para ordenar y simbolizar al mundo. Juega un rol central la contraposición entre los hombres y las mujeres. Entre algunos grupos indígenas de otras partes de los Andes esto es completamente distinto. En el capítulo I se destaca que en la cosmovisión de los laymi bolivianos, entre quienes Olivia Harris realizó investigaciones, el concepto central es *chachawarmi*. Los laymi no sólo ven al propio grupo social en términos de la pareja hombre-mujer, sino también todos sus dioses tienen un(a) compañero(a) igualitario(a). Entre los laymi la unidad complementaria e igualitaria de la pareja casada es, hasta cierto punto, la representación de la misma sociedad. Aunque también en Cochapamba existe un término especial para referirse a la pareja casada, *cusahuarmi*, este término no expresa la unidad, la complementariedad o la igualdad. Al contrario, en Cochapamba la mujer y el hombre son mutuamente considerados como opositores. Lo que es una mujer no lo puede ser un hombre y viceversa. Una mujer que cumple con lo que se espera de ella, en quichua es llamada *huarmilla*. En este adjetivo se reconoce la palabra para mujer, *huarmi*. Una buena mujer es llamada *huarmilla huarmi*. En cambio, una mujer que cruza la línea divisoria de lo que se define como femenino, es llamada *carishina*, literalmente “igual a un hombre”. En Cochapamba lo femenino y lo masculino tienen significados contrarios y también son simbolizados como contrarios: la abundancia frente a la escasez, *pascua grande* versus *pascua chiquita*. No sólo existe una contraposición –uno es lo que no es el otro– sino también se establece un orden jerárquico. Con la ayuda de

las fiestas de Navidad y de Pascua en Cochapamba se simboliza a las mujeres como subordinadas a los hombres.

### Verdaderas mujeres, verdaderos hombres

Las diferencias se crean y se acentúan de diferentes maneras y en diferentes momentos, pero se dan con más fuerza durante y después del matrimonio. En Cochapamba no se decide libremente sobre la opción de casarse. Julieta, la soltera que a finales de 1988 tomó la iniciativa de organizar un grupo de mujeres en la comunidad y quien desde entonces lucha por una valoración y derechos igualitarios de las mujeres, se mantiene firme en su propósito de no casarse. Ella, sin embargo, se da cuenta perfectamente de que esta actitud no le facilita su vida. En la actualidad aún es joven, pero ella sabe lo que le espera cuando al pasar los años siga sin tener marido. En la comunidad hay dos mujeres solteras sin hijos. A ambas se las considera como enfermas. Durante una primera entrevista con una de ellas, me preguntó hasta tres veces: “Una mujer soltera como yo ¿está bien o está mal?”<sup>47</sup>. Mujeres como Julieta se ven sometidas a mucha presión. No conocen experiencias positivas que pueden usar de ejemplo. De todas partes la muestran que lo ideal, para hombres y mujeres, es casarse. La persona que no cumple con este requisito corre el riesgo de ser considerada enferma. Casarse y formar la mitad de una pareja *cusahuarmi* es en Cochapamba un elemento esencial de la femineidad.

Para las mujeres el matrimonio significa una ruptura con su anterior forma de vida de soltera. Las mujeres dan muestra de este hecho al recordar sus años como jóvenes. Una mujer de apenas veinte años que vivía recién un año con su marido y no se llevaba bien con su suegra, suspiraba al recordar los días pasados:

*“De soltera llevas una vida buena y tranquila, porque nadie te regaña. La vida de soltera es rica, rica, rica. (...) Cuando quería yo ir a Cayambe o a Cangahua, le decía a mi madre: ‘Mamita, quiero salir un rato’. Ella me daba permiso, siempre que no me fuese por mucho tiempo. (...) De soltera en verdad tienes una buena vida. Una vez con marido tu vida cambia. (...) Ya no tienes tiempo para sentarte un rato a descansar o para ir al pasto con los animales, nada de eso. Con el*

*marido empieza una vida de cocinar, lavar, coser, llevarle su comida al terreno o irte ahí tu misma”.*

Una vez que la mujer se compromete con un hombre, en algunos aspectos su vida cambia de manera fundamental. Se le asigna nuevas responsabilidades y su comportamiento debe estar de acuerdo con su nueva posición. Mientras una mujer soltera puede charlar, reír y bailar con hombres jóvenes, respetando ciertos límites, la mujer recién comprometida o casada ocasionaría un escándalo al hacer eso. Ellas deben asumir una actitud reservada ante los hombres externos al círculo familiar. Al no cumplir con esta norma, el marido se sentirá herido en su orgullo. Con el respaldo de otros, él encontrará en su comportamiento una falta de respeto. Una mujer buena es servicial y trabajadora y cuida al marido y a su familia sin quejarse. Respeto es la palabra clave del comportamiento de la mujer casada y eso significa mostrarse reservada, servicial y obediente.

