

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención Género y Cultura

Genealogías feministas migrantes

La fuga andino-amazónica de mujeres campesinas migrantes y su lucha por la tierra en el marco de los proyectos desarrollistas de la reforma agraria en Ecuador

Lizbeth Maribel Zhingri Buele

Tutora: Cristina Soledad Burneo Salazar

Quito, 2025



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Lizbeth Maribel Zhingri Buele, autora del trabajo intitulado “Genealogías feministas migrantes. La fuga andino-amazónica de mujeres campesinas migrantes y su lucha por la tierra en el marco de los proyectos desarrollistas de la reforma agraria en Ecuador”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura mención en Género y Diversidades en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

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

16 de febrero de 2025

Firma: _____

Resumen

La presente investigación tiene por objetivo construir una genealogía feminista migrante de las mujeres campesinas del territorio cañari, cuya migración andinoamazónica en el marco de la Reforma Agraria en Ecuador implicó confrontaciones tanto con el sistema de género colonial como con el proyecto desarrollista aplicado en el país entre 1960 y 1980. La principal colaboradora es María Rosario Buele Culcay, mujer campesina de la provincia del Azuay, cuya migración hizo posible la construcción de proyectos de vida autónomos tanto para ella como para su familia, su descendencia y su comunidad migrante. También participa una constelación de niñas y mujeres campesinas cuyo conocimiento y memoria permiten desafiar los relatos que posicionaron la tierra como “espacio productivo”. Metodológicamente, se construye con memoria oral, contramapeos, biografías reconstituidas y un archivo visual levantados durante los trabajos de campo que, al mismo tiempo, proponen la construcción de un conocimiento centrado en sujetas de saber y en las herramientas que ellas dominan en su vida cotidiana. Las fugas migrantes caminadas con los pies de las mujeres campesinas no ocurren sin contradicciones que operan en cada uno de los proyectos de vida, dando por resultado la construcción de sujetas complejas cuya identidad no puede ni debe fijarse a un paisaje, sino leerse en el marco histórico de las disputas sobre la tierra y el cuerpo colectivo.

Palabras clave: migración, feminismos, memoria, reforma agraria, liberación de la tierra, luchas campesinas

En memoria de las niñas y mujeres campesinas explotadas, torturadas,
desaparecidas y asesinadas por los regímenes de haciendas en la provincia del Azuay y
la serranía ecuatoriana.

En memoria de Mariana de Jesús Guartambel Buele, a quien seguimos
recordando, nombrando y buscando.

En memoria de María Emilia Buele Culcay, María Mercedes Largo y Luis
Chuquimarca, bisabuelxs. Su cuidado no nos desampara.

En memoria de José Antonio Tenecota, porque esta escritura va a honrar su
lucha para que las voces campesinas resuenen en el mundo.

En memoria de Luz Robertina Vele Zhingri, su fuego permanece encendido
iluminando nuestra lucha por la liberación colectiva de las mujeres y la tierra.

En memoria de Lucas Patricio Zhingri Tepán, seguimos caminando su legado de
amor y resistencia a través de las palabras.

En memoria de nuestros ayllus campesinos, migrantes, que los 500 años de
despojo y violencias no han podido ni podrán romper. Florecemos en un solo
pensamiento ¡shuk yuyaylla!, en un solo corazón ¡shuk shunkuylla!, en una sola fuerza
¡shuk makilla!

Agradecimientos

A mi abuelita, María Rosario Buele Culcay, por heredarme el machete con el cual abrir caminos y enseñarme sobre la potencia de mi cuerpo en la tierra.

A mi mami, Nancy Beatriz Zhingri Buele, cuyo corazón y nobleza alimentan mi existencia en el mundo.

A Juana Quituisaca y Elías Zhingri, cuya lucha por recuperar la tierra sembró la digna rabia que hoy me moviliza.

A mi ayllu extendido: mashi Ninari Chimba Santillán, por su corazonar lúcido con el que sueña y trabaja por otros mundos posibles, por ser hogar que acoge y abrazo que sana. A la mashi María Laura Santillán Santillán y al mashi Luis Fernando Chimba Simba, porque su trabajo pedagógico trasciende y atraviesa el lenguaje con el que hoy puedo nombrar el legado de mi pueblo. Por su cuidado y acompañamiento, mi profunda gratitud y lealtad.

A mi tutora, docente y compañera, Cristina Burneo Salazar, por caminar conmigo y acompañarme en este camino de investigación.

A mi querida Alicia Ortega, por animar la escritura, por cada recibimiento y guía amorosa.

A la siempre admirada Sylvia Bonilla, por impulsar las batallas contra la precariedad de la vida.

A los mininos Travesuritas y Diabluritas, que vigilaron jornadas enteras turnándose entre sí este oficio de tejer palabras.

A los apus que habitan los cerritos y volcanes de Imbabura, Azuay y Morona Santiago, que me dieron la fortaleza para seguir.

Tabla de contenidos

Figuras y tablas.....	13
Introducción.....	15
Capítulo primero Reforma agraria y el cuerpo social de las mujeres campesinas	25
1. “Hacer nacer” a las campesinas migrantes	43
2. Agenciamientos en las migraciones campesinas	54
Capítulo segundo La lucha de la tierra en las manos de las mujeres: estrategias y contradicciones.....	57
1. Renuncias a la maternidad.....	57
2. La violación y el amo: hijas “bastardas”	63
3. Matrimonios arreglados con huasipungueros: funcionales a la hacienda a la vez que autónomos.....	68
4. Reclamo de la tierra por medio de la politización de la subjetividad de la campesina: Estrategias y contradicciones.....	69
5. Pertenencia y lazo comunitario: separación de la tierra propia, el afuera de la hacienda, el divorcio.....	73
6. Autonomización de las mujeres saliendo de la hacienda.....	75
Capítulo tercero Contramapeo andino amazónico	79
1. El viaje del agua. Salida a Macas: hacer posible la vida. El tener que irse.....	79
2. Campesinas y “colonos”, la migración que tensiona el proyecto de colonización	83
3. La reapropiación de la tierra permite reinventar la comunidad. La casa de la organización en Macas, las mujeres “solas” y sus hijos	87
4. Memoria que busca en las comunidades de llegada: reapropiación de las geografías de la memoria.....	102
Conclusiones	109
Lista de referencias.....	119

Figuras y tablas

Figura 1. “Campesinos músicos con chicas”. Fechada con ca. 1945-1955	¡Error!
Marcador no definido.	
Figura 2. Mujeres campesinas esperan el bus intercantonal para viajar hacia la ciudad de Cuenca.....	46
Figura 3. María Rosario Buele juega con su cajita de latón.....	60
Figura 4. Detrás de María Rosario, el galpón es usado como ejemplo del tamaño de la choza en que fue “hecha nacer”	63
Figura 6. Prenda del archivo objetual de María Rosario Buele. Pollera perteneciente a su primera hija.	72
Figura 7. Prenda del archivo objetual de María Rosario Buele. Paño perteneciente a su madre.....	77
Figura 8. María Rosario Buele camina sobre la vía que conecta Santa María de Tunantz con Wapuu.	79
Figura 9. Álbum familiar del linaje campesino matrilineal. En él, figuran madres, hijas y nietas.	86
Figura 10. Cocina de Luzmila Vele, la ventana refleja su huerta poblada de plantas.....	88
Figura 11. Escuela fiscal mixta Víctor Reinoso y sus ventanas tapiadas con trabajos escolares.	90
Figura 12. La biomigración se expresa en la relación de cuidado entre Luzmila Vele y su vacona, que espera en el follaje su mudanza.....	91
Figura 13. Luzmila Vele y María Rosario Buele preparan juntas yucas para acompañar un cuy asado, el plato andino-amazónico de la merienda.	94
Figura 14. María Duchitanga, campesina migrante de segunda generación, posa en la quebrada de Wapuu.....	100
Figura 15. María Rosario Buele y Luzmila Vele franquean la entrada de una finca privada abandonada como atajo para llegar a casa.	102
Figura 16. Las geografías de la memoria señalan la llegada a Huachuco.....	103
Figura 17. Semilla echa raíces sobre la arena en la cual se entierra la infraestructura de comunidades arrasadas por los lahares.....	105
Figura 18. La reapropiación del territorio a través del juego con la arena volcánica ...	106

Figura 19. Retrato de María Rosario Buele frente al árbol de guayacán. En sus manos lleva los símbolos de su migración: arena volcánica como extensión de su casa y el machete como extensión de su cuerpo.108

Tabla 1. Indicadores nacionales (en % tipo de violencia ocurridos a lo largo de la vida)
.....67

Introducción

Esta investigación parte de una deuda histórica con las mujeres campesinas de territorio cañari que migraron en el contexto macro de la reforma agraria en Ecuador y los primeros indicios del giro neoliberal en América Latina, cuya historia fue ocultada por los discursos económicos y políticos de la época. Aquellas que protagonizaron esta historia no pudieron escribirla porque la escritura les estaba restringida no sólo en función del género, sino en función de su existencia y sentipensar desde un territorio atravesado por infraestructuras coloniales y patriarcales. Sin embargo, escribieron con el cuerpo, con gestos políticos brotados en la intimidad que contestaron el destino impuesto de la colonia y el despojo diseñado por el capitalismo moderno. Escribieron en los afectos y en las pieles de su linaje. Por eso, esta investigación es teoría encarnada que pudo movilizarse en tanto que cada una de ellas activa su agencia migrante y salvaguarda la memoria a través de su paso transfronterizo entre la cordillera de los Andes y el valle amazónico del Upano.

Para elaborar este trabajo fue necesario recopilar diferentes materiales a fin de rastrear la historia de estas mujeres: indagar en archivos oficiales y no oficiales y realizar visitas de campo para activar su memoria en cada uno de esos lugares visitados. Trabajamos en varias comunidades de partida ubicadas en la provincia del Azuay, como en comunidades de llegada, ubicadas en la provincia amazónica de Morona Santiago. Para recuperar el recuerdo y registrarlo en este trabajo tracé mi posicionalidad como bisagra, en tanto hija, nieta y bisnieta de campesinas migrantes. Asumí este lugar a fin de establecer un relato que desafiara las imágenes construidas desde las visiones blanco-mestizas, patriarcales y coloniales de la tierra, el trabajo campesino, las mujeres, sus herencias y sus migraciones. Los caminos poblados de estrategias, contradicciones y resistencias se extienden a lo largo de los capítulos que componen esta investigación con el objetivo de armar una genealogía feminista migrante, tanto para las sujetas como para las herederas de sus legados.

En el primer capítulo, exploro la configuración histórica de las sujetas de esta investigación: mujeres campesinas de la sierra ecuatoriana. Haciendo un recorrido por los textos republicanos previos a la década de 1980 que marcaron hitos políticos para la

liberación de la tierra, fuera por su componente político como por su componente de denuncia social, identifico, exploro y reconstruyo un cuerpo social a partir de pistas dejadas sobre su existencia. Este capítulo se completa con una lectura contemporánea del texto normativo con el cual la Junta Militar de Gobierno aprueba la re-estructuración de la tierra en Ecuador, proyecto político-económico que posicionó un concepto sobre la “tierra” y la “colonización” funcional a las demandas desarrollistas de instituciones como el Banco Mundial, FMI, CEPAL y construyendo un sujeto funcional a dicho desarrollo, llamado “el auténtico campesino”.

Elaborar el benjaminiano cepillado a contrapelo de los metarrelatos republicanos, desarrollistas y militares me condujo a la reproducción de una representación contenida en mi propio trabajo fotográfico, con el cual formé un archivo durante el trabajo de campo que integra otra dimensión de la investigación. Las fotografías seleccionadas materializan el universo conceptual y afectivo desde el cual se construye cada parte del texto. Como investigadora, considero que las imágenes aportan un ámbito sensible que las descripciones y el proceso de abstracción necesario para el análisis no logran asir. Este ejercicio, que parte de mi formación como comunicadora, tiene en total alrededor de 500 imágenes cuya abreviada selección se distribuye en éste y otros segmentos.

El segundo capítulo se desarrolla localizando la escritura en las “comunidades de partida”, ubicadas en las parroquias Tarqui y Cumbe de la provincia del Azuay. Se trata de comunidades rurales y ganaderas atravesadas por una infraestructura hacendaria que he denominado como “escarificadora” toda vez que, en función de su acumulación, produce deliberadamente heridas y laceraciones cuyo objetivo no es “dar muerte” sino afianzar su dominio y control. La muerte, como tal, se presenta inconveniente en la medida en que amenaza la reproducción de la mano de obra; por tanto, para controlar la reproducción de la vida, es necesario controlar a quienes la sostienen con su trabajo de cuidados y su cuerpo. En este capítulo presento diferentes contestaciones a las formas de controlar el cuerpo social de las mujeres campesinas, así mismo, desarrollo las contradicciones que surgen a partir de dichas contestaciones. Aquí cobra mayor peso la palabra de María Rosario Buele, colaboradora de esta investigación, con quien reconstruimos una biografía migrante de mujeres campesinas que nos reveló la espacialidad de una cartografía afectiva. Esta sección contiene un fragmento del archivo de objetos que mi colaboradora ha resguardado a lo largo de sus tránsitos por las comunidades de partida. Este archivo es particularmente especial en tanto contiene una memoria objetual de las migraciones.

El tercer capítulo pone en primer plano la constelación de mujeres campesinas migrantes que aparece en la elaboración de la biografía migrante de María Rosario Buele. Estas voces dibujan las comunidades de llegada ubicadas en la parroquia de Sinaí, en la provincia de Morona Santiago. La migración hacia este espacio se revela como parte de un proyecto de vida autónomo, estableciendo una diferencia corporal, política y subjetiva respecto de los espacios marcados por la presencia de las familias hacendatarias en la sierra. En estas comunidades de llegada se abren posibilidades nuevas para las campesinas migrantes, posibilidades en las cuales hallan las potencias de su cuerpo, generan nuevos conocimientos y reconstruyen las comunidades de partida desde sus propias necesidades, como el divorcio, la huida o salida de la hacienda y otros.

Así mismo, describo cómo la cartografía afectiva revela una geografía que hoy habita en la profundidad del Río Upano, un cuerpo de agua tropical naciente del volcán Sangay que en sus múltiples crecidas arrasó con los caseríos y las infraestructuras de las comunidades construidas para habitar el espacio. Y, aunque no existe un rastro visible de su presencia, es la memoria campesina migrante que actúa sobre el territorio, revelando proyectos de vida, luchas por la tierra y afectos con su universo animal y vegetal. El trabajo de campo levantado en esta provincia incluyó la visita a la biblioteca de la Casa de la Cultura Núcleo Morona Santiago en agosto de 2023; sin embargo, ésta se encontraba cerrada al público por falta de personal. Este dato es importante en tanto evidencia la inaccesibilidad a los materiales de cultura escritos, producidos o narrados desde la localidad. Da cuenta de lo frágil de los sistemas de archivos ante las fallas administrativas y por otro, de una complejidad a superar para los estudios culturales en el país. Para sortear este vacío, busqué en los repositorios digitales de documentos de todo tipo, encontrando así un documento eclesial titulado “Nankijukima”, citado en la presente investigación. La imposibilidad de acceder a materiales escritos, sin embargo, prueba lo importante de construir conocimiento leyendo las otras escrituras existentes en las comunidades y territorios.

Por ello, este trabajo de investigación se dejó afectar por la información surgida en cada punto de la cartografía afectiva, dado que el objetivo es poner en valor el conocimiento que ha sido además reducido a “detalles” íntimos o personales de las sujetas. Así mismo, realizo una lectura profunda en la medida en que cada uno de los materiales levantados cobran sentido a la luz del recuerdo de mi propia infancia, tan campesina como migrante. Construir esta genealogía es posible debido a que durante años tanto mi abuela como mi madre fueron depositando en mí señales, como anécdotas

contadas durante las jornadas de siembra y cosecha, comidas varias, viajes entre la ciudad de Cuenca y las comunidades de partida, las que se presentan en el espacio y en mi tiempo como parte de una historia común determinada por las luchas por la liberación de la tierra.

De esta manera, mi principal colaboradora es mi abuela: María Rosario Buele Culcay, quien no sólo me provee de información, sino que, con su participación en la investigación, une los puntos de su tejido social, haciendo que cada momento en el trabajo de campo sea al mismo tiempo, la reconstrucción de su *ayllu extendido*, de una filosofía particular sobre el cuerpo, el trabajo, la reproducción de la vida y el trabajo comunitario. En el trabajo de campo, decidí caminar las fronteras internas del país con ella para aprehender sobre la disposición del cuerpo migrante, su capacidad de retención de señales sobre la vegetación, el conocimiento sobre la forma de enlazar tejido social compartiendo alimentos e incluso, el repertorio de movimientos que conforman el saber del machete, instrumento central, que conocen y dominan las mujeres campesinas migradas y migrantes a territorio amazónico, para abrir caminos y cerrarlos. En tanto objeto, el machete es instrumento de defensa, escritura, trabajo y acompañante de caminos; y, usado por las campesinas migrantes, revierten la imagen patriarcal de la fuerza, reclamándola no como medio de dominio sino como medio para construir su autonomía.

Esta investigación reveló una cantidad de materiales que no se identificaron en primera instancia y que surgieron al elaborar el trabajo de campo. Me permito señalar que los mismos están tan disponibles como ocultos, esperando una activación adecuada no sólo desde la investigadora externa, que hace preguntas, sino ante todo de quienes esperamos una respuesta sobre nuestras propias identidades para construir nuestros lugares de enunciación más allá del reconocimiento ofrecido por el sistema neoliberal que ofrece “inclusión” a cambio del blanqueamiento de las palabras con las que nos definimos. Esto es fundamental debido a que carecer de una genealogía propia, la posibilidad de nombrar lo “nuestro” se desvanece, presentando como única opción la aceptación de subjetividades desterritorializadas, des-historizadas. Categorías como lo “propio” también se ponen en disputa al momento de seleccionar rigurosamente cada pieza contenida en la investigación, sea palabra, imagen, recuerdo o fragmento. Sin embargo, de dicha disputa surgen preguntas clave para continuar con las indagaciones necesarias.

Una de estas preguntas es: ¿Qué hacemos con las partes que nos faltan? Construir una genealogía feminista migrante y campesina ha significado poner en el centro el cuerpo, pero no uno íntegro, sino un cuerpo que literal y simbólicamente ha resistido al

cercenamiento. La imposibilidad de juntar todos los nombres de todas las niñas trabajadoras esclavizadas en las haciendas, o de todas las madres que renunciaron forzosamente a sus maternidades, por ejemplo, es producto del ocultamiento histórico de sus cuerpos; una decisión del poder del olvido, que evita el que hoy podamos ir más atrás para rehistorizarnos. En un paradigma de derechos humanos, esto es algo que impide al mismo tiempo, construir verdad. En el paradigma civilizatorio, en cambio, esta ausencia además impide construir otra ciudadanía en tanto el concepto actual se cimenta sobre la violación y el despojo deliberado de las nuestras. Aquí es cuando se revelan las paradojas.

Cuando hablo de cercenamiento, sin embargo, no hablo únicamente de las partes del cuerpo de las mujeres que –producto de la violencia colonial y patriarcal– quedaron regados en la geografía luego habitada, sino también en el doble cercenamiento ejecutado por las familias hacendatarias que haciendo uso de la impunidad construida por la colonialidad del poder, secuestraron y desaparecieron a cuantas niñas y mujeres campesinas necesitaron para producir su riqueza. Una de ellas fue Mariana, hermana de María Rosario Buele, llevada en los años ochenta a la ciudad de Cuenca y luego desaparecida en la ciudad. Mariana aún no ha aparecido. Hoy, los feminismos nos han dado la posibilidad real de buscar a nuestras desaparecidas, sin embargo, en su momento, Mariana no pudo ser debidamente buscada. Como contestación a esta violencia, nunca dejó de ser nombrada por su familia, tampoco se construyó una tumba en su memoria. Ella vive, como una niña que quiso rescatar a sus hermanas de una consignación impuesta a la fuerza. En el capítulo II, desarrollo de igual forma los alcances de esta figura.