Estos elementos se encuentran en el testimonio de Laura sobre sus primeros años de matrimonio. Ante su marido y los suegros ella se comporta de acuerdo con lo que se espera de una buena esposa y nuera. Trabaja muy duro. Además de las múltiples labores en la casa de la familia extensa de sus suegros, ayuda en el campo. También otros miembros de la familia recurren a Laura y ella no les niega su apoyo ganándose así su aprecio.

*“El resto de la familia también me quería. Siempre cuando venían a visitarnos les tenía un plato de comida. Aún cuando había poco para cocinar, siempre les daba algo, aunque sea sólo para probar. ‘Ella es buena’, decían, ‘no es nada tacaña’. A veces me pedían ayudarles con alguna u otra cosa, con la cosecha de las papas o de algún otro cultivo. Entonces yo no dudaba en ayudarles, al menos cuando mi marido no podía. Es por eso que la familia de mi esposo me quería”.*

Laura también sabe cuidar a su familia. Ella siempre guarda algo de comida para su suegro y su marido, no importa la hora que ellos lleguen a casa. Y a pesar de que su marido le maltrata cuando está borracho, ella le continúa mostrando respeto.

*“Mi esposo me seguía golpeando cada vez que se emborrachaba, pero sólo esos momentos eran duros. Mi esposo no era fácil, pero al estar él en su trabajo, yo tenía tranquilidad. Él me golpeaba, pero yo de todos modos le respetaba.”*

No solamente se espera que la mujer cambie su comportamiento al casarse, sino también se le asigna nuevas responsabilidades. Estas son simbolizadas en el día del matrimonio como ya fue señalado en el Capítulo IV. Una fiesta matrimonial puede durar una semana, pero los primeros dos días son los más importantes. El día domingo el matrimonio es bendecido en la iglesia de Cangahua. Después todos los invitados, salvo la familia de la novia, van a la casa materna del novio. Esa noche, los *padrinos de matrimonio* cubren al novio y a la novia con la misma manta para que duerman juntos, mientras la fiesta sigue su curso. La pareja comienza el día lunes con un baño ritual dirigido por los *padrinos*. Durante todo el día la pareja recién casada es el centro de varios rituales, con el *jatun padrino* como el maestro de ceremonias. El último de estos rituales, llamado *quindilla*, consiste en la vuelta alrededor de la casa, descrita en el Capítulo IV. Los padrinos unen a la pareja bajo la yunta y les entregan a cada uno los instrumentos que simbolizan sus nuevas tareas. El hombre recibe el arado, la mujer la olla y eventualmente un hilandero. Mientras en sus alrededores los invitados bailan y cantan, la joven pareja se arrastra con su carga. La mujer le da de comer a su marido de la olla y los invitados les gritan que se terminó su tiempo de *soltero* y de *soltera*.

Desde ese momento la labor más importante de la mujer es llevarle la comida a su marido al campo donde trabaja o esperarle en casa con el almuerzo o la cena preparada, lavar y coser su ropa. La olla, o en sentido más amplio, la *tullpa*, el fogón, simbolizan a la femineidad representando los cuidados que presta la mujer. Lo propio vale para el hilandero, aunque éste perdió su vigencia con el auge del cultivo de cebollas. La masculinidad en cambio se relaciona con el arado que simboliza al trabajo agrícola como la tarea más importante del hombre. Es más, el arado simboliza al hombre como el responsable de la manutención de su esposa e hijos.

De manera significativa, una vez que están comprometidos, José le prohíbe a Laura seguir trabajando de cocinera para el proyecto de construcción de caminos cerca de Pasochoa. Mientras él sigue viajan-

do por un tiempo más en el Pasochoa, deja a Laura con sus padres en Cangahua. Él no la quería llevar, así cuenta Laura. La mujer casada con preferencia no realiza trabajos asalariados. Si lo hace es por pura necesidad económica, afectando el *status* que goza su marido, ya que él no ha sabido mantener a su familia. El testimonio de Laura le muestra a José como el planificador de la economía familiar. También el hecho de que Laura le conceda a su marido el liderazgo del proceso de producción, confirma la figura del hombre como el responsable de la manutención de la familia.

### Sometidas

En Cochapamba se define y simboliza entonces a la femineidad de tal manera que la mujer se ve en desventaja con respecto al hombre. Las mujeres tienen que lidiar con varias restricciones, como demuestran los capítulos anteriores.

En primer lugar el matrimonio significa para la mujer una fuerte reducción de su libertad de acción. La costumbre de establecerse en la casa materna del marido origina una brecha entre la mujer y su propia familia. Después del matrimonio ella responde a las reglas del marido y la familia de él. El marido y la suegra determinan lo que ella debe y puede hacer. El capítulo III muestra que esta situación puede desembocarse en el aislamiento y la violencia.

El control a la libertad de acción que tiene la mujer tiene que ver con normas sexuales diferenciadas para mujeres y hombres. En esto estoy de acuerdo con Stølen (1987). El capítulo I la cita constatando que las mujeres en Caipi tienen que mostrarse reservadas ante los hombres externos al círculo familiar. Al no cumplir con esta norma, el marido se siente afectado en su orgullo. Concluyo que lo mismo sucede en Cochapamba, en donde la reputación de la mujer también afecta a la del marido. “Una mujer no puede irse donde quiera. Se va a pensar y hablar que está buscando otro hombre”, es lo que muchos dicen. Salir mucho de la casa se asocia con estar en contacto con otros hombres. Es común que en estos casos tanto hombres como mujeres califican a la mujer como *carishina* y al marido como blando y bonachón.

No es entonces de extrañar que es muy limitada la participación de las mujeres casadas en las actividades fuera de casa. Ellas no se involu-

cran mucho en las fiestas. Bailar y tomar es, sobre todo, para los hombres. También es más difícil que una mujer participe en cursos. Y en Cochapamba ninguna mujer forma parte del Cabildo de la comunidad.

Una segunda limitación de las mujeres es el hecho que su trabajo productivo no es reconocido. Las mujeres de Cochapamba realizan una buena parte del trabajo agrario. Es común que ellas pastoreen el rebaño y también realicen labores agrícolas, igual que los hombres. A diferencia de Skar (1979 y 1980) y Harris (1978), quienes caracterizan las relaciones económicas entre mujeres y hombres en sus regiones de estudio respectivamente con los conceptos de *yanantin* y *chachahuarmi*, la división del trabajo en Cochapamba no puede ser considerada ni complementaria ni igualitaria. El capítulo IV muestra las diferencias en el significado del trabajo para mujeres y hombres. Mientras se considera que el trabajo en el terreno es la tarea principal del hombre, en el caso de la mujer se la define como una ayuda, sin importar las horas invertidas. La femineidad, pues, es caracterizada por las tareas del cuidado.

Con el auge del cultivo de cebollas las mujeres han comenzado a trabajar más en el campo. Mientras su carga de trabajo aumentó, no sucedió así con la valoración de sus labores productivos, ni en lo social ni en lo económico. Por ejemplo, las mujeres que por necesidades económicas trabajan como jornaleras en el terreno de otros, reciben menos salario que los hombres. La valoración no está en concordancia con el trabajo productivo en sí, sino con la persona que realiza dicho trabajo.

Un tercer obstáculo para las mujeres es el mandato limitado que tienen sobre su propia fuerza de trabajo. Coincidió con Bourque y Warren (1981) que el motivo para esta limitación es el hecho de que las mujeres dependan de sus maridos para algunas tareas del proceso productivo. Los últimos están por ello en condiciones de controlar la fuerza de trabajo de sus esposas. Además, en las decisiones sobre los asuntos agrarios, es común que el hombre tenga más peso. Sin embargo, existen limitaciones al mandato económico del hombre que no son reconocidas por Bourque y Warren. Al poseer sus propias tierras y ganado, las mujeres de Cochapamba están en condiciones de bloquear las transacciones de sus maridos. Y esto sucede a menudo, como lo muestra el capítulo IV. Pero está claro que las mujeres llevan la desventaja. De acuerdo con el significado de la masculinidad, son los hombres quienes dirigen el proceso de producción.