Mariana guía esta investigación, así también las mujeres que no pueden ser nombradas porque no conocemos sus nombres. Si mi abuela, mi principal colaboradora, tuvo acceso a su cédula de identidad en 1983, 25 años después de su nacimiento, existieron muchas otras que nunca llegaron a tenerla. Tampoco es posible rastrearlas en ninguna institución porque no fueron a la escuela ni a la universidad, mucho menos en los registros electorales, y aunque en 1924 se “conquista” el voto para las mujeres en Ecuador, las campesinas e indígenas no eran consideradas ciudadanas. Esto es fundamental ya que, al momento de escribir la presente investigación, se celebra en Ecuador la “Cruzada Institucional y Ciudadana 100 Años de Mujeres Eligiendo”, encabezada por el Consejo Nacional Electoral, dando cuenta de cómo el proyecto de nación al día de hoy borra y olvida de manera inquisitoria todo aquello que sale del paradigma blanco-mestizo.

La falta de registros familiares, cédulas, papeles de vacunación, documentos de nacidas vivas, certificados escolares o académicos, papeles financieros o bancarios y de todo tipo se convierten en una barrera aparentemente infranqueable en la construcción de esta genealogía. Por ello fue necesario establecer diálogos con el linaje materno, tanto con aquellas que permanecen como aquellas que se adelantaron, en este caso, las bisabuelas maternas: María Mercedes Largo y María Emilia Buele Culcay. Ellas, nacidas bajo el régimen de hacienda, presentan como necesaria la indagación geográfica y la localización de sus herencias en cada uno de los territorios. Deciden aparecer no sólo en el recuerdo, sino a través de las manillas, “zarcillos”, cajitas y una variedad de objetos resguardados en los archivos disidentes de María Rosario Buele. Escriben, porque se manifiestan en la investigación, escribimos, porque orientan las palabras que en su momento no se les permitió conjugar ni decir. Entonces, la investigación rompe el régimen de silencio para nombrar complejidades, heridas, suturas y contestaciones formuladas por las vidas y migraciones de diferentes generaciones de mujeres. Aunque existe un periodo temporal claramente identificable, es menester indicar que los linajes no se pueden cortar en torno a épocas, pues la construcción de estas genealogías matrilineales obliga a la historización del cuerpo colectivo de las mujeres campesinas caminando con ellas tan atrás como sea posible para traerlas al presente en una imagen lo más completa para ellas y nosotras, sus herederas.

Por ello, en esta investigación me asisten las epistemologías feministas para la lectura crítica no sólo de la reforma agraria sino en el ajuste de los métodos de recolección de información y de producción de conocimiento. Al tiempo que centro a las sujetas con las que produzco la investigación, hablo con el linaje, elaboro consultas a la memoria oral, visito los espacios de hacienda, las comunidades de partida, así como las comunidades de llegada y los cuerpos vivos en los cuales ellas se encuentran con sus propias potencias. Metodológicamente esto sobrepasa aquello que clásicamente se llamaría “observación participante” porque implica un involucramiento cercano dando lugar a una interrogación de la historia común. Lejos de cometer una transgresión a una aparente neutralidad con la que debe envestirse la investigación, reivindico los lugares que dan pie a las preguntas centrales que aquí se desarrollan.

Los “ayllus extendidos”, como nombra mi compañera docente Ninari Chimba Santillán a nuestras familias campesinas migrantes, construyen su cercanía y estrategias para sobrevivir en función de algo más espeso que el lazo sanguíneo: el parentesco afectivo. Explorar este parentesco que sostiene al mismo tiempo el cuidado, que crea

familiaridad allende las fronteras y que puede extender redes de apoyo, así como de vigilancia, se convirtió en un trabajo intenso para subsanar los vacíos que dejan las instituciones del Estado y así mismo, crear una metodología para estudiar nuestras migraciones desde un enfoque colaborativo y comunitario. Este enfoque no pretende romantizar las condiciones de explotación ni la desaparición de nuestras familias nucleares, sino más bien poner en valor el cómo, a pesar de dichas condiciones, nos reintegramos para reclamar el derecho de vivir en condiciones dignas. Esto que es parte de la agenda de los pueblos y las nacionalidades de Ecuador y consta como una conquista en la Constitución del 2008, que se materializa sin embargo más allá del mismo Estado. Saltar la ciudadanía blanco-mestiza implica conocer estos cruces.

Como antecedente de esta investigación existe un universo de preguntas. La migración de los 2000 desde Ecuador disparó la producción de imágenes de mujeres campesinas desgarradas sobre las rejas del aeropuerto Mariscal Lamar en Cuenca. Esta serie de imágenes producidas sin cesar en los medios de comunicación se convirtió en un régimen de representación para hablar de crisis social; sin embargo, su repetición instaló en el imaginario la hegemonía del dolor a cambio de la remesa pero desplazó el trabajo de cuidados y la existencia misma de los cuerpos que se encargaban de producir esas remesas con trabajo irregular, explotado y de riesgo en Estados Unidos y Europa. Al indagar sobre este trabajo de cuidados, me encontré con un universo autonómico de mujeres campesinas migrantes, entre las que estaban todas las mujeres de mi familia. Revisando a profundidad, di con que la migración de los 2000 no era la primera ocurrida ni a escala familiar ni a escala nacional, pues habían existido fugas migrantes previas producidas en el marco de los proyectos de “desarrollo” agrario impulsada por las principales agencias internacionales de cooperación estadounidenses como el Banco Mundial y el FMI durante la década de 1960 (época en la que se registran las primeras firmas de convenios entre nuestro país y el Fondo Monetario Internacional), instituciones que posteriormente encabezarían la consolidación del giro neoliberal en el denominado Tercer Mundo y a escala global a partir de la década de 1980. En ese contexto me encontré con esta serie de vacíos, de migraciones sin narrar, de reflexiones políticas ausentes y de investigaciones parciales con cortes más bien estadistas. El apuntalar desde los estudios culturales esta historia me permite hoy traer otros materiales para sostener discusiones urgentes en el presente.

Una de estas discusiones es, precisamente, sobre las “salidas” a las múltiples crisis que nos atraviesan a escala global. Las emergencias climáticas producidas por el sistema

económico, las crisis económicas ante la falta de medios de vida, las crisis políticas dada la ausencia de programas que ponen en el centro la vida, detonan un ambiente restrictivo en derechos y al mismo tiempo agotan las respuestas ensayadas. Días antes del trabajo de campo, me aprovisioné de alimentos en una cadena de supermercados. Con ellos viajamos y, al cabo de una semana, esos alimentos seguían intactos. La comida que consumimos junto con mi abuela era comida de las chakras amazónicas que las mujeres campesinas migrantes sostienen, o producto del trueque entre su ayllu extendido de compañeras. Si bien, este modo de sostenimiento no puede aplacar las crisis globales, sí ayuda a imaginar horizontes donde construyamos mayor autonomía de quienes hoy acaparan alimentos, agua y tierra.

Esta es la urgencia que acompaña la escritura de mi investigación. Con cada recorrido, es inevitable pensar en las contestaciones a los modelos culturales y económicos implantados por la hacienda colonial, en formas de actualizarlas y ponerlas a debatir. La defensa, por ejemplo, de las condiciones para ejercer la maternidad o la salvaguarda de semillas con las cuales continuar reproduciendo especies alimenticias, así como con la responsabilidad de los legados tanto de los colonizadores como de quienes se desprenden de la etiqueta para generar relaciones interculturales e interespecies más equitativas, son asuntos que por sí solo, tienen largo raigambre pero que, al mismo tiempo, tienen que leerse como parte de una misma experiencia de vida. Actualmente, la visión compartimentada de cada una de estas aristas fragmenta a su vez a los sujetos sociales y políticos, cuando el conocimiento y saber que nos acompaña desde cada uno de nuestros espacios sugiere cada vez más que incorporemos lecturas más completas. En este sentido, las campesinas migrantes no son un personaje del folclor local ni un objeto de estudio, sino como se demuestra en la investigación, sujetas que portan un conocimiento clave para disputar la vida a los regímenes necropolíticos y a la historia incompleta de la reforma agraria.

Presentar esta investigación es extender una invitación al recorrido conjunto de los caminos migrantes matrilineales que se extienden a nuestros días, dando cuenta de cómo el conocimiento que contesta las visiones de la familia tradicional, el marco civilizatorio occidental y la ciudadanía moderna capitalista se mantiene activo ayudándonos a sostenernos ante las múltiples crisis. Esta misma investigación, por ejemplo, se ha escrito en diferentes lugares y hogares, en los terminales terrestres de Cuenca y Macas, en la casa familiar y del ayllu extendido, así como también, ha migrado de Azuay a Imbabura tejiendo conocimiento desde las playas de Tarqui hasta las chakras

de Otavalo, con la presencia de los diferentes apus andinos, de nuestras ancestras y de aquellas a las que se intentó hacer desaparecer pero que no están ausentes de la memoria.

Para finalizar, me permito señalar que la presente investigación fue un puerto de llegada. Por un lado, la cantidad de información generada así como la multiplicidad de materiales necesitaron un tratamiento extenso. Los archivos objetuales, fotográficos, las cartografías y las visitas de campo, así como las revisiones conceptuales, normativas y de lenguaje formaron parte de un proceso amplio y de varias dimensiones donde participan otras y otros. Por otro lado, busco que las conversaciones que potencialmente se pueden abrir a partir de esta investigación replanteen los paradigmas desde los cuales producimos conocimiento, no sólo en lo metodológico sino también en lo ético.

He evitado en la investigación el uso de palabras que vienen de las agencias globales de la cooperación o del mercado de la tierra que nos señala la existencia de “recursos” en lugar de espacios de vida, porque las colaboradoras de esta investigación tienen palabras y verbos que hablan de una episteme campesina migrante propia, movilizada sí, pero no “en movilidad”. Respetar sus palabras e intentar no traducir sus interpretaciones es una parte clave en la construcción del conocimiento conjunto, para que sea dicha episteme la que interpela el conocimiento. Como investigadora, ha sido importante escuchar dichas palabras y ver su materialización, por ejemplo, en el divorcio entre los mandatos de feminidad marianos y las formas de habitar el género. Las mujeres campesinas migrantes como mi abuela, al tiempo que usan Crocs rosas, llevan consigo un *quipi* y un machete, que como extensiones del cuerpo condensan las dos formas de vivir su “yo” campesino, bordado en la Sierra y desarrollado en la Amazonía.

Espero que el esfuerzo realizado por juntar materiales e investigación pueda contribuir a poblar al mundo de otras palabras, unas que enuncien propuestas vitales ante las debacles del capital. Esas propuestas existen y nos atraviesan, son las abuelas, las campesinas, las migrantes. También lo somos quienes activamente decidimos buscar sus genealogías, armarlas a pesar de las vicisitudes en los caminos de nuestra investigación, construirlas conjuntamente para que la memoria de “otros mundos posibles” permanezca entre nosotras.

Capítulo primero

Reforma agraria y el cuerpo social de las mujeres campesinas

La Revolución mexicana de inicios de siglo XX puso en el centro de la agenda política y económica la concreción de una Reforma Agraria nacional, a fin de reestructurar las relaciones de poder respecto a la propiedad de la tierra. A lo largo del siglo, este proyecto se extendió por la región latinoamericana y caribeña, convirtiéndose en una agenda política de los movimientos sociales de izquierdas; en 1959, en el marco de la Revolución Cubana, la Reforma Agraria se ratificó en su eficacia para disolver las relaciones de explotación del campesinado. En Ecuador, las demandas en torno a la tierra fueron encabezadas por el sector campesino-indígena, cuyo proceso organizativo se fue constituyendo a nivel nacional y local a lo largo del siglo XX. Se trata aquí puntualmente de la estructura organizacional que hoy conocemos, sin desconocer los múltiples levantamientos y rebeliones ocurridas desde el inicio de la ocupación colonial, que corresponden a una historización más amplia. Por ello, cuando la Junta Militar de Gobierno emite en 1964 un cuerpo normativo para consolidar la “Reforma Agraria” en Ecuador, suscita una serie de tensiones, pues la norma presentaba una distancia no sólo económica y política de las demandas campesinas e indígenas, sino que también encarnaba una visión cultural, social y epistémica distinta, puesto que *la tierra* como espacio vital, clave para la reproducción de la vida y de propiedad comunal, se reducía a un mero espacio para la producción de alimentos enmarcada en los discursos desarrollistas funcionales a la consolidación de la hegemonía global de Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría.

Este giro queda explícito en la exposición de motivos de la norma a través de la cual la Junta Militar de Gobierno problematizó la tierra. Como nota metodológica cabe recalcar que la búsqueda de los documentos redactados durante el gobierno militar es un desafío para las investigaciones de este tipo, pues los mismos no se encuentran liberados en internet ni en compilaciones disponibles de manera digital o en las estanterías físicas de las universidades ecuatorianas, tampoco existen transcripciones como tal sino una digitalización. Para acceder a este documento fue necesario tanto el acceso al portal FIEL web, como el conocimiento¹ acerca de las fechas de publicación en el Registro Oficial,

¹ El acceso al documento fue posible gracias a la gestión Marianela Ortega S., bibliotecaria de la Universidad Andina Simón Bolívar, cuya mediación y conocimiento en el manejo de archivos fue fundamental para la presente investigación.

ya que, si bien el documento fue emitido el 11 de julio de 1964, fue publicado el jueves 23 de julio de 1964. Esto implica que durante doce días la población campesina, los sectores de la iglesia adscrita a la teología de la liberación (como la encabezada por Mons. Leonidas Proaño) con los sistemas de haciendas y los sectores organizados no tuvieron acceso a la información que definiría la situación agraria, sino tan solo los sectores académicos, de cooperación internacional y del Estado-militar que redactaron la norma, evidenciando el blindaje informático del “Consejo Supremo de Gobierno”. Una vez señalado esto, profundizo en el análisis del discurso sostenido en la exposición de motivos:

En primer lugar, tomando en cuenta, que el principio de la función social de la propiedad es el que regula el nuevo concepto de derecho a la tierra se ha considerado que ésta debe rendir de acuerdo con su potencialidad productiva dentro de ciertos límites de extensión que se permite poseer un solo propietario de tierras, a fin de que vayan desapareciendo latifundios, *tierras ociosas* y deficientemente explotadas, así como los minifundios sin *redención técnica posible*. (EC Junta Militar de Gobierno 1964, 4; énfasis añadido)

Adicionalmente, la Junta Militar de Gobierno cita un estudio comparativo de CEPAL para legitimar su intervención sobre el agro señalando que “la agricultura ecuatoriana muestra rendimientos por hectárea y por hombre que son, en general muy inferiores a países de parecido estado de desarrollo”. En el mismo documento, personifica a la tierra dotándole de ciertos defectos morales para justificar su apropiación, retención y adjudicación: “El cambio institucional que aquí se propugna se fundamenta básicamente en los siguientes aspectos: a) expropiación a tierras explotadas en forma abstentista y *defectuosa*; b) reversión de tierras *incultas*, considerando como tales aquellas que han permanecido *ociosas* por 10 años” (EC Junta Militar de Gobierno 1964, 4; énfasis añadido). “Ociosas”, “incultas” y “defectuosas” se convierte ya no sólo en un estándar técnico-económico como se pretendía, sino que es resultado de una lectura conjunta que el gobierno ecuatoriano gobernado por la institución militar daba tanto al espacio como a las personas que lo habitaban, por eso en el documento se deja constancia de una “degeneración biológica (de la población indígena campesina) a causa de los déficits nutricionales y el vicio generalizado del alcoholismo”; los “vicios” de la población y la explotación aparentemente insuficiente de la tierra, fueron los pilares discursivos para configurar al campo como un lugar “atrasado”, permitiendo fabricar un lugar de llegada: el desarrollo, la proletarización, la pacificación del campesinado y su blanqueamiento. La problematización elaborada por las distintas instituciones -Junta Nacional de

Planificación y Coordinación Económica, Comisión Ecuatoriana de Alianza para el Progreso, Partido Liberal, Consejo Nacional de Economía, CERES y la Comisión de la Cámara de Diputados, marcaron el ritmo del autodenominado progresismo al que apuntaba el Estado ecuatoriano, el cual no fue más que la consolidación de una política racista sobre la tierra reflejada no sólo en la inserción al mercado, sino además, a través de la desaparición oficial de los actores históricos en las disputas por la tierra, los pueblos y nacionalidades indígenas, quienes no son nombradas ni una sola vez en el documento de la primera reforma agraria de 1964, incluso cuando se reconoce –paradójicamente– la existencia de tierras comunales.

Esta omisión no es casual, pues el desapego del discurso puramente técnico para sostener un paradigma colonial respecto a la distribución de la tierra se reafirma constantemente en el documento, dando cuenta de cómo la modernización del campo a la que apuntaba la institución militar exigía “la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna” (Echeverría, 2018, 20). Se plantea entonces saltar sobre las identidades y cosmovisiones indígenas-campesinas para dar paso a una nueva categoría identitaria blanqueada, atada al campo pero sin pertenencia étnica, sobre el cual ejercer control, usando argumentos aparentemente biologicistas: “Respecto a las condiciones en las que se efectuarán las adjudicaciones, por *razones psicológicas* y financieras, se ha considerado *inconveniente la entrega gratuita* de tierras, pero se contemplan diversas facilidades en la modalidad de pago, que permitan su adquisición por *auténticos campesinos*” (EC Junta Militar de Gobierno 1964, 5; énfasis añadido). Esta apelación a la psicología que aparentemente se afectará por una entrega “gratuita” es en realidad un prejuicio racial que se deposita por parte del poder militar sobre las poblaciones indígenas campesinas que históricamente estuvieron obligadas a trabajo esclavo en las haciendas; en la misma norma incluso se señala que son éstas las poblaciones en las que se extiende “el vicio generalizado del alcoholismo” (EC Junta Militar de Gobierno 1964, 3) obviando la relación sistémica entre ésta enfermedad de salud pública y el sistema de producción colonial.

De esta manera, aparece el “auténtico campesino”, quien al adquirir una deuda con el Estado y atarse a una modalidad de trabajo y producción en el campo se despojaría de todo vicio y demostraría “una funcionalidad ética o civilizatoria [...] respecto de la riqueza como un proceso de acumulación de capital” (Echeverría, 2018, 20), en este caso, del capital agrario. Al tiempo que se intenta operar este blanqueamiento, la matriz binaria colonial patriarcal se activa en la norma al señalar que “en consecuencia del vínculo de

trabajo entre el sujeto y el objeto hombre y tierra depende la posibilidad de adquirir el dominio de la tierra y su garantía por parte del Estado” (EC Junta Militar de Gobierno 1964, 4; énfasis añadido). Así se elabora una cosificación de la tierra, reduciendo su concepto a fin de que “el auténtico campesino” pueda servirse del objeto-tierra. A la par, se renombra a los ecosistemas y a las zonas de vida como “recursos territoriales básicos” por el gobierno militarista.