Un cuarto impedimento, relacionado a los dos anteriores, es la discriminación de las chicas en cuanto a su educación formal. El capítulo V destaca que están cambiando las ideas en Cochapamba con respecto al valor de la educación escolar. Hoy en día los padres están más dispuestos a mandar sus hijos a la escuela. Pero sigue habiendo una gran diferencia entre chicos y chicas con respecto a su asistencia en la escuela primaria, mientras la educación secundaria casi no cuenta con las jóvenes. Por ello, las mujeres se ven perjudicadas en su participación activa en los asuntos de la comunidad o en sus oportunidades de encontrar un trabajo en la ciudad. A la vez, influye de manera negativa en su autoestima.

En quinto lugar, las mujeres de Cochapamba no tienen la decisión sobre el número de hijos que tienen. Igual que los hombres, ellas piensan que es importante tener hijos. Pero casi siempre las mujeres dicen que hubiesen querido menos hijos de los que en realidad tienen. Ellas buscan tener más control de sus embarazos, pero se topan con la falta de voluntad o el desinterés de sus maridos. La decisión final sobre la cantidad de hijos de la pareja no descansa en la mujer.

Son claras las formas en las que los hombres ejercen un poder sobre las mujeres. Entre otros aspectos, el hombre controla el trabajo y la maternidad de la mujer, además de que puede limitar su libertad de acción.

## **Resistencia y cambio**

Las relaciones de poder entre hombres y mujeres en Cochapamba son asimétricas, pero esto no significa que las mujeres estén completamente sin poder. El testimonio de Laura muestra que las mujeres disponen de posibilidades estructurales e individuales para resistir. En dos ocasiones ella supo sobreponerse durante un conflicto a las normas impuestas y a los deseos de José.

Después de morir su hermano y hermana, Laura quería retornar a Cochapamba. José, bajo la influencia de su madre, no quiso ir a vivir en el terreno de la esposa, prefiriendo ir a Quito, en donde estaba trabajando. Pero Laura insistió. Siendo originaria del campo, le parecía que no sabría acostumbrarse a la ciudad. Amenazó con divorciarse y José tuvo que ceder. Se trasladaron a Cochapamba y esta decisión fue determinante en la vida de Laura. Ella tenía la posibilidad de amenazar con

un divorcio porque disponía de un terreno y ganado propios y por de alternativas económicas.

También en la discrepancia con su marido con respecto a la educación de sus hijas Laura se ha mantenido firme. La pareja podía permitirse los estudios de los hijos. Entonces, también las chicas debían gozar esa posibilidad, opinó Laura. Ella quería que sus hijas tuvieran más posibilidades de las que ella tuvo. Asegurándole a José que ella podía arreglársela con el ganado y mencionando al padrino de matrimonio logró que José aceptase. Los padrinos tienen una función importante y Laura hizo buen uso de ello.

Laura explota bien sus posibilidades. Sin embargo, su resistencia se limita a su vida individual. Es la generación posterior, a la que pertenecen las hijas de Laura, la que se pone de ejemplo para otras mujeres y cuya lucha tiene un alcance más allá de su propia vida. Las jóvenes conscientes buscan impulsar cambios para la mujer mediante la acción colectiva. Algunas de ellas formaron hace más de tres años el grupo de mujeres. Según Julieta: “Uno de los grandes problemas de las mujeres indígenas es que no pueden salir de casa”. Juntas ellas tratan de ampliar la libertad de acción y participación de las mujeres de la comunidad.

El éxito de estos intentos se refleja quizás en el hecho de que en enero de 1992 una de esas solteras fue elegida como miembro del Cabildo de la comunidad. Dos años antes esto era imposible. En 1990 la elección de dos mujeres como miembros de la directiva, resultó en tanto tumulto y oposición de hombres y mujeres de la comunidad –“Aquí en la comunidad no hay”, se declaraba al unísono<sup>48</sup>– que en la siguiente reunión se volvió a anular la votación, dando como motivo la baja asistencia. Las elecciones de 1992 sin embargo no presentaron ningún problema. Supe que la soltera Julieta fue elegida tesorera del Cabildo.

También comenzaron a circular ideas para nombrar en el futuro a mujeres en la directiva de las reuniones de padres. Cochapamba conoce reuniones regulares de los padres de familia de los niños que van a la escuela. La asistencia a estas reuniones es obligatoria y se multa la ausencia. Mientras, por lo general, son los hombres que asisten a las reuniones de la comunidad, son las mujeres quienes presencian las de los padres de familia. Sin embargo, la directiva de estas reuniones, que compone su agenda en colaboración con los profesores y maneja sus fondos, entre otras tareas, está compuesta por hombres. Debido a la

gran participación de mujeres en las reuniones, se ha lanzado la propuesta de incluir a mujeres en su directiva.

Todo da a entender que se está abriendo un nuevo campo de acción para las mujeres. Abrieron el paso las mujeres solteras como Julieta y Yolanda, la hija de Laura. En contraste con Laura, ellas buscan conscientemente ampliar los límites de lo que en Cochapamba se considera un comportamiento adecuado para la mujer. De esta manera su lucha posibilita un cambio estructural que podría afectar a todas las mujeres.

Este libro abordó como tema central el significado de la femineidad en Cochapamba y la manera en la que este significado específico se refleja en y da forma a las relaciones de poder entre mujeres y hombres. Se mostró que en Cochapamba la femineidad y la masculinidad tienen significados opuestos y son asimétricos. También son simbolizados como tal. En Cochapamba están muy claras las líneas divisorias entre lo que son el hombre y la mujer, y entre lo que el hombre y la mujer debe y puede hacer. Pero de ninguna manera estas líneas divisorias están fijas. El presente estudio muestra las varias maneras existentes para retarlas.

## Notas

44. En el Día de los Muertos se suele hacer algo parecido.
45. En las ciudades sí se celebra la Navidad de la manera más conocida en los países del Norte: con comidas especiales, regalos y un Papá Noel.
46. Un argumento más para este análisis ofrece una tipificación de la Navidad que es común entre los campesinos que no hablan quichua: '*pascua de las mujeres, bolsillo del hombre*', indicando que es el hombre quien pone la plata sobre la mesa.
47. En la comunidad se le asigna a esta mujer una dualidad, diciendo que es mujer con luna nueva y hombre con luna llena. Esto hace que su posición en la comunidad sea aún más excepcional.
48. Otras comunidades mostraban menos resistencia a la participación de la mujer en la directiva. Conocí en esa época por lo menos una comunidad de la parroquia en la que participaba una mujer en el Cabildo.

## GLOSARIO

*al partir*: relación agraria en el cual una parte dispone del terreno mientras la otra parte aporta con semillas u otros insumos; la cosecha se distribuye por igual entre ambas partes.

*apegados*: familiares de sangre o compadres que pertenecen a la unidad familiar de un *huasipunguero*.

*arrimados*: ver *apegados*.

*batea*: recipiente de madera.

*cabecera parroquial*: capital de una parroquia que por lo general alberga la iglesia, el colegio y otros servicios sociales.

*cabildo*: directiva de una comunidad campesina.

*carishina*: apodo de una mujer que no se comporta como es debido (literalmente: “igual a un hombre”).

*cari pascua*: días festivos masculinos.

*chachawarmi*: pareja de hombre y mujer; ver capítulo I.

*charango*: pequeño instrumento musical de cuerdas.

*chicha*: bebida fermentada, comúnmente de maíz.

*chucchir*: coleccionar los restos de la cosecha.

*compadres*: personas interrelacionadas mediante un vínculo ritual.

*comuna*: término jurídico de una comunidad.

*comunera/o*: miembro de una comunidad.

*cortepelo*: ceremonial primer corte del cabello de un niño, realizado por los padrinos.

*cusahuarmi*: pareja de hombre y mujer.

*guango*: cantidad determinada de cebollas atadas en moño.

*jatun padrino*: padrino más importante de un matrimonio (literalmente: “gran padrino”).

*huarmi pascua*: días festivos femeninos.

*huasipungo*: terreno dado en préstamo a un *huasipunguero* por un hacendado.

*huasipunguero*: campesino que trabaja de cinco a seis días por semana para un hacendado a cambio del préstamo de un terreno con derecho a su cultivación, pastoreo y riego.

*indio*: persona indígena.

*mayoral*: cuidador de una hacienda.

*mayordomo*: lugarteniente de una hacienda.

*minga*: responsabilidad de trabajo comunal.

*páramo*: tipo de terreno ubicado a más de 3400 metros s.n.m.

*partidario*: participante de una relación *al partir*.

*pascua chiquito*: festividad de Navidad.

*pascua grande*: festividad de Pascua.

*taita dios*: Padre Dios.

*tapia*: adobe.

*teniente político*: representante parroquial de los poderes ejecutivo y judicial.