Así, a partir de la aplicación de la reforma agraria el campesinado se transforma en sujeto único masculino, homogenizado y asalariado, carente de una comunidad o círculo familiar, cuya adscripción a la tierra está mediada por el trabajo para el empresario agrícola y tutelada por el Estado, quien releva el papel de acreedor al terrateniente. La relación de poder y dependencia respecto a la tierra, también quedaba borrada en el marco de unas supuestas relaciones de horizontalidad y participación en la producción de alimentos, en palabras de la Junta Militar de Gobierno “con ello se persigue convertir a la agricultura en el negocio de campesinos y empresarios agrícolas, procurando que la tierra se constituya en un verdadero factor de producción y no en una mera forma especulativa de renta” (EC Junta Militar de Gobierno 1964, 3). Entonces, lejos de plantear una reflexión nacional sobre las condiciones bajo las cuales se da la acumulación del capital, ésta se normaliza, actualizando así tanto las relaciones de explotación como las jerarquías raciales, blanqueando estas últimas bajo la figura de liberación pero en términos capitalistas, proponiendo la disolución de las relaciones laborales/esclavistas en nombre de una modernización que venía operando a escala global.

Sin embargo, los presupuestos de la transformación capitalista agraria formulada por la Junta Militar de Gobierno no se completaron a cabalidad. La población indígena – campesina tenía un recorrido propio en la disputa al modelo económico colonial, a sus dinámicas esclavistas y prácticas genocidas de exterminio presentes desde el inicio de la época colonial y trascendidas a la época republicana. Para cuando la reforma agraria se emitió, existían varias organizaciones políticas como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en la sierra central, la Unión de Campesinos del Azuay (UNASAY), la Unión Provincial de Cooperativas Agrícolas de Producción y Comercio Del Cañar (UPCCC) en la sierra sur. Asimismo, levantamientos como el liderado por Ambrosio Lasso en la hacienda de Pul por la redistribución de la tierra o la demanda por el acceso a la educación intercultural bilingüe encabezada por Mama Dolores Cacuango Quilo daban cuenta de la agenda ideológica-política del movimiento indígena donde la tierra era problematizada

no sólo en términos de uso o comercio, como se puede leer en el documento elaborado por ECUARUNARI para el “ENCUENTRO QUIPUCAMAYUC” de 1981 en Quito:

Antes de la Conquista Española, las comunidades indígenas eran poseedoras de la tierra, base para el desarrollo de su cultura y el desarrollo de su nacionalidad. Todos los miembros de la comunidad tenían derecho a la tierra, a la alimentación y demás bienes necesarios para su subsistencia.

Esta situación cambió radicalmente con la conquista española. Se implantó un régimen de servidumbre, despojando a las comunidades de sus tierras y sometiendo por medio de la Encomiendas y las Mitas a una brutal explotación que, en algunos casos, llegó hasta el exterminio y despoblación de vastas zonas indígenas. Posteriormente, los indígenas fuimos sometidos al Concertaje, como nueva forma de dominarnos, atándonos definitivamente al latifundio, a la voluntad de curas y terratenientes, voraces de riqueza y poder, para lo cual no sólo quitaron al indígena sus tierras sino que se nos sometió a un dominio ideológico-cultural que violentó nuestra lengua, costumbres, religión. (Cabascango Chicaiza 2013, 181)

Es decir, el concepto de la tierra no se contenía en el espacio de producción, sino de reproducción de la vida de los pueblos y nacionalidades. Cuando la Junta Militar de Gobierno problematiza el campo tiene una intención deliberada por eliminar el conjunto de relaciones sociales y comunitarias, las cosmovisiones que abrazan las relaciones no antropocéntricas, así como toda resistencia posible a esa asimilación y exterminio. El avance del capital sobre el campo, la intención de modernizar intentó imponer sobre el orden político, social, afectivo de las comunidades rurales una interpretación arbitraria que sin duda rompe los esquemas político-epistémicos campesinos, cuestión que según el Estado ecuatoriano, iba a resolverse con la disolución del universo campesino indígena en la identidad nacional. Por eso, caracterizan las áreas a intervenir como “las regiones aisladas de la economía monetaria y aquellas en las que menos se siente y vive la nacionalidad” (EC Junta Militar de Gobierno 1964, 3). Aunque la intervención del campo se justificó con un lenguaje mayoritariamente económico, la institución militar – estatal veía explícitamente cómo su discurso planteaba de entrada disputas con los pueblos campesinos e indígenas, fundamentalmente en temas identitarios, de ahí el énfasis en el sujeto masculino asalariado.

Las agencias y el Estado ecuatoriano no ignoraron los significados de la tierra que desafiaban el “espíritu del capitalismo” como lo señalaría Bolívar Echeverría (2018, 20) citando a Weber, sino que conociéndolas decidieron crear institucionalidad para contener el descontento de las organizaciones campesinas e indígenas. Las estrategias políticas de los pueblos para sostener un sentido de la tierra diferente al mercado, adquirieron diversas dimensiones y se modificaron a medida que la reforma agraria se perfeccionó en su

misión de extraer riqueza del campo. Desde la construcción de las escuelas radiofónicas, la consolidación de equipos de fútbol en las comunidades, hasta las alianzas con sectores eclesiales de izquierdas alineados a la teología de la liberación, sindicatos y sectores de izquierda organizados.

Una de estas estrategias fue elaborada por las mujeres campesinas del sur del Ecuador, puntualmente de la provincia del Azuay, a través de la migración interna. Las mujeres campesinas forman un cuerpo social atravesado por una experiencia histórica particular, misma que caracterizaré a continuación para comprender cómo ellas activaron la migración en tanto su *derecho de fuga*, categoría que según Sandro Mezzadra (2005, 45), pone en el centro del análisis los procesos de subjetivación migrantes para dimensionar y valorizar el impacto que tiene su agencia dentro de los marcos políticos de “la ciudadanía”. Es decir, siguiendo el derecho de fuga, profundizaré en las prácticas disruptivas de las mujeres campesinas migrantes, ya que a través de ellas, se devela la contradicción existente entre su propia agencia y las actitudes esperadas por parte del poder ejecutivo-militar que redactó los objetivos de la reforma agraria ecuatoriana según las necesidades de los planes económicos denominados “de ajuste” que inician en 1961 cuando Ecuador suscribe la primera carta de intención con el Fondo Monetario Internacional y recibe el primer crédito emergente.

Cabe destacar que, a nivel latinoamericano, desde 1960, los teóricos de la dependencia habían explicitado las relaciones de opresión y la “sistemática división racial del trabajo” (Quijano 2014, 781) existente, la cual justificaba la estratificación social y la aplicación de mecanismos de servidumbre alrededor de la tierra y el trabajo campesino en la región. De esta manera, se explicó cómo “el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada” (Quijano 2014, 782). La articulación de un sistema racial funcional con una economía orientada a la acumulación reveló el funcionamiento de un capitalismo colonial que subsumía a las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

Aunque esta perspectiva es clave para entender cómo la mercantilización de la tierra estaba conectada con formas particulares de explotación, queda incompleta, pues la división racial estaba íntimamente ligada a la división sexual del trabajo campesino. Esta división, aunque invisible dentro de los análisis, está contenida en la literatura de vanguardia indigenista y de realidad social producida en el país, así como en documentos políticos y administrativos de diversa índole elaborados en el marco de debates históricos alrededor de la liberación de la tierra. Este material revela cómo la construcción de los

cuerpos de las mujeres campesinas e indígenas está históricamente marcada por un cruce entre el género, la racialidad y la inscripción espacial de sus cuerpos en geografías atravesadas por dinámicas coloniales.

Uno de los primeros textos que circula es el de José Joaquín de Olmedo, quien asiste en 1812 a las Cortes de Cádiz como diputado por la provincia de Guayaquil para proclamar su “Discurso sobre las Mitas de América”. En él, Olmedo describe cómo las leyes mitales (vigentes en la época independentista del país) eran “inútiles” para “fomentar, aumentar o siquiera conservar la población de las Américas”, toda vez que “los indios empezaron a aborrecer el matrimonio, porque los desgraciados no quieren engendrar desgraciados; aborrecieron a sus hijos, se holgaban de no tenerlos; y las madres generalmente usaban mil malas artes para abortar [...]” (Olmedo 1978, 33).²

Las “malas artes” que describe Olmedo, están ligadas directamente a las disputas por la tierra, siendo éste un concepto que se arrastra desde el medioevo hasta la modernidad para controlar la producción y reproducción de las mujeres y sus comunidades (Brain, 2021, 8). Aunque Olmedo percibe claramente las condiciones de explotación agrarias, desconoce que, con la interrupción del embarazo, se dificultaba de manera deliberada la reproducción de la fuerza de trabajo de las haciendas (herencia colonial de la república). El aborto, en este contexto, era la forma más explícita que tenían para oponerse a la perpetuación de la mita, el huasipungo, y todos aquellos espacios en los cuales los cuerpos eran degradados en su condición humana a través de sanguinarios dispositivos de control. Es decir, a través de las “malas artes” las mujeres campesinas lograban reclamar la reproducción y producción de sus comunidades, lo cual, ante los ojos modernizadores, estaba poniendo en peligro el control sobre las mismas.

Esa degradación de los cuerpos, al mismo tiempo, se traducían en el desprecio deliberado por los conocimientos médicos con los cuales trabajaban las mujeres para ejecutar los abortos. Aunque Olmedo habla sobre la abolición de la mita, paradójicamente da continuidad a la tradición europea, donde dichos conocimientos sobre el propio cuerpo eran reducidos y estigmatizados como “malas artes”.

En este ámbito, Silvia Federici (2016, 91) documenta cómo el acaparamiento de las tierras tuvo por efecto la conversión de las mujeres a enemigo público al definir las

² Este discurso fue pronunciado, como se indica, en las Cortes de Cádiz en 1812. La reproducción del discurso en formato impreso se hace por orden de Vicente Rocafuerte en el mismo año en la ciudad de Londres. En 1978 es la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil quien replica dicho insumo con su portada original.

como “brujas”, criminalizando tanto el cuerpo como los saberes comunitarios ligados al mismo. Si Olmedo perpetuaba este estigma y había detectado la existencia de estas prácticas al interior de las estructuras coloniales, cabe mirar cómo éstas eran controladas pues, siguiendo nuevamente a Federici (2016, 91), el agenciamiento de las mujeres campesinas –enmarcado en el desarrollo de un horizonte emancipatorio de los pueblos indígenas– era una amenaza para el desarrollo de un sistema capitalista logrado a través del *disciplinamiento* del cuerpo.

Una pista del *modus operandi* particular de aquel disciplinamiento surge en un documento de la época republicana. En “El Concertaje de Indios”, texto de 1895 escrito por Abelardo Moncayo, integrante del movimiento liberal alfarista, se encuentra la siguiente descripción sobre la conformación de la familia campesina indígena.

Una pedrezuela ó una boñiga tirada a una longa por un longo que tras una cerca se escondió al momento; una súbita zancadilla que excita estrepitosas e impagables carcajadas entre los demás longos al ver coloradita y risueña á la longa en ella caída, motivos son también á veces para que el alcalde de ante el cura con una pareja: libre dejan al cari, por supuesto, para que bregue por los respectivos derechos; y depositada queda la huarmi en la casa parroquial obligada a todo servicio. (Moncayo 1978, 99)

Aquí Moncayo describe la arbitrariedad de las relaciones de poder que median la vida comunal. La zancadilla como expresión lúdica es transformada inmediatamente por los representantes del poder administrativo y religioso en una razón “válida” para reforzar las relaciones de poder entre géneros. Así, el tránsito en lo público-comunitario implicó para las mujeres campesinas el riesgo no únicamente de que ser “exigidas” como esposas, sino además, ser retenidas contra su consentimiento como una garantía de pago. Continúa Moncayo:

Para el amo o el mayordomo, vehementes indicios de malicia son desde luego, un mazorcazo del longo ó la longa; una papa guanlla (escogida) metida á la derobée en el seno de ésta; la mera vecindad ó el pastoreo en común del ganado, etc. [¿]Pero para qué motivos ni indicios? Derechos matrimoniales ha menester el cura, y hembras y longos, para servicios que nunca ha de pagar el propietario: adelante pues, al altar. (Moncayo 1978, 99)

Para quienes administraban el territorio, hombres y mujeres indígenas eran claramente leídos como depositarios de sospecha, con esto constituían una política sobre el cuerpo que obligaba al matrimonio, a la reproducción y al endeudamiento a fin de garantizar la perpetuación de las condiciones dominantes; no era la transformación del cuerpo indígena en proletariado, sino en la servidumbre para el capital colonial, a través

de una actualización del *cuerpo sin alma*, de la animalización de poblaciones enteras. Esa política priorizaba el cuerpo de las mujeres poniéndolo en el centro de la vigilancia a través del escudriñamiento de sus gestos más íntimos. Sin embargo, el desarrollo y la conservación de prácticas como la “wanlla”, que *implica identificar y guardar las semillas más viables y vigorosas de una cosecha*,³ lejos de un “acto de malicia”, advierte sobre la conciencia y relación de las mujeres campesinas con la gestión de la siembra y la alimentación comunitaria. Si la iglesia judeocristiana, con su tradición del cuerpo como depositario del pecado original, suplantó el significado de estas acciones y generó lecturas sobre tensiones sexuales entre hombres y mujeres por su proximidad, deja claro que su rol no era celebrar los matrimonios, sino ante todo, cerrar un contrato sexual según el cual las mujeres indígenas campesinas quedaban subyugadas a la voluntad de los varones: marido, párroco, hacendado o cualquier otro. El matrimonio eclesial se convierte en una tecnología de dominio, en un dispositivo de terror.

Cabe una precisión fundamental: los conceptos de infancia o juventud no se encuentran delimitados cuando hablamos del campesinado en general. Es decir, cuando existen referencias en los documentos a hombres o mujeres, no existe un dato claro sobre su edad. La siguiente nota de Moncayo es valiosa para dimensionar cómo la racialización de las mujeres indígenas se cruzaba con aspectos de la construcción del género:

Ni quince años contará el indio y ni trece la india, cuando en un abrir y cerrar de ojos y con más frecuencia sin haberlo siquiera soñado, se ven de repente palabreados, desposados y sacramentados; pero en todo caso pagando primero derechos al cura y al alcalde, por cada uno de estos actos. Suspensa y muda queda largo espacio la pareja, el día del matrimonio, al mirarse el uno junto a la otra, sin saber cómo ni por qué. Obrar después la naturaleza y el hábito; y continúa la eterna, la insípida, la mecánica reproducción de los míseros. ¡Tan feliz por eso el hogar del indio! (Moncayo 1978, 99)

Es decir, el régimen patriarcal al que se enfrentaban las niñas definía su “madurez” en función de su capacidad reproductiva. El contrato sexual en el marco del cuerpo social campesino estaba cruzado por la racialidad de sus víctimas y sobrevivientes directas. Entonces, este contrato tenía de por medio la imposición de maternidades riesgosas, relaciones sexuales “mecánicas”, es decir, no consentidas, normalizadas como parte de “la naturaleza y el hábito” y dulcificadas por las visiones marianas de dicha maternidad

³ Esta referencia sobre la wanlla me fue proporcionada por la Mgt. Carmelina Morán Salazar, compañera kichwa de la comunidad de Piava Chupa en Imbabura. Gracias a su precisión, pude elaborar una contextualización adecuada sobre la wanlla que describe Moncayo, pues ésta adquiere un significado para el pueblo kichwa cañari, de donde beben mis raíces y según el cual, la wanlla refiere a las raciones de comida que las personas guardan luego de las jornadas de trabajo o fiesta.

“tan feliz por eso el hogar del indio”. Sin embargo, antes de la constitución misma del matrimonio, las niñas eran sometidas a violencias físicas y humillaciones sexuales. Rescato a continuación la siguiente cita del mismo Moncayo:

[E]l depósito de las novias, por algunas semanas, bajo el techo del venerable Párroco. Qué semillero de repugnantes escándalos ha sido esa infame costumbre inmemorial! Pero figuraos! Lo inerme y la sencillez misma de la víctima, su incondicional sumisión, su acatamiento á su arrastrador depositario, la vida que éstos llevan, la ocasión tan inmediata y á la mano, *el celibato mismo, antes que freno, terrible acicate para el animal indómito*; de todo ello reunido, cuál el naturalísimo efecto? Allá la Santa iglesia con sus disposiciones prohibitivas; pero pasma que la autoridad civil, que el Estado tolere lo que la naturaleza no tolera. ¿O efectivamente del párroco toda clase de primicias? (Moncayo 1978, 100; el énfasis me pertenece).

La violación y el acceso al cuerpo como parte de una dinámica social estaba presente de dos maneras. Por un lado, para ratificar el puesto del patriarca mayor en la comunidad, que en este caso es el representante de la iglesia; y, por otro, para enseñar cuál era el “rol” de las mujeres campesinas. Así, los perpetradores de la violencia garantizaban tanto su estatus de dominadores como la continuidad de su poder colonizador, incluso avanzada la consolidación de la república y, al mismo tiempo, se aseguraban de controlar a la población y la tierra, apropiándose de la reproducción de las mujeres.

Sin embargo, esta lectura no está presente en el texto de Moncayo, quien, si bien sostiene un tono de denuncia, construye la violación como un problema moral de individuos que pertenecen y afectan a una institución (la iglesia), más no como una práctica institucionalizada contra las mujeres campesinas e indígenas. El no dimensionar a los victimarios como parte ejecutora del contrato sexual colonial, revela además, los vacíos de la corriente liberal anticlerical al plantear la violencia sexual como el destino ineludible tanto para el perpetrador “*animal indómito*” aparentemente afectado por sus votos célibes, como de la víctima cuyo rasgo es el de la “incondicional sumisión”.

La voz de Moncayo ignora que la sumisión descrita es un efecto artificial del poder de la iglesia, pues al extraer a las niñas de sus comunidades y capturarlas para usufructuar su trabajo en un ambiente totalmente controlado por los párrocos, la violación sexual cumplía una función adicional: eliminar la potencia vital femenina. Es decir, la sumisión como tal no es una característica subjetiva previa, sino el resultado de una configuración del género de las mujeres indígenas y campesinas. Hago énfasis en su artificio pues, aunque existe una institucionalidad abocada a producir condiciones de

silenciamiento de las mujeres, los sectores indígenas y campesinos se mantuvieron trabajando un proceso de autonomía y liberación, expresándose éste a través de diferentes prácticas cotidianas y públicas.

Sin embargo, el producir subjetividades campesinas sumisas fue parte de una visible negociación entre el Estado ecuatoriano y la iglesia católica, útil para desmoralizar al campesinado y lo suficientemente poderoso como para convertirse en un contrato social aparentemente legítimo a través de la “Constitución del Estado del Ecuador” que, desde 1830, otorgaba el reconocimiento de la ciudadanía en función de algunos factores como la edad, la propiedad de bienes, la profesión y la alfabetización. Para reforzar la exclusión de las poblaciones indígenas y campesinas, se estableció en la carta magna del naciente Estado el Art. 68: “Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable”. Aunque luego se dispensaría de éste artículo, las relaciones de poder se encontraban lo suficientemente sólidas para continuar replicándose y actualizándose de forma deliberada.

Este proceso revela cómo “la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género” (Lugones 2008, 73-101). Esta dinámica nos ayuda a comprender tanto la participación del Estado como la exclusión triple que ubica a las mujeres campesinas e indígenas ya no como ciudadanas de segunda categoría, sino como extrañas a la ciudadanía directamente. Y si bien el control de su sexualidad – que implica paralelamente un control sobre la comunidad, sobre su trabajo, sobre su espacio – se activa por parte de los patriarcas externos, efectivamente se replica luego al interior de la comunidad.

En este sentido, el “acatamiento á su arrastrador depositario” que describe Moncayo, debe tomarse con pinzas. Si hablamos de un ambiente coercitivo, donde la tortura era el mecanismo para asegurar la fuerza de trabajo ¿por qué los hombres indígenas campesinos colaboraban con los patriarcas eclesiales para facilitar el control de la sexualidad de las mujeres? Lorena Cabnal (2019, 113-27) describe esta cooperación como el *entronque patriarcal*, dentro del cual habría un lenguaje común entre los campesinos y los patriarcas del Estado y del clero para obtener un beneficio. Cabe preguntarse si las condiciones de explotación coloniales y la estratificación racial posibilitaban efectivamente ese elemento común que era la degradación del cuerpo de las mujeres. O si la imposición del sistema de género occidental que produjo la distinción

entre hombres y mujeres campesinas e indígenas estableció y enseñó reglas de dominio y sumisión. Si bien esto es parte de un debate más amplio y estas dos variables no son excluyentes entre sí, cabe mencionar que al interior de las luchas por la tierra existía una legítima preocupación por los hijos e hijas, por el respeto a la cosmovisión y la soberanía del territorio. Es decir, en las demandas por la liberación indígena, el sistema de género occidental no se ubicaba como patrimonio social a salvaguardar; la absorción de este sistema de valores y el posterior conservadurismo de las comunidades puede estar ligado a la intensidad con la cual se trabajó la colonización de las sociedades, colonización en la cual está tejida –como se ha desarrollado– la devaluación de las mujeres campesinas. De esta manera, es fundamental cuestionar cómo una producción de subjetividades femeninas campesinas aparentemente sumisas fue funcional a los proyectos económicos del capital más que a los proyectos políticos de liberación.

Esta producción de subjetividades e intersubjetividades se enmarcó al mismo tiempo, en la consolidación del Estado, en su modernización, en la inserción del Ecuador en los mercados globales y la consolidación de los mercados internos. Federici (2016, 289) señalaría cómo este proceso sería posible a través de estrategias de cercamiento con diferentes alcances: “también en el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí [...] fue una estrategia de cercamiento que, según el contexto, podía consistir en cercamientos de tierra, de cuerpos o relaciones sociales”. En el marco de la reestructuración de la tierra en Ecuador, el cercamiento había empezado a ejecutarse en épocas coloniales, traspasando a la época republicana, esto facilitó la inserción del campo a los modos de producción del capitalismo moderno.

Uno de los periodos políticos en donde este cercamiento se elabora con una evidente agresividad es el periodo garciano debido a la constitución de marcos normativos para la regularización y control de lo social, la priorización de una moral judeocristiana como política de Estado y la disposición de institucionalidad abocada a perseguir, controlar y castigar a la población campesina e indígena excusándose en sus aparentes “delitos”, como el “alcoholismo” y el “ocio” (delitos que se imputaban incluso de manera verbal y se sancionaban con procedimientos viciados o directamente sin procedimientos). Estas medidas en parte evitaron que los pueblos indígenas puedan huir de las imposiciones de trabajo coloniales en propiedades controladas por hacendados o párrocos. A decir de Ana María Goetschel (2019, 37) “Hubo quienes se pusieron a

disposición como voluntarios para vigilar y controlar las disposiciones del Gobierno. Eran quienes aspiraban a ser parte del poder del Estado, cumplían funciones como celadores, tenientes políticos, maestros de escuela, curas parroquiales, y controlaban los estándares de moral, religiosidad y civilización de la población”. Es decir, frente a esta persecución, el espíritu de cuerpo blanco-mestizo normalizó la cacería de los cuerpos indígenas esclavizados en las haciendas.

En el marco de este cercamiento, la persecución a las mujeres campesinas e indígenas se revela necesaria para llevar a cabo la extinción del universo material, las relaciones sociales comunitarias y la relación particular respecto a la tierra. El que haya existido todo un entramado social dedicado a vigilar al campesinado para reclamar puestos de poder habla de la extensión de los patriarcas eclesiales y estatales en los civiles, y de la legitimidad que forjaron para hacer efectiva esta estrategia; la cooperación, además, se explicó por temas económicos y políticos, pues para el régimen, el alcohol era causante de los levantamientos indígenas: “La embriaguez aparece unida a los delitos más graves, como en el caso del levantamiento de los indígenas yaruquíes, que, se dice, fue producido por la embriaguez y la venganza y manchado con varios actos de salvaje ferocidad” (Goetschel 2019, 35).

De esta manera, las élites coloniales a través de sus instituciones, criminalizaron a los territorios y comunidades campesinas e indígenas. Esta conversión, a su vez, fue funcional para el proceso de acumulación, toda vez que se reforzó la existencia de una unión aparentemente tácita entre las mujeres campesinas, el trabajo de cuidados y su adscripción fija al interior de una geografía. Esta herencia se mantuvo en los proyectos políticos subsiguientes al garcianismo. Al respecto, Mercedes Prieto (2004, 53) señala que:

si bien la institución del concertaje había empezado a cambiar, sus principales distintivos seguían vigentes, incluidos la prisión por deudas, la incapacidad de los jornaleros de poner fin a los contratos, una tasa salarial diferenciada para la Costa y la Sierra y el reconocimiento cómplice de que el concertaje comprometía al conjunto indiferenciado del trabajo y esfuerzo familiar [...]

Es decir, el “reconocimiento” del salario para el trabajo campesino que trajo la oleada liberal no implicó un cambio en las relaciones coloniales respecto a la tierra y a las comunidades, sino más bien actualizó los dispositivos de explotación para hacerlos más efectivos. De esta manera, el salario mercantilizó las relaciones sociales, subsumiendo el trabajo de las mujeres, infancias y familia ampliada al de los varones,

dándole continuidad a una matriz de dominación. A la par, en lo que el poder colonial patriarcal insiste es en el flagelamiento del cuerpo a través del castigo. No deja de llamar la atención cómo ese castigo, a su vez, se derivó de las prácticas aprendidas en los juicios de brujas europeas:

Haciendas hay donde es uso corriente introducir por la fuerza en la boca de las indias brebajes inmundísimos, indescriptibles; o quemarles lentamente las plantas de los pies, teniéndoles colgadas largas horas en espantable tormento... *¡hasta que declaren en dónde se hallan o por dónde han fugado sus hijos ó sus maridos!* Pues se asombran esos sobrevivientes del Santo Oficio de que haya gañanes prontos a aprovecharse de alguna coyuntura para ponerse en cobro; se maravillan, decimos, de que haya conciertos que den alguna vez oído al grito de la propia conservación. (Moncayo 1978, 127)

Este escenario de violencia, donde la fuga de la hacienda implicaba pérdida de mano de obra, las mujeres campesinas fueron convertidas en rehenes de las élites coloniales, quienes inscribieron así sus cuerpos y comunidades en la historia global de los femicidios masivos ejecutados bajo la figura de la “cacería de brujas”. Mientras en Europa esta tortura sistemática se aplicó entre los siglos XV y XVIII⁴, en Ecuador estaban plenamente vigentes este tipo de prácticas a inicios del siglo XX, tal como se revela en el texto de Moncayo.

Una diferencia importante en esta continuidad de exterminio es que mientras el castigo de las brujas europeas era observado por el ojo público, en el caso de las mujeres campesinas e indígenas, el flagelamiento del cuerpo era perpetrado en los dominios privados de las haciendas sin que fuera necesaria la presencia de un administrador del Estado ni de la iglesia de por medio. Es decir, la infraestructura para la explotación colonial estuvo sostenida en sus pilares con el flagelamiento de las mujeres y niñas. Así, la división sexual del trabajo dio como resultado el contar con espacios divididos en función del género para producir riqueza y sostener un status social a partir del cercenamiento del cuerpo femenino. El sacarlas tanto de su espacio comunitario como de los espacios sociales y visibles de la hacienda (relegarlas, por ejemplo, a las cocinas) fue parte de una estrategia para el control tanto de sus pares varones como de la fuerza de trabajo; el castigo asignado a las mujeres, la fijación del poder hacendatario en ciertas partes del cuerpo de las mujeres –como se ha visto en los escritos de Moncayo y Olmedo– revela el lugar central que ellas ocupaban en las terrores de los dominantes, pues lejos de

⁴ En 1478 se publica el “Malleus Maleficarum” o “Martillo de las Brujas”, documento a través del cual se legitimaban los procesos contra niñas y mujeres acusadas de brujería y se instaura la “bruja en el imaginario social. Para el S XVIII, aún existían juicios por brujería en Europa y Estados Unidos.

ser accesorias, eran parte central en la garantía del trabajo reproductivo. Esa devaluación, por tanto, adquiere dimensiones más profundas en el cuerpo social, convirtiéndose en una marca similar a los espacios donde se producen: oculta, pero no por ello, inexistente.



Figura 1. “Campesinos músicos con chicas”. Fechada con ca. 1945-1955
Fuente: Fondo Fotográfico: Museo Pumapungo. Ministerio de Cultura y Patrimonio.

Al respecto, recupero dos voces. Por un lado, la de César Dávila Andrade quien, en 1958, escribe su poema “Boletín y elegía de las mitas”. Basado en relatos testimoniales y documentos oficiales de corregidores y eclesiásticos este documento de cultura -en su sentido benjaminiano- proporciona imágenes que contribuyen a hacer el nexo cuerpo-espacio evidente y a tener unas imágenes sensibles sobre las condiciones vitales⁵ y afectos que cruzaban a la población indígena campesina. Cabe mencionar que, metodológicamente, realicé un barrido por la página web del Fondo Nacional de Fotografía del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, en busca de imágenes similares, sin embargo en la misma época en que se produce este poema las únicas formas en las que “aparecen” las poblaciones campesinas de la sierra ecuatoriana son o bien inscritas la fotografía de “paisaje” o como entretenimiento. Las fotografías de este último tipo reflejan las tensiones identitarias vigentes y explican la problemática en la representación, puesto que si bien en la imagen existen músicos kichwa-saraguros, tanto al centro como en los espacios superiores de la fotografía se encuentran personas blanco-mestizas; en la

⁵ Hablo de condiciones vitales porque requiero traspasar el debate de lo “socioeconómico”, pues las potencias campesinas se componen por una cosmovisión particular para sostener y explicar la vida. Lo socioeconómico al ser puramente descriptivo de unas condiciones materiales, abandona las dimensiones espirituales contra las cuales también se sostienen las estrategias coloniales.

primera fotografía aparece el ex Presidente Galo Plaza y en la otra, un grupo de mujeres urbanas que posan sonrientes usando la indumentaria femenina del pueblo indígena Saraguro. Este blanqueamiento del cuerpo indígena, así como de las mujeres campesinas, lejos de ser casual, habla del ocultamiento de las violencias gracias a los discursos de integración nacionales (que como se ha visto, estaban presentes también en la posterior elaboración de la reforma agraria). Es ante la complejidad de encontrar representaciones que no ejecuten un blanqueamiento sobre lo campesino e indígena que recurro a las imágenes producidas por Dávila Andrade, pues a través de ellas quedan explícitas desde un lugar sensible, las relaciones de dominio coloniales y patriarcales sobre las cuales se asienta la producción de capitales en las haciendas:

Entre lavadoras de platos, barrenderas, hierbateras,
a una, llamada Dulita, cayósele una escudilla de barro,
y cayósele, ay, a cien pedazos.
Y vino el mestizo Juan Ruiz, de tanto odio para nosotros
por retorcido de sangre.

A la cocina llevóle pateándole nalgas, y ella, sin llorar,
ni una lágrima. Pero dijo una palabra suya y nuestra: Caraju.
Y él, muy cobarde, puso en fogón una cáscara de huevo
que casi se hace blanca brasa y que apretó contra los labios.
Se abrieron en fruta de sangre: amaneció con maleza.
No comió cinco días, y yo, y Joaquín Toapanta de Tumbabiro,
muerta le hallamos en la acequia de los excrementos. (Dávila Andrade 2017, párr. 3)

En su texto, Dávila recoge oficios asociados al cuidado y la salud: lavadoras de platos, barrenderas, hierbateras. Los oficios a los que mujeres y niñas campesinas indígenas fueron obligadas no se reducían únicamente a los considerados posibles en la asignación del género, pues cada actividad requería de una serie de insumos en mitad de condiciones de trabajo precarias. Por ejemplo, las lavadoras de platos requerían acarrear agua desde las fuentes cercanas, así como las hierbateras que para recolectar plantas activaban su sabiduría en la identificación, selección y preparación de las mismas. En la misma línea, el castigo que opera en las cocinas (no en vano Dulita es llevada a una cocina), es el más privado y por tanto aquel en el que se exagera la violencia, una de corte ejemplarizante, las “cáscaras de huevo” bien podrían ser cualquier insumo existente, como por ejemplo las mismas ollas hirvientes u otros elementos de cocina que se transforman por la acción dominante en objeto para el castigo. La pedagogía del terror ejercida por la figura de un aparente mayordomo mestizo (las observaciones de Dávila van más allá de lo estético) reflejan su cercanía con esta otredad indígena. El

aniquilamiento le sirve para ratificarse como el relevo del patrón blanco en el orden social de la hacienda.

El texto, al tiempo que deja de ser funcional al discurso de integración en la representación nacional, refleja un continuum en la degradación de los cuerpos de las mujeres al interior de los espacios hacendatarios, una degradación que se ejecuta con saña, en la que participa el personaje mestizo, masculino no (únicamente) por su género sino por el ejercicio de poder patriarcal. Esta imagen de las mujeres indígenas campesinas es potente para comprender cómo existe una lógica sobre el cuerpo al que se extrae su trabajo, potencia y paradójicamente, la corporalidad misma; el asesinato de Dulita –desde la contemporaneidad podríamos catalogarlo como femicidio– llega en el lenguaje de Dávila para ratificar las intenciones colonialistas del aniquilamiento absoluto, eliminando toda posibilidad del cuerpo social a ser nombrado, velado, reclamado, reconocido o respetado; opera entonces una exclusión total de la ciudadanía hacia las mujeres indígenas campesinas.

Deja entonces de ser casual que, para ser representadas más allá de una inscripción casi objetual e inanimada en el campo o como una suerte de curiosidad antropológica, la existencia de las mujeres indígenas campesinas deba anularse. Esta anulación trasciende incluso a los archivos de la memoria nacional, donde las mujeres existentes dentro de las imágenes buscadas bajo la etiqueta de “campesinos” en un corte histórico entre 1940 y 1980 en el Fondo Nacional de Fotografía son -paradójicamente- blancas y urbanas. Sombreros, wallkas, tupus, anacos y fachalinas (en la fotografía no se divisa la presencia de fajas, aunque probablemente estén siendo usadas) pasan a ser insumos de folklor y no de cosmovisión, tal como señala la docente y pedagoga kichwa-saraguro, Sisa Pacari Bacacela (2022, párr. 13): “Cada comunidad y pueblo ha desarrollado y ha definido una vasta riqueza de conocimientos, saberes y prácticas sobre la relación con la naturaleza, el manejo equilibrado del ecosistema, las técnicas de producción eficaces, las formas de la relación socio-afectivas y su propia espiritualidad y enlace espiritual a través de las prendas”; el uso de las mismas por parte de las mujeres blanco-mestizas de las fotografías patrimoniales desplaza este lugar simbólico de las prendas, borrando la codificación y los símbolos contenidas en ellas, blanqueando no sólo la indumentaria sino también ratificando la jerarquía en el sistema de género ordenado por la colonialidad del poder. Este uso, aunque parezca “inocente”, ratifica la exclusión de las mujeres indígenas de los sistemas de representación como sujetas, imponiendo el blanqueamiento de su cuerpo como mandato para el acceso al reconocimiento.

La contraposición de las representaciones producidas en el mismo espacio temporal deja entrever la barbarie, pues mientras Dulita yace en mitad de desechos, su indumentaria –o la que debería pertenecerle en tanto ella pertenece a la nacionalidad kichwa– es utilizada como disfraz. Los ejercicios de blanqueamiento de las mujeres campesinas se consolidan así bajo la condición de la desaparición real y simbólica de su cuerpo social, desplazándolas de sus territorios y comunidades. En la modernización del campo, juega un papel crucial eliminar la posibilidad de agenciamiento a través del control total no sólo de las condiciones de vida, sino también de las condiciones de muerte, trascendencia y memoria. La colonialidad del poder ejercida tanto por los grupos económicos blanco-mestizos como por aquellos delegados para detentar ese poder al interior de las haciendas y por el Estado colonialista que fundó una ciudadanía racialmente estratificada, funciona porque alimenta a un sistema de género donde existe un cuerpo que queda atrapado al interior de su necro-infraestructura, que queda fuera de lo humano e incluso del orden de lo vivo. No en vano, la Junta Militar de Gobierno, la academia y la cooperación internacional estadounidense escribirán en 1964 que la distribución de la tierra se asignará al hombre campesino, el único al que permiten sobrevivir siempre y cuando su relación con la tierra se reduzca a una relación con el salario agrícola.

Cuando el Estado ecuatoriano se enfocó en lo que paulatinamente llamó “desarrollo agrario”, detectó esta necesidad de modernizar y actualizar la posibilidad de “civilizar” a las comunidades campesinas como parte de su proyecto político y económico. De ahí que existan 3 ediciones de la Reforma Agraria, que dividen a la política agraria en tres periodos:

- 1) 1964-1970, 1º Ley de Reforma Agraria y Colonización
- 2) 1970-1976, 2º Ley de Reforma Agraria y Colonización
- 3) 1976-1979, 3º Ley de Reforma Agraria y Colonización

Al mismo tiempo, se crean como decretos, mandatos e instituciones complementarias que viabilizan la injerencia sobre la tierra. Entre las leyes complementarias se encuentran la Ley de Tierras Baldías y Colonización (1er periodo; 1964), la Ley de Abolición de Trabajo Precario en la Agricultura (1er periodo, 1970); por otro lado, aparecen como instituciones el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria IERAC (vigente hasta 1994) y posteriormente, el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario INDA (vigente hasta 2010, año en que es suprimido a través del Decreto N° 737, transfiriendo sus competencias al Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y

Pesca). Esta breve cronología permite observar cómo persiste el objetivo de incentivar el desarrollo capitalista del campo a través de la reforma y la colonización. Cabe destacar cómo con la emisión de la norma existe una conexión automática con el borramiento automático de pueblos y nacionalidades existentes en territorios que, de cara al proyecto modernizador, fueron denominados “baldíos”. Aunque en el tercer capítulo de esta investigación se profundiza este nexo, es fundamental señalar que este desconocimiento no es casual sino resultado de una exclusión histórica hacia “el otro” dentro de un paradigma colonial del Estado. En este contexto, el campesinado que se mantuvo disputando la tierra, y especialmente en la sierra, se activa en una migración comunitaria interna.

Esta migración, en la que participan activamente las mujeres campesinas, se convierte en una fuga histórica del sistema de haciendas, que propone la expropiación tanto de la fuerza de trabajo, del trabajo reproductivo, como del cuerpo de las mujeres. Una fuga colectiva que detiene, suspende y desafía los imaginarios de la nación promovidos por las élites coloniales según los cuales, el cuerpo de las mujeres campesinas e indígenas es la propiedad tácita de sus patrones y de los hombres. Una migración que convierte a los caminos de la hacienda en caminos de liberación, por los cuales las mujeres jóvenes transitan acompañadas por sus familias y por otras como ellas. Rastrear este tránsito es fundamental en tanto que la movilización por las fronteras implica un reclamo por tierra, por espacio vital, por recuperación misma del cuerpo y por la construcción de proyectos autonómicos en lo comunitario como en lo reproductivo. *Fugar* de las haciendas, del dominio ideológico religioso y político, del orden social configurado para encaminar las mutilaciones hacia la supresión de la vida, significó la construcción de otro universo.