*unigllar*: proviene de la palabra quichua “uniquillana” que significa trueque o comercio.

*yanantin*: igualdad; ver capítulo I.

*yanapa*: relación de trabajo del *yanapero*.

*yanapero*: campesino que trabaja dos días por semana para un hacendado a cambio del derecho al pastoreo y riego.

*yaricai pascua*: días festivos de hambre.



## BIBLIOGRAFÍA

Aalten, A.

1988 “De uitzonderingen en de regel: het verhaal van juffrouw A”. En: Aerts et al. (red), *Naar het leven. Feminisme en biografisch onderzoek*, 61-73. Amsterdam: SUA

1991 *Zakenvrouwen. Over de grenzen van vrouwelijkheid in Nederland sinds 1945*. Amsterdam: Sara/Van Gennep.

Balarezo, S. et al.

1984 *Mujer y transformaciones agrarias*. Quito: Ceplaes.

Barsky, O.

1980 “Los terratenientes serranos y el debate político al dictar de la Ley de Reforma Agraria de 1964 en el Ecuador”. En: Flacso/Ceplaes: *Ecuador: cambios en el agro serrano*, 133-205. Quito: Flacso/Ceplaes.

Bertaux, D.

1981 “From the Life-History Approach to the Transformation of Sociological Practice.” En: D. Bertaux (ed), *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*, 29-47. Londres: Sage Publications.

Bourque, S. y K. Warren

1981 *Women of the Andes. Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Buitrón, A. y B. Salisbury Buitrón

1947 *Condiciones de vida y trabajo del campesino de la provincia de Pichincha*. Quito: Instituto Nacional de Previsión.

Carter, W.E.

1977 “Trial Marriage in the Andes?” En: R. Bolton y E. Mayer (eds), *Andean Kinship and Marriage*, 177-216. Washington: American Anthropological Association.



- Chiriboga, M.  
1988 "El agro ecuatoriano visto por las ciencias sociales" En: M. Chiriboga (comp), *El problema agrario en el Ecuador*, 11-55. Quito: Ildis.
- Cisneros, I.  
1987 "Guanguilquí: el agua para los runas." *Ecuador debate* 14, 161-183.
- Cosse, G.  
1984 *Estado y agro en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Dávila, M. et al.  
1989 *La mujer ecuatoriana*. Quito: SNV.
- Deere, C. y M. León de Leal  
1982 *Women in Andean agriculture. Peasant production and rural wage employment in Colombia and Peru*. Ginebra: ILO.
- Dubbeldam, F.  
1986 *La mujer y la irrigación. Puntos focales para una investigación sobre el terreno en la zona andina*. Nota SNV.
- Farrell, G., S. Pachano y H. Carrasco  
1988 *Caminantes y retornos*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Guerrero, A.  
1983 *Haciendas, capital y lucha de clases andina. Disolución de la hacienda serrana y la lucha política en los años 1960-1964*. Quito: El Conejo.  
1984 "Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero." En: J. Sánchez-Parga et al., *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, 217-257. Quito: Caap.
- Hammersley, M. y P. Atkinson  
1983 *Ethnography. Principles in practice*. Londres: Tavistock Publications.

- Harding, S.  
1986 *The Science Question in Feminism*. New York: Cornell University Press.  
1987 "Introduction: Is There a Feminist Method?" En: S. Harding (ed), *Feminism and Methodology*, 1-15. Bloomington: Indiana University Press.
- Harris, O.  
1978 "Complementarity and Conflict: an Andean View of Women and Men." En: J.S. La Fontaine (ed), *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, 21-40. Londres: Academic Press.  
1980 "The Power of Signs." En: C. MacCormack y M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, 70-94. New York: Cambridge University Press.  
1982 "Labour and produce in an ethnic economy, Northern Potosí, Bolivia." En: D. Lehmann, *Ecology and Exchange in the Andes*, 70-96. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurtado, O.  
1977 *El poder político en el Ecuador*. Quito: Universidad Católica.
- Jara, F. y R. Moya  
1987 *La venada. Literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: Abya-Yala/Cedime.
- Jijón, F. et al.  
1987 *Habitat rural andino: las comunidades quichuas de Cangahua*. Quito: Universidad central, sin publicar.
- Kloos, P.  
1976 *Culturele antropologie*. Assen: Van Gorcum.
- Lambert, B.  
1977 "Bilaterality in the Andes." En: R. Bolton y E. Mayer (eds), *Andean Kinship and Marriage*, 1-27. Washington: American Anthropological Association.
- Lancet, The  
1988 Breastfeeding as a Family Planning Method, 1204-1205.

- Lapiedra, A.  
1985 "Roles y valores de la mujer andina." *Allpanchis*, no. 25, año 15, vol. 21, 43-63.
- Mackintosh, M.  
1981 "Gender and Economics." En: K. Young, C. Wolkowitz y R. McCullagh, *Of Marriage and the Market*, 1-15. Londres: CSE Books.
- Mallon, F.  
1987 "Patriarchy in the Transition to Capitalism: Central Peru, 1830-1950." *Feminist Studies* 13, no. 2, 379-408.
- Moors, A.  
1988 "Van bron tot representatie: het biografische in de antropologie." En: M. Aerts et al. (red), *Naar het leven. Feminisme en biografisch onderzoek*, 28-36. Amsterdam: SUA.
- Mossink, M.  
1981 "Privé-openbaar: een moeizame verhouding." *Socialistisch-Feministische Teksten* 5, 53-73. Amsterdam: Sara.  
1988 "Inleiding." En: M. Aerts et al. (red.), *Naar het leven. Feminisme en biografisch onderzoek*, 9-27. Amsterdam: SUA.
- Moya, R.  
1981 *Simbolismo y ritual en el Ecuador andino*. Otavalo: IOA.
- Núñez del Prado, D.I.  
1975a "El rol de la mujer campesina quechua." *América Indígena*, vol. 35, no. 2, 391-401.  
1975b "El poder de decisión de la mujer quechua." *América Indígena*, vol. 35, no.3, 623-630.
- Patai, D.  
1988 "Constructing a Self: A Brazilian Life Story." *Feminist Studies* 14, no.1, 143-167.
- Peek, P.  
1982 "Agrarian change and labour migration in the sierra of Ecuador." En: P. Peek y G. Standing (eds), *State Policies and Migration*

tion. *Studies in Latin America and the Caribbean*, 121-146. Londres: Croom Helm.

- Phillips, L.  
1986 "Relaciones de género, desarrollo rural y el estado ecuatoriano." *Acción* 9: 4-19.
- Platt, T.  
1976 *Espejos y Maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: Cípc.
- Poeschel, U.  
1988 *La mujer Salasaca. Su situación en una época de reestructuración económico-cultural*. Quito: Abya-Yala.
- Ramón, G.  
1987 *La resistencia andina. Cayambe 1500-1800*. Quito: Caap.
- Rappard, M. van  
1988 *Tot hier en niet verder. Verzet van mishandelde vrouwen*. Baarn: Ambo.
- Römkens, R.  
1989 *Onder ons gezegd en gezwegen. Geweld tegen vrouwen in man-vrouw relaties*. Rijswijk: Ministerie van WVC.
- Sánchez-Parga, J.  
1990 "¿Por qué golpearla? Violencia marital en las culturas andinas." En: *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, 17-63. Quito: Caap.
- Scott, J.W.  
1988 "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". En: J.W. Scott, *Gender and the Politics of History*, 28-53. Nueva York: Columbia University Press.
- Skar, S.  
1979 "The Use of the Public/Private Framework in the Analysis of Egalitarian Societies: The Case of a Quechua Community in Highland Peru." *Women's Studies International Quarterly*, vol. 2, 449-460.

1980 *Quechua Women and Agrarian Reform in the Pincos Valley: A Case from the Southern Highlands of Peru*. Oslo: tesis de maestría, no publicado.

Stølen, K.A.

1987 *A media voz. Relaciones de género en la sierra ecuatoriana*, Quito: Ceplaes.

Tamayo Medina, C.A.

1972 *Monografía de Cangahua*. Cayambe (?): Gráficas Luz.

Vos, R.

1985 “El modelo de desarrollo y el sector agrícola en Ecuador 1965-1982”. *El trimestre económico*, vol. LII (4), no. 208, 1097-1140.

Weismantel, M.J.

1988 *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

WHO

1983 “Breast-feeding and fertility regulation: current knowledge and programme policy implications”. En: *Bulletin of the World Health Organization* 61 (3), 371-382.

Zevallos, J.V.

1990 “Reforma agraria y cambio estructural: Ecuador desde 1964.” *Ecuador Debate* 20, 23-69.