1. “Hacer nacer” a las campesinas migrantes

Si las fotografías de los fondos patrimoniales, los textos históricos escritos para abogar por la liberación del campesinado y el lenguaje poético de Dávila Andrade dan cuenta de una perspectiva externa, es menester completar este ejercicio benjaminiano de *cepillar a contrapelo la historia* de la reforma agraria trayendo la voz de las niñas y mujeres campesinas migrantes. La primera colaboradora de esta investigación es María Rosario Buele, mujer campesina oriunda de Cumbe, provincia del Azuay. Nacida en 1952, María Rosario trabajó para la Hacienda de la familia Paredes, ubicada en Cuenca, desde los seis hasta los 15 años. Después de las revisiones a los diferentes materiales, su

voz pone cuerpo a los relatos ya no como testimonio, sino en tanto fuente misma de una episteme campesina movilizada y activa a pesar de las estrategias de despojo ejecutadas sobre el cuerpo social de las mujeres campesinas e indígenas. Su voz se transforma en un “nosotras”, puesto que al nominarse en primera persona contiene los otros cuerpos de las sujetas históricas borradas por el trabajo esclavo o suplantadas por el imaginario colonial. Más que realizar un contraste o verificación de datos históricos, traer a esta investigación su voz desde el presente sirve para hacer que “la imagen salga a relucir con todos sus detalles” (Benjamin [1942] 2008, 84); en este caso, las imágenes contenidas en los documentos y archivos antes citados, mismos que comparten una característica común: su elaboración desde el “afuera”. Esta externalidad no es sinónimo de ilegitimidad de los materiales, sino más bien, efecto de la misma estructura que excluyendo de la ciudadanía a pueblos y comunidades, dejó por fuera la posibilidad de trabajar una representación propia; este es un intento por hacerlo, toda vez que los detalles dejan de ser accesorios y se revelan como preocupaciones centrales en la producción de las genealogías de la tierra y las mujeres.

Utilizo la noción de cuerpo social debido a que, por un lado, la historización trabajada revela cómo el cuerpo de las mujeres ha sido “apropiado por el Estado (la iglesia) y los hombres, forzado a funcionar como un medio para la reproducción y la acumulación de trabajo” (Federicci 2010, 30), es decir, es un *sujeto histórico* sobre el cual existe una política sexual específica. Y, por otro lado, porque al “buscar comprender las prácticas conceptuales de las instituciones dominantes que organizaban, mantenían y hacían aparecer como natural y deseable la explotación de las mujeres” (Harding 2004, 47), reconozco en ellas un saber presente como sujetas poseedoras desde ese conocimiento encarnado que permitió resistir a su extinción colectiva, franquear a las instituciones coloniales y patriarcales para evitar el poder total y reclamar para sí un proyecto de vida diferente. El uso del concepto del “cuerpo social” de las mujeres campesinas busca cambiar la forma individual en que se puede leer al cuerpo, al tiempo que recuperar -tal como ellas lo proponen- experiencias, nombres, voces, epistemes y cosmovisiones.

Para intentar asir la voz de María Rosario Buele construí una metodología dividida en tres momentos: primero, la elaboración de su biografía migrante y una cartografía de los caminos campesinos transfronterizos. Este ejercicio permitió cruzar el relato nacional que legitimó a la reforma agraria con el conocimiento situado de las *sujetas históricas* que vivieron este proceso de reestructuración económica; es decir, desmenuzar el discurso

nacional militar de modernización del campo desde la experiencia vital de la disputa por la tierra. Al tiempo que se construyó una historia de vida, surgió como centro del relato una agencia migrante, misma que cobra un papel fundamental tanto en la producción de subjetividad como en la lectura de la norma y documentación referida a la estructura agraria. Al interior de la narración, una serie de caminos, nombres, fechas y lugares fueron pistas para construir el segundo y tercer momento del trabajo de campo debido a que la voz de María Rosario Buele produjo una cartografía afectiva migrante en la cual resaltan los caminos y una diáspora comunitaria campesina femenina⁶ de la sierra sur del Ecuador. Es así que, en un segundo momento, elaboré un registro del archivo fotográfico y objetual que ella cuida en Tarqui (Cuenca), a fin de cruzar los datos cartográficos con la materialidad afectiva donde resplandece el recuerdo de sus migraciones, dado que sus herencias objetuales también contienen memoria más allá de los márgenes establecidos por el macrorelato de la reforma agraria. Finalmente, realizamos una visita de campo en la comunidad Santa Marianita de Tunantz, Macas, provincia de Morona Santiago, pues como resultado del primer ejercicio, aparece este lugar como espacio vivo, habitado y significativo para la diáspora de mujeres campesinas migrantes.

Respecto al tercer momento, en éste se explicita el paso transfronterizo de las mujeres campesinas de la sierra sur del Ecuador, pues al narrar el viaje “individual” de María Rosario Buele Culcay surge una constelación de nombres, metáforas y geografías que dan cuenta de una comunidad humana, animal y vegetal en movimiento. Así, el paso por la frontera interna dejó de ser una experiencia individual y puramente humana, para constituirse como una biomigración⁷ comunitaria campesina desde los Andes ecuatorianos hasta la región amazónica. Metodológicamente, este tránsito implicó contramapear la memoria sobre una geografía móvil en un contexto donde lo político-administrativo gestiona el territorio borrando las marcas migratorias. Así, ubicamos las comunidades de partida (Tarqui, Azuay) como las de llegada (Macas, Morona Santiago),

⁶ Utilizo la palabra “femenina” únicamente por la distinción de género. Sin embargo, por lo antes desarrollado, la feminidad en tanto mandato del género no se dispone ni en la misma intensidad ni bajo las mismas condiciones para las mujeres indígenas campesinas que para sus contemporáneas blanco-mestizas, pues sus experiencias están cruzadas por las estructuras coloniales y de clase.

⁷ Al momento de compartir la experiencia en esta investigación con el mashi Luis Fernando Chimba Simba, docente del Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe “Yachay Wasi” en Quito (Ecuador), aparece el término “biomigración” que nos ayuda a hablar de la comunidad campesina migrante desde una perspectiva no antropocéntrica. Agradecimiento al mashi Fernando Chimba y a la mashi María Laura Santillán Santillán, por las pautas filosóficas para leer la biomigración campesina andina.

y lo más relevante para esta investigación, los lenguajes comunes creados a partir de esta migración.



Figura 2. Mujeres campesinas esperan el bus intercantonal para viajar hacia la ciudad de Cuenca.

Visita de campo. Cumbe, Azuay 2023. Elaboración propia.

Las comunidades de partida: Buenos Aires (inexistente en los mapas administrativos actuales), San Francisco de Totorillas, Totorillas Monserrath, Chilcatotora y Acchayacu se ubican en Tarqui y Cumbe (Azuay), parroquias rurales de la cordillera suroriental del Ecuador. Por su altura entre los 2.875 msnm y los 3.852 msnm, se inscribieron en la historia de la astronomía occidental, ya que en 1736 llegó la Misión Geodésica Francesa a realizar mediciones del meridiano de Quito (para determinar la forma de la tierra) en el cerro conocido como Puguín y *renombrado* luego de la expedición como Francés Urco; (el gesto colonial detrás de la suplantación nominativa da cuenta de una política de borramiento de la lengua indígena campesina presente y activa en la parroquia incluso antes de su constitución política en 1915). La presencia de minifundios en este territorio – así como en toda la provincia del Azuay – sostenía una estructura social colonial y sus mecanismos de explotación y dominio ideológico. Paradójicamente, las condiciones geográficas relacionadas a la altura que atrajo a los científicos europeos eran al mismo tiempo, las que precarizaban aún más a los cuerpos campesinos, el frío extremo, la presencia de neblina en la zona al caer la tarde, la ubicación de sus casas en terrenos sin agua, significaban condiciones extremas para la supervivencia. Estas experiencias se recogen, por ejemplo, en este testimonio colectivo

de la comunidad de Atueloma, (parroquia Tarqui), transcrita por Estefanía Palacios T. de la Cátedra Abierta de Historia:

En la época de la existencia de las haciendas, las personas trabajaban en los terrenos desde tempranas edades y se distinguían 3 jerarquías en los trabajadores: la primera era el mayordomo, que era el segundo jefe después del dueño de la hacienda y era quien controlaba a los trabajadores; la segunda era el huasicamero, que estaba encargado de cuidar la hacienda y los animales; y, finalmente, estaba el cuentayo que era la persona que se quedaba a dormir entre los animales en las noches para evitar que el ganado se pierda o lo roben. (Palacios 2016, párr. 8).

Esta estratificación deja entrever la existencia de un adentro-afuera, de una casa de hacienda ordenadora de lo simbólico social y de los ciclos vitales cotidianos. Las historias de vida sistematizadas por Luz Angélica Ortiz Pesántez en su trabajo titulado “Memorias vivas de los huasipungueros de la parroquia Tarqui del cantón Cuenca”, hacen visible cómo el cuerpo campesino se modifica en función del trabajo. A continuación, tomo una cita de Pesántez correspondiente al testimonio de Elías Zhingri, huasipunguero de Tarqui:

No íbamos a la escuela con pantalones sino con anaco ese tiempo una baeta, íbamos descalzos a la escuela, habían mestizos de la misma escuela, hijos de mayordomo, hijos un poco medio mestizos que nos trataban mal, nos decían horrores porque andábamos así, ¿qué podíamos hacer?, sino había ropa para nosotros, después salió los siete vidas, las alpargatas de caucho, ahura nadie pone eso, así se andaba en la helada sobretodo, había que soltar los becerros ahí en las haciendas ayudando a los papas, imagínese helando y a pata lucha, los pies se helaban, se rajaban los talones, saliendo sangre teníamos que hacer, si es que no hacíamos nos castigaban con látigo, todo era con látigo, la letra con sangre entra todo y así a la fuerza del látigo. (Zhingri 2016 citado en Pesántez 2017, 56)

Las plantas de los pies con llagas, la forma que éstos adquieren al ser heridos múltiples veces, la profundidad de cortes inflingidos por el material de los caminos (lastre o espinas vegetales) y las veces que se abren por falta de descanso, el cuerpo entero expuesto a un espacio totalmente agresivo sin ninguna protección, son en realidad efectos directos de la infraestructura hacendaria. En este sentido, las haciendas funcionan como escarificadoras del cuerpo campesino, pues los caminos que conducen a ella, las dinámicas diarias establecidas para procuran la estabilidad y el bienestar de los propietarios, requieren sangrar constantemente el cuerpo, lesionarlo y propiciar ablaciones de todo tipo para ratificar el control social en el territorio, mismo que garantiza la producción de riqueza y la multiplicación de la ganancia. A pesar de la cantidad ingente de cuerpos enfrentados a diversas mutilaciones, los propietarios de las haciendas

producían otro tipo de imágenes sobre estas necroinfraestructuras, tal es el caso de los poetas cuencanos Alfonso y Manuel Moreno Mora. Bajo su apellido se registran dos propiedades en la parroquia de Tarqui, la primera “Sinsula”, perteneciente a la familia ubicada en Cotapamba y, la segunda “Las Almesas”, perteneciente a Manuel Moreno Mora, ubicada en San Agustín (Flores y Carpio 1996 citados en Pesántez 2017,41). Este último, escribirá en su poema “Retorno a la hacienda”:

Quiero oler los aromas de la tierra fecunda,
 mojada por la lluvia, por el arado abierta;
 el olor de heliotropo de las dehesas húmedas;
 el aroma de leche que exhada la vacada;
 el aroma de alfalfa; el sudor de los caballos.
 Quiero aspirar suspiros de la rosa silvestre,
 de viejos eucaliptos que gimen con el viento,
 de balsámicos pinos que en arrobo se elevan;
 el aroma del agua que huele a menta fresca,
 el olor resinoso de los bosques incendiados”.
 (Moreno Mora 1965, 202)

Tras las idílicas imágenes de la hacienda y su conjunto existe sin embargo una materialidad. La representación poética, en este caso, produce una estética de la ausencia, donde el cuerpo campesino e indígena queda subsumido en los elementos de la añoranza hacendataria. Para Moreno Mora no hay cuerpos dentro de este “retorno” más que el suyo en plenitud y el de una potencial amada anónima a la que recuerda y con la que quiere encontrarse en medio de este espacio que consagra a la contemplación y el placer. Sin embargo, las manos que depositan la semilla sobre la tierra, las piernas que caminan guiando al arado, las espaldas que transportan el agua, los cuerpos que se incendian bajo el sol junto con las plantas nativas que arden para dar paso a la frontera agrícola, quedan ocultos tras el paisaje, como inexistentes en la producción del espacio.

A menudo, los propietarios de las haciendas mantenían nexos con el poder administrativo, cuando no eran directamente élites políticas. Así, por ejemplo, se documenta la hacienda “Morascalle” ubicada en la comunidad homónima, propiedad de Benigno Malo (político y primer rector de la Universidad de Cuenca), o la hacienda “San José de Tutupali”, localizada en la comunidad de Tutupali, perteneciente a Kurt Heimbach, representante de la Industria de Alimentos La Europea⁸. Si bien, la vida de estos hombres de cultura, políticos o empresarios no se cruza en tramos temporales, sus

⁸ El Mercurio, “Muere Kurt Heimbach de Witte, industrial y empresario alemán, su legado”, *El Mercurio*, accedido 11 de septiembre de 2024, <https://elmercurio.com.ec/2020/08/27/muere-kurt-heimbach-de-witte-industrial-y-empresario-aleman-su-legado/>

propiedades sí, pues su vigencia a 1996 –año en el que se elabora el estudio sobre las propiedades– oscila entre los 60 y 200 años de antigüedad. La colonialidad del poder produjo entonces no sólo la riqueza de los países del norte global y la dependencia de los mismos, sino la riqueza de clanes familiares locales en el Estado moderno construida sobre la apropiación de la fuerza de trabajo, el cercenamiento de los cuerpos indígenas y campesinos, el control sobre la reproducción y un régimen de representación que producía paisajes acordes a su participación en la producción de riqueza.

Retomando la voz de María Rosario Buele Culcay, su biografía migrante comenzó con la localización de su lugar de nacimiento: la “montañita” –como ella describe a este lugar– de Buenos Aires. En 1952, ésta se ubicó frente a la capilla de la Virgen de Monserrath, entre las parroquias de Cumbe y Tarqui. Ubicar y nombrar este lugar es posible porque su madre, María Emilia Buele Culcay (2010), legó este dato a su hija. Fue *hecha nacer* (María Rosario conjuga así los verbos, habla de “hacer nacer”, en el presente texto tomo esta conjugación porque habla de una decisión premeditada que rodea al parto) en este sitio durante una jornada de cuidado de animales, éstos caminaban por las quebradas húmedas en busca de alimento y la función de esta mujer era cuidar su alimento y asegurarles los viajes necesarios a los abrevaderos cercanos, sean reservorios de agua o riachuelos al fondo de las montañas. María Emilia Buele Culcay caminaba durante el día al paso del ganado que se movía olisqueando el agua y los brotes de hierba, al caer la noche dormía en un espacio cerca al lugar de pastoreo. Allí arregló una estancia de paja sobre la tierra, no más alta que un metro para su descanso, en este lugar parió a su primera hija (desconocemos si recibió ayuda durante el parto). Dentro de la descripción geográfica, Buenos Aires se encontraba fuera del perímetro de la casa de hacienda, es decir que ésta ordenaba el territorio extendiendo su poder a todo espacio aledaño, incluyendo los caminos, quebradas, montañas y cuerpos de agua para apropiarse así del universo campesino. Con el paso del tiempo, tanto la choza de paja como el lugar desaparecieron en medio de la división administrativa-política de las parroquias. Buenos Aires, aunque no reconocido en los mapas oficiales actuales del territorio, es parte de la memoria que posee el linaje campesino matrilineal de María Rosario Buele Culcay.

Su nacimiento pone en el centro una pregunta clave ¿dónde y cómo decidieron parir las mujeres campesinas e indígenas, trabajadoras forzadas de las haciendas reguladoras de todo el espacio? Esta cuestión es central toda vez que ésta información se convierte en una herencia política de las mujeres campesinas, el “así dijo mi mamá” con que antecede a la descripción de María Rosario acerca de Buenos Aires no es gratuito.

Las decisiones tomadas alrededor del parto, así como la necesidad de transmitir esta información, dan cuenta de una agencia sobre lo reproductivo y la existencia de un conocimiento médico con el cual ellas – solas o acompañadas – aseguraban su vida y la de sus criaturas. Si la lógica “de conquista” con la que el poder colonial construyó la vida en su conjunto se presentó implacable y totalizadora, fueron ellas quienes abrieron fisuras a través de las cuales plantear disputas desde el cuerpo, dejando constancia al mismo tiempo de cómo el marco colonial de valores era en realidad ambiguo y maleable. Por esto, los conocimientos para la interrupción del embarazo fueron catalogados en la continuación colonial dentro de la República como “malas artes” y paradójicamente, la maternidad de y para los cuerpos indígenas y campesinos quedaba relegada al mundo animal al hacerlas parir en el lugar de pastoreo, replicando la jerarquía occidental civilizatoria que confronta la Naturaleza con la cultura y avala el dominio de la última sobre la primera.

Opera entonces una devaluación de la vida desde el nacimiento de las infancias campesinas, pues sus madres podían maternar siempre y cuando no se tratara de sus propias criaturas. Al propiciar el nacimiento de las infancias indígenas y campesinas en el espacio destinado para ganado y al universo de lo animal que rodeaba y del cual también usufructuaba la hacienda, se construye una racialidad que es base para la explotación colonial capitalista. La maternidad campesina se penaliza así en doble vía: tanto en el derecho a decidir la maternidad como en el derecho de las infancias campesinas a ser cuidadas; todos estos, efectos directos de la jerarquía patriarcal colonial cruzada en las comunidades. El control sobre la reproducción de la mano de obra campesina entonces, no refiere únicamente a la garantía de “producción” de población a la cual forzar el trabajo, sino a una configuración particular del sistema de género funcional al poder colonial.

Este episodio del parto y la transmisión del lugar de nacimiento es parte de una memoria campesina autónoma que contesta a la hacienda, en tanto a través de ella se genera una identificación con el territorio más allá de las necroinfraestructuras. *Hacer nacer*, enunciar “mi lugar de nacimiento”, se convierten en acciones que ratifican una identidad propia; y si la penalización de las maternidades tenía por resultado la producción de marcas raciales y de clase, el adquirir nociones sobre la existencia personal y una adscripción identitaria, tiene la capacidad de quebrar el homogeneizante y deshumanizador dominio patronal, generando herencias en la memoria que tienen la potencia de volver a tejerse a través del tiempo. Por ello, la inscripción de las hijas

campesinas en el linaje de las mujeres a través del reconocimiento único del apellido materno se convierte en una apropiación vital que contesta la exclusión civilizatoria blanco-mestiza.

El rol impuesto del cuidado dirigía el trabajo a procurar el bienestar de los clanes familiares blanco-mestizos, cuya característica endogámica explica la rapidez con la cual acumulaban riqueza y demás capitales. No es extraño, entonces, que efectivamente una forma de leer al paisaje agrícola andino haya sido a través del conveniente filtro de una estética idílica, pues para producir estos parajes ensoñadores se requería del trabajo productivo y reproductivo de comunidades enteras y generaciones de familias campesinas. Regresando a la infancia y adolescencia de María Rosario Buele, esta transcurrió entre 1952 y 1967. Durante quince años, su trabajo agrícola y de cuidados se destinó exclusivamente al servicio de la hacienda Paredes. Y como el de ella, también el de sus hermanas Mariana, Flor, Hilda y Claudia. Niñas que cursaban los primeros años de escuela y el trabajo de hacienda que, en su caso, rápidamente se convirtió en el trabajo para la familia propietaria de la hacienda. Al mudarse esta última hacia la ciudad de Cuenca, se llevó consigo a tres de las cuatro niñas (más adelante, en el segundo capítulo, profundizo en este caso particular, que se lee en términos de “consignación”). La extensión del poder que tenían sobre ellas en el sector rural no es uno que se producía como se podría pensar, para generar únicamente rentas del campo, era una apropiación que a partir de acaparar no sólo tierras sino cuidados, construía status social y patrimonio. Apropiarse del cuerpo, en todo el sentido de la palabra, implicó forzar el traslado de las niñas. Si bien su madre consiente a este proceso, cabe mirar cómo dicho consentimiento está mediado tanto por las condiciones estructurales generales como por la tradición impuesta por las familias dominantes; es, antes que una situación consentida, una sustracción que opera legitimada por la devaluación social del cuerpo.

Esta devaluación, al ser funcional a la acumulación, crea un sistema de género específico para las mujeres campesinas e indígenas. El forzarlas a parir y entregar a sus criaturas escindía la relación madre-bebé, su feminidad se construía entonces través de procesos traumáticos de gestación y separación. Aplica lo mismo para las infancias, sobretudo las niñas, que lejos de ser criadas dentro bajo los preceptos de una mística de fragilidad y delicadeza, tenían como imposición la anulación del cuerpo porque el trabajo campesino rompe los roles tradicionalmente “femeninos”. Uno de los lugares en donde se encuentra visible esta superposición entre el sistema de género y las estructuras coloniales funcionales a la acumulación capitalista es en las cocinas.

Si bien, al ser un espacio de cuidado las cocinas son consideradas un lugar típicamente “femenino”, las tareas a desarrollarse son atípicas dentro de la “feminidad” pues el cocinar requería trabajo de fuerza y destreza corporal. María Rosario Buele narra cómo el trabajo en la cocina, tanto de la hacienda como de su hogar familiar, requería transportar alimentos en los lomos de animales como en las espaldas de las mujeres y niñas; de igual forma, las proteínas provenientes de la carne se debían disponer directamente de los animales, así que ellas se encargaban también de lo relativo al faenamiento, limpieza y transporte de dichas proteínas. De igual manera, la producción láctea requería tanto del cuidado diario del ganado como de la manufactura de quesos, natas etc. Cocer los alimentos también requería una logística particular, pues toda la actividad se desarrollaba en cuartos sin ventilación adecuada, y oscuros tanto por la falta de ventanas suficientes como por la presencia de ollín en todo el espacio. Allí se encendían grandes fogones que requieren vigilancia permanente para evitar que se apaguen los carbones principales; para ello hay que echar alternadamente a su alrededor ramas secas o troncos gruesos. Sobre esas brasas, se coloca un armatoste de hierro, y sobre él, hay que balancear grandes ollas de aluminio o barro con kilos de alimento para que no se hundan por las rendijas del armatoste mencionado. Por la intensidad del fuego, la ropa y la piel pueden lastimarse, de ahí que las asas deban tomarse con trozos de tela o cortezas vegetales. Durante épocas de invierno no existen suficientes ramas secas para echar al fuego y se usa leña verde, cuyo humo afecta e irrita la visión. El calor de las cocinas, el ritmo en la preparación de alimentos y la cantidad de madera quemada al tiempo que dificultaban vigilar la cocción, afectaban al cuerpo, dañando los pulmones y provocando enfermedades en las vías respiratorias.

El endurecimiento de las manos a las grandes temperaturas, el desarrollo de insensibilidad en partes del cuerpo para evitar sentir el dolor de heridas o quemaduras, las dificultades para ver adecuadamente durante la preparación de alimentos, se constituyeron en una prueba para la feminidad. Como prueba de esto, existe una creencia popular de la comunidad según la cual si es que una niña o mujer llora al cocinar por el humo de la leña verde es “machona”; esta palabra despectiva que denota inhabilidad de las mujeres para cumplir con su rol en la cocina, en realidad lo que hace es naturalizar estas condiciones precarias en el trabajo de cuidados. No era extraño entonces que en medio de estas múltiples actividades, los cuerpos de las mujeres campesinas quedaran heridos, mutilados y repartidos en las geografías hacendatarias, más aun tomando en cuenta que ellas comenzaban su trabajo en la infancia, quedándose incluso a servir allí

durante toda su vida. Es decir, el sistema de género producido por la colonización en tanto régimen modifica, dispone y moldea el cuerpo de las mujeres campesinas en función del trabajo que busca extraer de ellas. De ahí que para la promulgación de la última edición de política agraria (1979), la colonización se haya sostenido como imperante en el proyecto económico del Estado para la modernización del campo, dado que el despliegue de violencia inherente a este orden producía capital a partir de la apropiación de los cuerpos campesinos, y del trabajo reproductivo que se encarnaba en el cuerpo social de niñas y mujeres.

Aún así, el concepto de colonización contenido en la primera emisión de la norma de Reforma Agraria, se desmarca de este accionar biopolítico y se define como una “acción coadyuvante en los procesos de cambio de la estructura de tenencia de la tierra”, como si de un asunto puramente económico transaccional se tratara. Sin embargo, esta perspectiva aprobada por la visión militar esconde los procesos históricos que constituyen a la colonización como proyecto económico y político. Bajo este enfoque, la propiedad de la tierra cambia únicamente entre élites, sin que esto altere la estructura de la tenencia de tierra como tal, pues ésta se basa en el control del trabajo a través de la división sexual/racial del mismo. Cuando la Junta Militar de Gobierno propone que la colonización se cumpla a través de la adjudicación de tierras, promueve el acaparamiento de territorios completos pertenecientes originalmente a los pueblos y nacionalidades indígenas, con especial énfasis en el territorio amazónico.

En el recorrido aquí planteado, se constata cómo la colonización en tanto institución juega un papel crucial en la vida de las mujeres, pues determina el sistema de género funcional a la acumulación y explotación del capital. En primer lugar, al controlar el cuerpo de las niñas y mujeres, se convierte en una instancia ordenadora que decide dónde y cómo permite la vida de las mujeres, determina y regula el trabajo de cuidados, doméstico y comunitario que ellas realizan, y tiene potestad plena para extraerlo de sus territorios (como con las hermanas de María Rosario). Luego, en el marco modernizador, genera dinámicas de poder al producir una normativa que produce migracones, mismas que se materializan en los lugares de llegada (por ejemplo, la migración de mujeres campesinas azuayas a la ciudad de Cuenca), con lo cual, la colonización se convierte en una herramienta que obliga la obediencia y cuyas herramientas se refinan de cara a las exigencias del Estado alineado con las políticas de desarrollo primero y neoliberales después.

2. Agenciamientos en las migraciones campesinas

Así es como la “colonización” en el marco de la norma modernizadora pone en marcha el blanqueamiento del campesinado y da continuidad a la apropiación de los cuerpos de las mujeres y niñas campesinas. En 2011, Mónica Mancero documentaría uno de los efectos directos de dicha apropiación ejecutada por las élites urbanas durante 1995 y 2005 en la ciudad de Cuenca:

La expresión “chola cuencana” no tiene una connotación abiertamente peyorativa en Cuenca. Al contrario, dado que fue un ícono manipulado por las élites conservadoras como símbolo de la identidad y orgullo regional a mediados del siglo XX, tiene más bien un carácter ambiguo. Sin embargo, nuevamente desde la década de los setenta, esta figura ha sido refuncionalizada y reciclada, por parte de nuevas élites modernizantes, como ícono postal para atraer el turismo internacional. En efecto, la figura de la chola rodeada de flores o de ollas de barro, es una imagen de las postales que venden una Cuenca turística que surgió [...] cuando se veía al patrimonio como un proyecto para reposicionar a Cuenca en el ámbito nacional e internacional. (Mancero 2011, 298)

La chola cuencana, “representante” de la ciudad de Cuenca, cuerpo folclorizado para el imaginario blanco-mestizo, no es otra que la mujer campesina migrante que ha migrado desde las comunidades rurales hacia la ciudad, cuya identidad y forma de habitar el espacio urbano son funcionalizadas para los mercados modernos. Mancero (2011) aclara que no existe una sistematización clara de cómo se produce el blanqueamiento del cuerpo femenino campesino del Azuay durante el S XX. Sin embargo, cabe una aclaración: la “chola cuencana”, en tanto invención de una élite, tiene el poder para borrar la identificación y con ello, homogeneizar la identidad y el saber campesino de las comunidades natales de las mujeres campesinas migrantes. Esto quiere decir que, para tener una idea de cómo se produjo el blanqueamiento a fines del S XX e inicios del S XXI se debe necesariamente construir genealogías campesinas, pues las estrategias para modernizar el campo impactan y afectan de manera diferenciada en la cosmovisión y los saberes de cada comunidad, y con ello, la comprensión misma de la relación con la tierra y su propiedad. En el caso específico de esta investigación, dicha genealogía parte de la parroquia de Tarqui, históricamente ganadera y productora de lácteos. Es diferente, por ejemplo, hablar del proceso de las mujeres campesinas de Sígsig, tejedoras de los sombreros de paja toquilla, conocidos en el mercado global como Panama Hats. Así, la migración adquiere diferentes matices porque las sujetas políticas tienen historias vitales e intereses diferenciados respecto a los lugares de llegada.

La “chola cuencana” nos deja ver que las mujeres campesinas se encontraban migrando activamente en la provincia del Azuay para 1995 y que las decisiones en torno a las migraciones se articulan en función de sus proyectos de vida. De esta manera las mujeres que migran desde los sectores rurales del Azuay hacia la ciudad de Cuenca, enfrentan regímenes de poder diferentes a aquellas que lo hacen entre espacios rurales y que para ello cruzan las fronteras interprovinciales del país (en este caso, Azuay-Morona Santiago). Es importante mencionar que, aunque las mujeres campesinas comparten una memoria común en cuanto a sus comunidades de partida, sus tránsitos marcan su experiencia vital y la forma de habitar los espacios, modificando la subjetividad desde la cual se enuncian. Por ello, los lugares elegidos para la llegada deben leerse en su contexto específico, a fin de evitar una homogeneización de las migraciones campesinas de las mujeres. Para 1983, año en que María Rosario migra, se da un repunte en la adjudicación de tierras por colonización, siendo sus principales “beneficiarias” poblaciones de la sierra sur, sobre todo de las provincias de Azuay y Loja, en el marco de la profundización del giro neoliberal que tomaba el país.⁹ Esta coyuntura es clave para mirar las grandes diferencias entre estas migraciones, las formas de agenciamiento y sobretodo, las resistencias a la captura y funcionalización del cuerpo social por parte de los proyectos modernizadores del campo.

En el caso puntual de esta investigación, la elección de los lugares de llegada consolidan una migración interregional: andino-amazónica. Lo cual tiene resultados particulares en los procesos de subjetivación de las mujeres campesinas e indígenas. Las comunidades de partida en Tarqui, netamente andinas y ganaderas, con fuerte presencia de haciendas, distaban geográfica y vitalmente de las comunidades de llegada en la Amazonía. Las comunidades nombradas por María Rosario Buele fueron Nueva Alianza, San Luis y la Quinta Cooperativa, ubicadas en territorio shuar, dentro de Macas, provincia de Morona Santiago. Las mismas se extendían por las riberas del río Upano, un cuerpo de agua dulce que nace en las estribaciones surorientales de la Cordillera de los Andes, cerca al volcán Sangay. Dentro de la biografía migrante, así como surgen nombres de comunidades y espacios, también lo hacen aquellos nombres propios de otras mujeres que acompañan la memoria de esta migración, demostrando que la activación de una agencia

⁹ Para 1984 se ejecutó un gran ajuste macroeconómico relacionado con la liberalización del mercado, restricciones en acceso a créditos para campesinos y proyección de beneficios para los sectores agrícolas exportadores. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4099/1/TD049-DH-Oleas-Ecuador.pdf>

transfronteriza era un acto colectivo; esta migración se estudiará a profundidad en los próximos capítulos, sin embargo es importante mencionar su aparición en esta primera parte debido a que representa un cambio en la configuración del cuerpo social de las campesinas y que su agencia migrante materializa una de las contestaciones más visibles al sistema de haciendas durante la década de 1980 y en adelante.

Capítulo segundo

La lucha de la tierra en las manos de las mujeres: estrategias y contradicciones

El presente capítulo se desarrolla en las *comunidades de partida* ubicadas en las parroquias de Tarqui y Cumbe, de la provincia del Azuay. Cabe recalcar que el trabajo de campo se dividió en dos momentos: el primero donde se levanta la biografía migrante de María Rosario Buele, en la comunidad Rosas de Oro, parroquia Tarqui, y el segundo como parte del ritual de encuentro de las comunidades campesinas migrantes, durante las elecciones presidenciales y legislativas anticipadas de agosto 2023. Si en el anterior capítulo, a raíz de la revisión histórica queda visible en primer plano la exclusión de la ciudadanía que operó tanto en la era colonial como la republicana del Ecuador sobre las poblaciones indígenas campesinas, el asistir a este ritual de votación fue clave para mirar cómo interactúan los diferentes símbolos tanto de esas disputas ciudadanas, de las migraciones en el marco de la liberación agraria como de las migraciones contemporáneas más disidentes del Ecuador, como lo fue la migración masiva en el marco del feriado bancario de 2000.

1. Renuncias a la maternidad

La biografía migrante elaborada con María Rosario Buele revela una constelación de sujetas campesinas y de geografías que van extendiéndose, abarcando espacios transfronterizos que ponen en el centro del relato el cuerpo de las campesinas migrantes. Si históricamente el cuerpo de las mujeres campesinas e indígenas se encuentra atravesado por unas construcciones producto del cruce entre la colonialidad y el sistema de género, esto significa que al migrar, también se movilizan las subjetividades, transformando los componentes de la identidad. En este capítulo, exploro estas tensiones que habitan, marcan y crean relatos sobre los cuerpos en fuga, en pos de mirar las articulaciones complejas que dejan los cruces entre patriarcado, colonialismo y capitalismo sobre la potencia de las mujeres campesinas; así también, reviso ciertas estrategias con las cuales ellas reivindican para sí mismas dichas potencias, generando espacios para el desarrollo autónomo de su linaje. Es necesario tomar en cuenta que todas estas estrategias se desarrollan previas a la migración sierra-amazonía de María

Rosario Buele, es decir, al interior de las comunidades de partida ubicadas en las parroquias de Tarqui y Cumbe: Buenos Aires (inexistente en los mapas administrativos actuales) San Francisco de Totorillas, Totorillas Monserrath, Chilcatotora y Acchayacu.

Una de las tensiones frecuentes, detectadas por ejemplo en el Boletín y Elegía de las Mitas de Dávila Andrade, gira en torno a la maternidad. Ésta es construida, sin duda, como funcional a los procesos de acumulación. No sólo porque la imposición de maternidades “produce” mano de obra gratuita y barata, sino porque además, a través de su control se reproducen las condiciones de esclavitud a nivel comunitario. Maternar para las mujeres campesinas en contexto de hacienda tiene implicaciones que se extienden más allá de sus cuerpos y que ponen en un primer plano a las infancias. Dávila Andrade escribiría:

Y de tanto dolor, a siete cielos,
por sesenta soles, Oh, Pachacámac,
mujer pariendo mi hijo, le torcía los brazos.
Ella, dulce ya de tanto aborto, dijo:
«Quebra maqui de guagua; no quiero que sirva
que sirva de mitaya a viracochas».
Quebré.
(Dávila Andrade 2017, párr. 3)

Esta decisión, de impedir el crecimiento de las infancias, es al mismo tiempo, una decisión sostenida en la renuncia directa al sistema de esclavitud colonial. El servicio para la hacienda, como se vio en el anterior capítulo, tiene un componente que degrada al cuerpo. De ahí que en la comunidad de María Rosario, por ejemplo, el “mitayo” tiene una condición despectiva como tal; el “mitayo” que es aquel trabajador o trabajadora obligada a prestar servicio forzado deja de verse como una persona sujeta a una relación de poder, el trabajo se convierte en una identidad ya de por sí degradada.

Renunciar a la maternidad es simbólica y materialmente un ejercicio político en tanto que dicha maternidad viene condicionada bajo unas condiciones de precariedad, explotación y abuso. Las madres indígenas campesinas al afrontar dichas condiciones asumen posiciones contradictorias respecto de sus hijas e hijos. Al no contar con un concepto de “humanidad” o “infancia” que abrazara a sus familias, son ellas quienes intentan disputar estos conceptos, incluso en las formas más literales de negar el aparente “destino” de sus comunidades. Luego del aborto, el infanticidio y después, entregar a las infancias como regalo.

Siguiendo esta estrategia para contestar y librar a las infancias de los trabajos forzados, María Rosario Buele da cuenta cómo en su primera infancia es entregada en adopción por su madre a una nueva familia, una pareja indígena campesina que había construido una pequeña choza fuera de la propiedad de la hacienda. Luis Chuquimarca y *Mama Larguito*, como recuerda María Rosario a su madre adoptiva tuvieron así a su primera hija. Desde su infancia, ella cumplió un rol de cuidado al interior de su hogar, con lo cual ayudó a regenerar constantemente la mano de obra, pasando luego ella misma a trabajar para la Hacienda Paredes. Y si bien, tampoco en el interior de esta familia existía el concepto de “infancia”, se desplegaron ciertos cuidados para sostener a la hija, y con esos cuidados la posibilidad de tejer afectividades dentro de una geografía escarificadora.

Al revisar el archivo objetual que guarda María Rosario Buele en la parroquia de Tarqui (Azuay), existen algunos insumos que dan cuenta de la potencia de dichos afectos. Decido visibilizar este archivo por su densa composición matérica, Shaday Larios llamaría a esta serie de objetos “*mnemobjetos*, es decir, cosas que las personas conservan con un fuerte afecto, por medio, de las cuales ellas condensan y reviven los aspectos subjetivos de una época remota o de un pasado inmediato” (Larios Ruiz 2018, 292). Recorro a ellos toda vez que paralelamente a la infancia de María Rosario Buele, 1954 fue una época fundamental para afianzar los discursos de modernización. En este año, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (en adelante CEPAL) emite su primer estudio económico sobre Latinoamérica, ampliando y determinando aspectos que darían paso a las modificaciones sobre la tierra de 1964. La CEPAL describe cómo la producción interna de maíz, algodón y caña de azúcar crecen en función de años pasados, la ganadería –anota– “no logra cubrir las necesidades del consumo interno en carnes, grasas y leche” (Naciones Unidas 1955, 169); así mismo, la creación de nuevas fábricas se valora en términos positivos para el desarrollo, dando cuenta de una infraestructura ciertamente moderna, deja la CEPAL un breve inventario de los símbolos de la modernización empresarial: un molino de trigo que se instala en la costa, las manufacturas químicas y farmacéuticas, la inauguración de nuevas fábricas de lana, tejido, rayón y algodón en la sierra y la instauración de la primera planta de papel en Cotopaxi que se alimenta de fibras vegetales como el banano, la paja de páramo y el bagazo de caña. Mediante este inventario económico, la CEPAL sienta las bases para un discurso político y económico abocado al crecimiento de las industrias. En este contexto, el universo objetual guarda una memoria campesina de quienes alimentaron con el cuerpo a toda esta

industria en ascenso, específicamente la memoria de una infancia y unas maternidades campesinas.

Entre algunos de los objetos que María Rosario toma de la cabecera de su cama como parte de su archivo personal están: una botella circular de latón oxidado, que al abrirse guarda una pelotita blanca pesada de cerámica. Un par de aretes de su madre con figuras de colibríes. Una vincha metálica dorada con grabados de flores. Ésta última activa una memoria particular, le recuerdan a su madre peinándola antes de enviarla a la escuela. Tiene un pequeño hundimiento en su centro, donde las huellas de Mama Larguito hacían presión para asegurar el broche del accesorio, y donde ella durante años siguió presionando para replicar el adorno sobre el cabello. El objeto-vincha caminó con María Rosario Buele los tres años de escuela primaria hasta cuando ella dejó de asistir para asumir el trabajo a tiempo completo en la Hacienda Paredes. Aun así, ella recuerda a su madre como una mujer muy dura, con rasgos incomprensiblemente violentos. Entonces, el objeto pasa a convertirse en un remanente de esta infancia, la hace existir, así como a una relación filial madre-hija, incluso a través de la contradicción que representa la maternidad.



Figura 3. María Rosario Buele juega con su cajita de latón. Visita de campo. Tarqui, Azuay 2023. Autoría propia.

El recuerdo de la ternura y el afecto en el hogar se lo relega a su figura paterna: Luis Chuquimarca. Él, por su parte, huasipunguero, sufrió de alcoholismo la mayor parte de su vida. Su enfermedad prolongaba sus jornadas de trabajo, haciendo que llegara por la tarde o la noche a su casa. María Rosario Buele recuerda que él la defendía del maltrato

de su mamá. En su pared, un sombrero de paño perteneciente al padre descansa mientras los objetos se suceden entre sí activando episodios. La rabia maternal que rodea a la madre, pero que al mismo tiempo no suplanta su lugar en la memoria de la hija, deja de ser un rasgo individual de la personalidad cuando se contraponen el peso de las tareas de cuidado y las cargas emocionales y psicológicas de sobrevivir bajo las relaciones de poder producidas por la hacienda.

Maternar, cuando el cuerpo es enfrentando a múltiples violencias y precariedades, enfrenta y destiñe la imagen mariana y colonial de sacrificio. Más aún, maternar en la coyuntura del posicionamiento cepalino de “desarrollo”, implica sobreponerse a la entrega que hace el Estado del trabajo reproductivo a la industria del capital. El informe antes citado evidencia, por ejemplo, una carencia a nivel nacional: el suministro eléctrico. “Luz” y “fuerza” son dos palabras que según la CEPAL, dicho suministro garantiza, y aunque denuncia el déficit que tiene Ecuador para producir energía, enfoca como sujeto del servicio a las industrias en crecimiento mas no a la población demandante del servicio. Orientar la inversión pública en pos de la industria se convierte en la visión económica hegemónica en las décadas de 1950 y 1960. Al enfocar la inversión de los recursos del Estado en fortalecer a la empresa, se pierde de vista la mejora de las condiciones vitales; y si la CEPAL había detectado esta única carencia para las infraestructuras del capital, significaba que en su momento las deficiencias eran aún más profundas para las personas *de a pie*. Maternar entonces, era cubrir el cuidado y subsidiar la vida en los territorios que el Estado deliberadamente abandonaba. En el día a día la venta de la fuerza de trabajo era una condicionante, pero también, el mismo espacio cotidiano, la casa, la comunidad.

Cuidar sin luz para mirar por las noches o cocer los alimentos de maneras seguras, sin agua potable para lavar dentro de casa en medio de los climas fríos, sin un alcantarillado o baterías sanitarias para proteger el cuerpo en las actividades de aseo se convierten en desafíos extremos tanto para la restauración de las energías destinadas al trabajo agrícola como para el cuidado del propio cuerpo. Una casa instalada en mitad de comunidades marcadas por el flagelamiento y la extinción de los universos vegetales primarios, así como cruzada por las costumbres configuradas por el poder colonial, no es la casa de la familia tradicional católica, ni la casa de la poética cuencana del S XX, sino un refugio para garantizar la supervivencia.

María Rosario Buele recuerda que su primera “chocita” estaba construida mayoritariamente con paja. La describe como un espacio caliente. En 1958 este hogar es demolido para construir, por orden de los dueños de la Hacienda, una casa de adobe y

tejas. Frente a la misma, rememora la presencia de una vertiente que les proveía de agua, la cual debía transportar diariamente a su casa. En este primer recuerdo aparece su mascota, una perra con la cual jugaba en sus tareas, describe al juego como intercedido por gritos de alegría ante los saltos del animal. El croquis que ella va dibujando lentamente sobre el papel que usamos para construir una suerte de mapa, está atravesado no sólo por la presencia de este cuerpo de agua y su mascota, sino también de una sensación corporal, pues la diferencia en las formas de habitar cada casa atraviesa el recuerdo, haciendo que la primera se describa como un hogar “caliente” y la segunda, como un espacio “frío”. Esta infancia campesina, en su recuerdo, demanda antes que la “fuerza” y “energía” del macrorelato desarrollista, un espacio “caliente” para habitar. No resiente el cuerpo una suerte de “debilidad”, porque su fuerza de trabajo no se lee así misma en el código de la productividad, sino en clave del cuidado.

Retomando las imágenes de la perra y el cuerpo de agua, es fundamental señalar que éstos no son visibles en la actualidad en la comunidad de Totorillas Monserrath, pero que al ser verbalizados por la memoria de María Rosario Buele se hacen presentes en la geografía. Entonces, la memoria cruzada por los afectos, guardada en las sensaciones del cuerpo, hacen posible romper las capas del ordenamiento político administrativo que en los mapas oficiales no reflejan la presencia de la vertiente, así como elaborar una arqueología sobre el espacio, al hallar nuevamente al animal vivo, juguetón, cuya presencia imprimía alegría en el cuerpo de la niña campesina. El poder de estas imágenes desemboca en preguntas necesarias para el presente, sobre el cuerpo de agua por ejemplo, podría rastrearse ¿cómo incide la hacienda en tanto infraestructura productora de espacio en la extinción de las zonas de vida? o, por otro lado ¿qué significó para las infancias campesinas contar con estos espacios vivos en sus geografías?

Estos datos que se activan al elaborar la cartografía no son puramente anecdóticos, surgen en la conversación porque hablan de una paulatina toma de conciencia sobre el cuerpo, dado que estas formas de habitar un espacio aún cruzado por la hacienda se distancian del destino impuesto a las niñas y mujeres campesinas en el marco de la jerarquía colonial; y a su vez, tomar conciencia del cuerpo implica trabajar la autonomía sobre el mismo. Esta conciencia, no verbalizada como tal, surge al contacto con la vertiente, así como con el espacio lúdico del juego con la perra, porque no permiten una anulación total del cuerpo producto del silenciamiento de las heridas infligidas por el sistema de hacienda. Paradójicamente, ésta infancia existe, tiene una vivienda, se cría con

una familia, incluso en medio del trabajo los espacios de juego son posibles, porque antecede a la existencia de la infancia la renuncia a la maternidad.



Figura 4. Detrás de María Rosario, el galpón es usado como ejemplo del tamaño de la choza en que fue “hecha nacer”.

Visita de campo. Tarqui, Azuay, 2023. Autoría propia

2. La violación y el amo: hijas “bastardas”

Esta renuncia, íntimamente ligada a las condiciones de vida, evita la transferencia directa de la niña al espacio de la hacienda. Dicha transferencia automática, impuesta por el peso de la tradición hegemónica del dueño de hacienda como propietario total de la vida, se tenía que realizar de manera indiscutida al ser María Rosario Buele su hija. Regalar a la niña tenía la funcionalidad doble no sólo de garantizarle la crianza en un círculo familiar, sino el de ocultar su “bastardía”. Un ocultamiento que, si bien puede cooperar con el sistema de hacienda al salvaguardar la intocabilidad del apellido paterno en el marco del régimen patriarcal de la hacienda, también cubre a la niña, desplazándola del lugar de explotación.

El “bastardo”, según la RAE, es aquel que “degenera de su origen o naturaleza”. En este caso, el origen que se degrada, es el blanco-mestizo. No sólo las hijas “bastardas” del hacendado azuzan en el apellido paterno, sino que menoscaban la legitimidad que éste conserva ante el ojo público. En el marco del orden colonial de la hacienda serrana, la “bastardía” configura una categoría social donde ingresan los hijos e hijas que no son reconocidos dentro del linaje familiar en tanto que “degradan” el honor del pater familias, toda vez que la madre no pertenece al propio círculo social, familiar, racial-étnico.

Ser una hija “bastarda”, “natural” o “ilegítima” sin embargo, no significó lo mismo en la región. En algunos casos, desde las “bastardías” se movilizan los marcos de ciudadanía asentados en preceptos raciales/coloniales. Angie Farfán García (2023), analiza por ejemplo, cómo la Normativa para la declaración de mestizos vigente a S. XVII fue interpelada, apropiada y leída por las personas afrodescendientes en la Gobernación de Guayaquil, quienes marcan una diferencia y acceden a grados de “calidad” al reafirmar su negritud; así mismo, Danielle Terrazas Williams desarrolla el caso de Polonia de Ribas, una mujer definida como mulata, que en la Xalapa del S. XVIII tenía en su propiedad personas esclavizadas, incluyendo a sus hermanos. En el caso de Polonia, no queda claro si su patrimonio fue creado de manera autónoma o le es dado como parte de un patrimonio de un aparente padre español que no la reconoce como hija. Anota Terrazas (2012, 45) que “ser hija ilegítima no significaba que no podía declarar al escribano público o al cura la identidad de su padre biológico. Muchos hijos ilegítimos, en el Libro de Confirmaciones de 1642 de la Parroquia Metropolitana de Xalapa, nombraron a sus padres”. Como en el caso de Xalapa, la “bastardía” es parte de una historia que no se reconoce oficialmente, pero que sin embargo es de conocimiento público. Este rasgo trasciende en tanto parte del contrato social colonial, perdura y se convierte en un común denominador que trasciende en el tiempo para sostener un universo social ordenado por castas.

Dicha trascendencia tiene un antecedente histórico en el llamado “derecho de pernada”. En el Medioevo “era tradición admitida más o menos ampliamente este derecho feudal de que el señor se acostase con la novia en su primera noche de casada como un hecho de vasallaje”. En el Capítulo I de la presente investigación, se desarrollan las detecciones de una figura similar al “derecho de pernada” presente a inicios de la era republicana en Ecuador, sobretudo en los escritos del liberal Abelardo Moncayo (1895). Este “derecho”, parte del aparente consenso social del S XV en Europa para menoscabar y dominar a las poblaciones campesinas, se debilita en su legitimidad conforme se desarrollan los procesos antifeudalista. Según Barros (1993, 5), durante la Revuelta Irmandiña ocurrida en Galicia, una de las causas que movilizan a las poblaciones campesinas, es el abuso perpetrado contra las mujeres por parte de los señores de la tierra, que en nombre de la costumbre se había convertido en una “violación encubierta”. Anota, además que: “denunciar al señor como violador supone, además de desafiar su ira virtual -lo que no estaba al alcance de una mujer o de una familia individual-, poner en evidencia la deshonra de la mujer y de la familia, y aun la cobardía de sus esposos, padres y

hermanos” (Barros 1993, 7). A éste silenciamiento producido en el marco de relaciones de poder raciales y de género, se suma en Latinoamérica, el factor racial-étnico.

La legitimidad del “derecho de pernada” se disuelve en el marco de revueltas populares que leen cómo el acceso al cuerpo de las mujeres campesinas implicaba para los señores feudales, garantías en la acumulación del capital agrario y la precarización de la vida de sus trabajadores. Es decir, el cuerpo social de las mujeres se mira en tanto categoría política para el campesinado “antiseñorial” europeo, aunque previo a los movimientos revolucionarios existieron quienes dando continuidad a la cosificación y sexualización, entregaron a sus hijas o esposas para el abuso de dichos señores feudales (Barros 1993).

La acción de “entregar” desprovee a las niñas y mujeres campesinas de su cuerpo, es una transacción arbitraria que se repite en un continuum histórico desfavorable para la agencia puntual de las niñas y mujeres campesinas. Sin embargo, como se ha visto en la presente investigación, la “entrega” no siempre busca el mismo objetivo. El señor feudal medieval, el terrateniente colonial y el republicano, el “empresario agrícola” (así renombrado por la Junta Militar de Gobierno en 1964) demandan acceso al cuerpo como parte de una estrategia de dominio. En la elaboración genealógica, la presencia de estos patriarcas que ejercen poder sobre las mujeres campesinas e indígenas los convierte también en los abuelos, o bisabuelos dentro del linaje. No obstante, las sobrevivientes de la violencia sexual niegan este lugar de lo “familiar” para sus agresores, lo cual es al mismo tiempo, una suerte de restricción anticolonial y antipatriarcal. Esta restricción se extiende en el tiempo cuando, por ejemplo, las hijas alfabetizadas de estas campesinas decidimos tomar el legado simbólico y cultural de los abuelos o bisabuelos terratenientes para torsionar su discurso de dominio. De ahí que esta tesis se escriba en español, por ejemplo.

Continuando con las torsiones, la cadena de este terrorismo patriarcal colonial cambia toda vez que la madre suplanta la lógica de la entrega; ya no es el detentor de poder, sino una familia constituida entre personas campesinas e indígenas quien recibe a la niña. Así, la “entrega” se aleja del dominio, para acercarse al sostenimiento de un tejido social común. Es interesante que, en el caso de María Rosario Buele, la madre conserva el legado del apellido y aunque ella se cría con una familia diferente, no se adscribe al linaje Chuquimarca-Largo. La criatura, lejos de ser simplemente “regalada”, conserva un nexo nominal visible que luego servirá para retomar su relación afectiva con la madre.

Regresando a las palabras de Barros, la denuncia pública como “violadores” a los señores feudales, extendería a los terratenientes y hacendados por el patrón que siguen en el uso de la violencia no se realiza en tanto que implica reconocer además de “la deshonra de la mujer y la familia”, la degradación propia de un cuerpo que con el abuso sexual está obligado posteriormente al parto producto de un evento traumático. Las niñas y mujeres que no consienten las relaciones sexuales son silenciadas colectivamente, naturalizando así el “derecho de pernada” al imponer los episodios del abuso como parte ineludible de su ciclo vital y casi inherente a su propia sexualidad. El que la invención de este “derecho” por parte de los señores feudales europeos se haya aplicado de manera continua, sostenida, enseñándose como parte de una socialización masculina hegemónica, tiene efectos directos en las mujeres campesinas a nivel global.

En Ecuador, dichos efectos pueden rastrearse en la *Encuesta nacional sobre relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres* (ENVIGMU) del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), aplicada en 2019 a mujeres a partir de los 15 años. Según la ENVIGMU las mujeres rurales afrontan violencia sexual y patrimonial en un porcentaje visiblemente menor al de las mujeres urbanas: 22,9 % (rural) frente a un 36,6 % (urbana) y, 14,9 % (rural) frente a un 17,0 % (urbana), respectivamente. Revirtiendo así únicamente en estos dos tipos de violencia la tendencia general según la cual, las mujeres rurales reportan haber experimentado en mayor porcentaje las siguientes violencias: psicológicas 57,4%, físicas 38,2% y gineco-obstétricas 54,8%. Respecto a éstas últimas, la ENVIGMU es clara, son las mujeres rurales (22,9%) a nivel nacional las que reportan en mayor medida haberlas vivido, diferenciándose de la experiencia urbana con un margen entre 1 y 4 puntos.

Tabla 1
Indicadores nacionales (en % tipo de violencia ocurridos a lo largo de la vida)

Indicadores nacionales (en % tipo de violencia ocurridos a lo largo de la vida)	Nacional	Urbano	Rural
Violencia total	64.9%	65.7%	62.8%
Violencia psicológica	56.9%	56.7%	57.4%
Violencia física	35.4%	34.4%	38.2%
Violencia sexual	32.7%	36.6%	22.9%
Violencia económica y patrimonial	16.4%	17.0%	14.9%
Violencia gineco – obstétrica	47.5%	44.7%	54.8%
<i>Nota</i> La violencia total incluye: violencia psicológica, física, sexual, económica y patrimonial.			

Fuente y elaboración: INEC. Encuesta nacional sobre relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres (2019).

La diferencia que marca un revés en la tendencia es de 14 puntos para la violencia sexual así como de 3 puntos para la violencia económica y patrimonial. La reversión no habla tanto de tejidos comunitarios menos violentos sino de un control mayoritario sobre el cuerpo y la sexualidad. Es incoherente que mientras la identificación de la violencia sexual decrece en 14 puntos, la violencia gineco-obstétrica - sube 10, tratándose de violencias interrelacionadas. La naturalización del control sobre la sexualidad influye en la percepción de la presencia de dicha violencia, y esto deja de ser casual considerando la serie de dispositivos utilizados históricamente y transmitidos a través del régimen patriarcal / colonial para el control de las mujeres campesinas. La mayor autonomía corporal – sexual de las mujeres campesinas debiera expresarse en igual medida en el resto de indicadores, sin embargo, al no suceder esto, es fundamental cuestionarse sobre la profundidad con que las haciendas como ordenadoras de la vida, marcaron los cuerpos campesinos.

La imposibilidad de detectar la violencia sexual y la facilidad para materializar otro tipo de transgresiones habla al mismo tiempo de una cultura del silencio tanto en lo social como interiorizada en el cuerpo. Si Barros documentaba la imposibilidad de nombrar al violador como uno de los efectos del “derecho de pernada”, el nombrar, como acción que se ejecuta por el lenguaje y con los músculos de la boca, se convierte en un hecho político para las mujeres campesinas. La imposibilidad de realizarlo es sin más, parte del cercenamiento simbólico y cultural. Pensando en que el perpetrador de la

violencia es el que extiende un dominio sobre el universo campesino y al mismo tiempo el “padre” de las hijas bastardas ¿cómo verbalizar el delito sobre una figura tan fundamental? El padre, el amo, el “niño” según la costumbre impuesta en las comunidades de Tarqui, el perpetrador, el violador, no son conceptos que encuentren como tal una posibilidad de ser conjugados en la misma persona. Y es que, lejos de estar compartimentadas, estas identidades se concentran en una sola: el terrateniente.

3. Matrimonios arreglados con huasipungueros: funcionales a la hacienda a la vez que autonómicos

Frente a la figura del terrateniente que produce marcas de “bastardía” a costa del acceso, abuso y violación de las mujeres campesinas e indígenas, existieron estrategias para restituir de alguna manera el bienestar material de las niñas y mujeres asegurando así su supervivencia. La familia de María Rosario Buele arregla en 1967 un matrimonio con un huasipunguero de la zona, Elías Zhingri. En el Capítulo I recojo algunas de sus declaraciones frente al orden de hacienda en la cual él trabajaba. Los huasipungueros al heredar el trabajo a cambio de parcelas en las cuales reclamar propiedad, construir viviendas y sembrar; el padre de Elías gozaba además de la confianza del patrón de la hacienda, por lo que su hijo pasa a heredar además del trabajo y el derecho de uso de espacios, animales.

“Cuando me casé con Elías, pasé a vivir en Chilcachapar. En la casa del bisabuelo. Era guagua, guambra, Elías no era mi novio. Un día vino de pasadita, saludamos, y me casé a los quince años y medio”, narra María Rosario previo a explicar sus múltiples hogares dentro de la cartografía. Sus hogares se mueven entre la casa de su familia, la casa del padre de Elías y una “chocita” comprada en el cerro. Al crecer la geografía, se modifica también la imagen de quien habla. No es más la infancia juguetona, o la hija que cuida, se convierte en la esposa que materna. Dentro del relato oral que se desarrolla junto con las líneas cartográficas, ella resalta un punto, la casa de sus padres donde nacieron sus hijos e hijas. Al igual que su madre María Emilia, su maternidad y el nuevo rol mediado por el matrimonio como institución, giraban en torno a los terrenos de pastoreo. La diferencia radica en que aún cuando su madre se regía por el ritmo de animales con los que convivía pero cuya crianza dejaba rentas únicamente a la hacienda, los animales que marcaban el ritmo del paso de la maternidad eran propios.

Desde el punto de vista campesino, el tener tres estancias para la crianza facilitaba la juntanza de animales para proveer su cuidado como contar con lugares seguros y no

tan precarios para descansar luego de las jornadas de trabajo. Sin embargo, en la cartografía de María Rosario, únicamente un punto es señalado como lugar de retorno: *la casa de su familia*. Aunque antes de ser casada ella conoció el nombre de su madre, María Emilia Buele Culcay, su familia nuclear continuaba siendo la pareja Chuquimarca-Largo. Este lugar de constante retorno lo era porque allí ella regresaba a parir, a tomar la dieta recomendada por el conocimiento médico popular para las mujeres que han parido y a cuidarse del frío evitando extenuantes jornadas de trabajo.

El gesto de la entrega entonces modifica por segunda vez el destino de la hija. No sólo era funcional como garantía para la supervivencia de la niña, sino para contar con un tejido social y un espacio de reposo y cuidado tras una maternidad que de por sí se daba de manera impuesta. Es decir, la soledad en mitad de la maternidad, así como la obligación de continuar con el trabajo agrícola a pesar de no contar con las condiciones para hacerlo, se desplazan en su totalidad para asegurar la salud de la madre y del bebé al momento del parto. En el transcurso de un mes de cuidados, ella regresará junto con sus criaturas para continuar con las labores diarias. La autoconciencia de no ser únicamente una trabajadora de la hacienda, sino ante todo de poseer una autonomía para decidir respecto al cuidado de sus hijos e hijas es un cambio fundamental dentro de las maneras de vivir la maternidad y esquivar el abuso sexual del patrón; aunque, cabe aclarar, esto no quiere decir que las relaciones con huasipungueros hayan estado exentas de la misma violencia y abuso, o que no sean problemáticas toda vez que los hijos e hijas terminarían sirviendo en algún lugar de la hacienda.

4. Reclamo de la tierra por medio de la politización de la subjetividad de la campesina: Estrategias y contradicciones

Paralela a estas entregas, existió una forma de entrega relacionada a la explotación de la mano de obra de las niñas y mujeres campesinas *fuera del espacio de hacienda*. La familia Paredes dueña de la Hacienda Paredes, por ejemplo, se llevaba a las niñas campesinas para continuar explotando su trabajo en la ciudad, tal como lo hicieran al interior de los límites de su propiedad. Este fenómeno conocido como *consignación*, estuvo vigente incluso luego de su prohibición total y expresa en la Constitución ecuatoriana de 1945: “p) Prohíbese la consignación de los menores hasta de doce años, en calidad de sirvientes domésticos”. Aunque la norma habla de menores en general, la división sexual del trabajo campesino da cuenta de que las menores eran ante todo niñas y adolescentes. El que la “consignación” se haya permitido luego de los doce años es

también el reflejo de un régimen patriarcal que daba continuidad a la sujeción de las mujeres al inicio de su edad reproductiva.

La “consignación” entonces, no era otra forma que una relación de poder tanto laboral como sexual. Y aunque el trabajo de cuidados de las niñas y adolescentes se daba “a cambio” de comida o educación para ellas, realmente las familias campesinas no tenían manera de corroborar la materialización del acuerdo, pues la casa de los hacendados eran lugares ubicados en la ciudad y totalmente privados, donde no existía derecho a visita. Por esta razón, cuando María Rosario se casó en 1967, pidió a su esposo – ya en ese entonces legitimado por su posición de huasipunguero y por su rol de dirigente en las organizaciones campesinas – que le ayudase a encontrar a sus dos hermanas, llevadas “en consignación” por la familia Paredes a la ciudad de Cuenca. Elías Zhingri amparado en el creciente movimiento agrario, amenazó a la familia con plantar una denuncia formal contra la familia Paredes. Esto hizo que pudieran recuperar a las niñas.

Si bien, la “consignación” podía verse como una oportunidad para las familias campesinas, ésta tenía efectos que no han sido sistematizados del todo desde un enfoque feminista o por lo menos, desde un análisis de género pues la figura antes que describir una relación laboral, implicaba la sustracción de las niñas de su espacio comunitario en función de unas relaciones de poder. En el caso particular de las hermanas de María Rosario, contrario a lo que ocurre con las dos primeras niñas, existe una tercera que no puede ser rescatada de la casa donde trabajaba. Si bien, Mariana fue regalada por su madre a una de las señoras del clan hacendatario, al ingresar a la adolescencia ella se la lleva a Cuenca en consignación. Una vez en la ciudad, Mariana escapa y encuentra la casa donde a su vez, tenían “consignadas” a sus hermanas. Les promete buscarlas, juntar dinero para llevárselas y hasta mientras sostendría visitas clandestinas regulares como forma de mantenerse en contacto. Esta acción se hizo costumbre hasta que un día Mariana no regresó, las niñas aún pequeñas y dependientes de una familia ajena, no podían denunciar o buscarla. Contextualmente a nivel país éste era un momento en que no existía una legitimidad social o institucional que respaldara la búsqueda de niñas y mujeres desaparecidas. En Ecuador, la noción misma de violencia intrafamiliar que antecede a lo que hoy reconocemos como violencia de género, no se encontraba del todo instalada hasta por lo menos 1994, año en que comienzan a funcionar las primeras Comisarías de la Mujer y la Familia. Es decir, si la desaparición de las mujeres no ocupaba espacio en la agenda pública, con menos probabilidad la desaparición de las niñas campesinas migrantes en Cuenca.

A inicios de los 2000, esta historia le fue transmitida a Nancy Beatriz Zhingri Buele por parte de Hilda Guartambel Culcay, su tía y hermana menor de Mariana y María Rosario Buele. Juntas, Nancy e Hilda, retoman la búsqueda de la niña desaparecida. Fue la primera vez que esta desaparición se anunció en medios de comunicación, así la Radio Popular Independiente y Telecuenca emitieron anuncios de búsqueda y el nombre de Mariana de Jesús Guartambel Buele recorrió tanto sectores rurales como urbanos. Sin embargo, no tienen resultados, tal como no los obtuvo su madre en su momento.

“Luego nos descuidamos”, dice Nancy Zhingri, dando cuenta de la carga de responsabilidad que asume la red afectiva familiar en la búsqueda de Mariana. María Rosario también utiliza esta expresión. El aparente descuido habla de la falta de acceso a los recursos necesarios para elaborar la búsqueda, no sólo del acceso a medios de comunicación, sino al despliegue de un aparato de justicia o estatal. Actualmente, incluso con la existencia de mecanismos como la Alerta Emilia, los protocolos de búsqueda de Fiscalía, el entrenamiento de operadores del 911, entre otros, la búsqueda eficaz de mujeres y niñas desaparecidas es una deuda estatal.

En el “descuido” existe al mismo tiempo una contradicción, pues éste no elabora el desplazamiento de la niña, manteniendo la búsqueda a través del recuerdo y la transmisión tanto de la vida de Mariana como del hecho de injusticia. María Rosario la define así: “alta, suca, blanca. No me olvido. Jugábamos juntitas. Pasábamos en la misma hacienda. Ella era dormilona, sabía dormir a lado del fogón. Era menor a mí”. Con esas palabras, ella recobra un espacio en el que habitar, unas relaciones, incluso su propia corporalidad. Así, recordar a la que falta es un gesto que impide la amnesia social.



Figura 5. Prenda del archivo objetual de María Rosario Buele. Pollera perteneciente a su primera hija.

Visita de campo. Tarqui, Azuay, 2023.

Al elaborar esta cartografía, el que surjan estas niñas, e incluso se decida contar el caso de la hermana que no regresó, contribuye a construir una genealogía de la memoria *buscadora*. Utilizo esta palabra tomando la referencia de Las Buscadoras de México: “Mujeres que son madres, rascan la tierra, recorren pueblos, montañas, ríos y ciudades buscando a sus hijos y toda persona querida que fueron víctimas de desaparición y desaparición forzada. A ellas se las conoce como madres buscadoras, rastreadoras”¹⁰. En un ejercicio que apela puramente a la memoria, elaborar una cartografía buscadora contribuye a señalar, como en este caso, los lugares de habitación, de vivienda, de crecimiento y maternidad, pero ante todo, los lugares donde las niñas y mujeres enfrentaban violencias para remover así las imágenes que ocultan sus cuerpos, historias y vidas entre los follajes, ríos, quebradas y animales.

¹⁰ Agencia Presentes. “¿Quiénes son las Madres Buscadoras de México?”, Agencia Presentes. Accedido en 12 de septiembre de 2024. <https://agenciapresentes.org/2024/05/09/quienes-son-las-madres-buscadoras-demexico/#:~:text=Mujeres%20que%20son%20madres%2C%20rascan,conoce%20como%20madres%20buscadoras%2C%20rastreadoras.>

5. Pertenencia y lazo comunitario: separación de la tierra propia, el afuera de la hacienda, el divorcio

Como uno de los últimos lugares de partida, aparece la comunidad de Acchayacu, aquí se asienta la “Casa Rumiñahui”, un espacio organizativo de la Unión Campesina del Azuay UNASAY-E, perteneciente al Movimiento Nacional Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa ECUARUNARI. La “Casa Rumiñahui” era un espacio donde hombres y mujeres de las comunidades de Tarqui y Cumbe, así como del sur del país, se reunían para discutir estrategias de organización alrededor de las luchas por la tierra y alternativas económicas frente a la precarización del trabajo campesino. En este espacio funcionaban salas para capacitación, cuartos para hospedar a personas afines y militantes del movimiento campesino indígena, salas para costura equipadas con telares y máquinas de coser, una cocina y una huerta de verduras para el autoabastecimiento.

La Casa Rumiñahui cobra una vital importancia dentro de la geografía de María Rosario porque entre ésta y su comunidad natal, está enclavada la infraestructura de la Hacienda. De la misma forma, ésta casa es fundamental para pensar no sólo la liberación de las estructuras hacendatarias, sino también, la liberación para la dignidad colectiva de las mujeres campesinas; en esta casa, ella escucha por primera vez la palabra “divorcio”. Es así como a sus 27 años, María Rosario comprende que puede separarse de la unión impuesta por sus padres y se aloja en la Casa Rumiñahui mientras tramita su proceso. Viviendo allí, accede por primera vez su cédula y conoce a otras mujeres criando solas a sus hijxs, con quienes entabla amistad para comercializar las verduras en la ciudad de Cuenca. Es decir, la Casa Rumiñahui era para ellas tanto refugio de las violencias coloniales y patriarcales, como espacio para la creación de las redes de cuidados migrantes en el marco de la Reforma Agraria.

Cabe destacar que las casas de la UNASAY, hicieron posible habitar, recorrer y disputar los espacios urbanos conforme las necesidades de las comunidades rurales, pues con su existencia las personas pudieron movilizarse hacia la ciudad de Cuenca con la garantía de lugares para descansar, pernoctar y alimentarse. Esto hizo que las relaciones comunitarias se reorganizaran, dando paso a la toma de conciencia acompañada por la independencia de relaciones sociales antes marcadas por el ritmo de trabajo en la Hacienda. Si bien ésta última no tenía las características de la gran hacienda de inicio de siglo, mantenía dinámicas de explotación donde los cuerpos de niñas y mujeres eran vistos como bienes particulares.

El “afuera de la hacienda” entonces, se convierte en un espacio ambivalente, por un lado, autonómico gestionado por las comunidades organizadas que, apropiándose de la Reforma Agraria, buscan una manera de disputar la tierra. Para el campesinado obligado a migrar a las ciudades para enrolarse como mano de obra en industria o manufactura, o como parte del trabajo de cuidados de las familias urbanas, el “afuera” implicaba no sólo ratificarse como población dependiente totalmente del salario para sostener la vida, sino como un lugar de blanqueamiento forzado a través de la modulación de la lengua campesina y el cambio estético en la vestimenta.

Narra María Rosario cómo ella misma intentó instalarse en la ciudad: “yo en Cuenca con los niños no podía como hacer, no podía vivir, porque no conocía bien Cuenca no podía trabajar. Fui a entrar en una panadería, me mandaban a dar de comer puercos acá en Guzho. Estaba un mes ahí, ni siquiera me pagaron”. El afuera asalariado no era una salida para algunas mujeres que, como ella, o como su red de cuidados, conocían sobre el trabajo agrícola y al mismo tiempo, tenían a su cargo el trabajo de cuidados de su familia. Intentar amoldar el cuerpo para que encaje en esta nueva dinámica de explotación mediada por el salario implicaba el abandono de toda una episteme campesina, de las formas anteriores en las que se concilió el trabajo productivo con el de cuidados. Su despliegue en la ciudad era la excusa con la cual se sometió a su cuerpo a nuevas formas de violencias, racismos “modernos” que llamaría Bolívar Echeverría, ejercidos de maneras camufladas al devolver a las mujeres campesinas al cuidado de los animales, desplazándolas de la ciudad y obligándolas a un retorno imposible.

Es aquí cuando nombra a Julia Tenecela, una mujer comerciante mayor en edad a María Rosario, quien le da un espaldarazo en la venta de verduras dentro de los mercados de la ciudad. Este gesto fortalece el lazo entre las mujeres, constituyendo una micro comunidad migrante, así María Rosario oriunda de Totorillas tejió su red con Julia, oriunda de La Calera, una comunidad ubicada cerca de la parroquia de Baños. Con este trabajo logran mantener a su familia. Julia entonces, abre un camino posible para María Rosario, tiende una red solidaria que se une por varios factores en común. En principio, *un saber campesino* que deciden activamente no soltar sino volcarlo en la producción de alimentos en cantidad suficiente para el comercio y autoabasto, luego *la marca del género* elaborada según su experiencia y necesidades como campesinas y finalmente, la maternidad. Esta solidaridad tiene por objetivo cultivar una autonomía en la que se tejan sus diferentes identidades; una solidaridad que antes de ser renuncia y blanqueamiento, se convierte y suma un horizonte común a través de la migración.

Dicha migración pasa las lleva a transitar por las fronteras interprovinciales entre Azuay y Morona Santiago. Después de un tiempo comerciando en la ciudad de Cuenca, María Rosario queda embarazada de su último hijo con su familia y junto con la familia de Julia Tenecela a la provincia de Macas, para cultivar allá sus verduras. Durante la narración de su biografía, el último embarazo se enuncia así. No desarrolla María Rosario el tipo de relación sostenida, ni absolutamente ningún detalle sobre el padre del hijo, se ratifica con su silencio un secreto que ella ha mantenido durante años para toda la familia y círculo cercano. El restringir el acceso a esta información, construir un enigma alrededor de su maternidad, es parte del reclamo autonómico por proteger su privacidad y reclamar el derecho a una intimidad antes negada. Migra, también para separarse de la tierra natal, de la sombra del marido, para construir una territorialidad donde la madre sea el único referente de cuidados existente, donde no hayan preguntas que desafíen sus límites privados que ahora reconoce.

6. Autonomización de las mujeres saliendo de la hacienda

La lucha de las mujeres campesinas en su reclamo por la tierra entonces no se reduce a un tema de propiedad intrínseco, sino a la posibilidad de contar con lugares para descansar, cuidar, criar, parir y erotizarse en los términos de Audre Lorde (1978). Acciones que durante siglos estuvieron penalizadas en su cuerpo. Obligadas a reproducir la fuerza de trabajo pero no a restituir las propias. Obligadas a amamantar criaturas ajenas y proveer alimentación para sus bocas mientras que sus propias infancias no tenían un bocado para ingerir. Obligadas por fuerza de costumbres bárbaras y religiosas a *parir con dolor*, el migrar de sus comunidades a las ciudades no implicaba un cambio en las relaciones de poder, pero sí el migrar no sólo de provincia, sino además, de la estructura hacendaria tan presente en la ciudad de Cuenca.

Esta es la autonomía que reclama el cuerpo, que ellas reclaman con la salida de la hacienda. En el marco de las luchas por la tierra, dimensionar que un cuerpo social, que los linajes matrilineales demandan, por la configuración moderna de la división sexual del trabajo, un espacio que habitar lejos – en lo simbólico y material – de las zonas en que se ha cercenado su cuerpo es fundamental para comprender que el debate sobre el concepto militar y desarrollista de la tierra no sólo reclamaba su uso y propiedad, sino ante todo, la posibilidad que a través de ella existe de sostener la vida.

En la cartografía que María Rosario va dibujando, esta salida de la hacienda adquiere una forma muy particular: sale de los límites del papel para extenderse sobre

otro totalmente nuevo. Territorios contiguos, habitados por los mismos cuerpos campesinos pero que, sin embargo, tienen dimensiones radicalmente diferentes. Tanto que se refleja saltando de una superficie a otra. La continuidad que se rompe en los materiales utilizados, es una continuidad que se quiebra para hacer aparecer otro espacio.

En este otro espacio tendrán cabida tanto proyectos de vida como nuevas subjetividades de las campesinas, una subjetividad migrante compuestas por las renunciadas a la maternidad, los parentescos para enfrentar la precariedad, estrategias para contestar el control reproductivo y unas redes afectivas que caminan por dentro del tejido social. Las construcciones de estas bases autonómicas configuran un conocimiento propio sobre dichas estrategias, se hacen identidad y en tanto consolidan unas posibilidades latentes, representan horizontes comunes.

La migración que se activa echando mano de estos conocimientos, por tanto, se consolida en una fuga. Fugar fue crear autonomía para adquirir el derecho a nombrarse, a tener una familia, a sostener la vida fuera de los marcos además patriarcales. Regresando sobre la cartografía de los lugares de partida, éstos están marcados por hogares pertenecientes y endilgados a un pater familias: la hacienda Paredes del hacendado, la casa del padre, la del suegro y posteriormente la del marido. En estos lugares, que no son propiedad exclusiva de las mujeres, ellas encuentran formas de esquivar los destinos impuestos. Así, la casa del padre se convierte en el refugio para el cuidado de María Rosario Buele y sus bebés, allí regresa antes de irse a vivir en la casa de la organización, como el gesto de quien busca un espacio para descansar y para el cuidado. Antecede a esta acción, la decisión tomada por su madre de construir afectos y parentesco con esta familia fuera de los espacios de hacienda. La búsqueda permanente de lugares propios, donde encontrarse más allá del puro acto de supervivencia, se manifiesta durante todo el tiempo en estas geografías escarificadoras. Por tanto, la migración se sustenta en ésta búsqueda alimentada de forma permanente.



Figura 6. Prenda del archivo objetual de María Rosario Buele. Paño perteneciente a su madre. Visita de campo. Tarqui, Azuay 2023. Autoría propia.

Capítulo tercero

Contramapeo andino amazónico

La migración andino-amazónica enmarcada en los movimientos de reforma agraria y colonización, aunque son diseñadas desde el Estado para modernizar el campo y expandir la frontera agrícola, adquiere particularidades en medio de las cuales surgen proyectos autonómicos en la vida de las mujeres campesinas. En el presente capítulo, desarrollo las características de esta migración llevada a cabo a inicios de los 80s para comprender cómo los movimientos migratorios, incluso cuando son producidos por el capital, las lógicas coloniales sobre la tierra y patriarcales sobre las mujeres y sus familias, contienen contestaciones a dichos regímenes; más aún, cómo dichas contestaciones se transforman en medida que el capital se plastifica dando paso al marco económico neoliberal que ha radicalizado las crisis laborales, políticas, sociales y ambientales a día de hoy. Al mismo tiempo, esta sección desarrolla algunos aprendizajes de las campesinas migrantes de cara a los proyectos de desarrollo del capital.



Figura 7. María Rosario Buele camina sobre la vía que conecta Santa María de Tunantz con Wapuu.

Fuente: Visita de campo. Santa María de Tunantz, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

1. El viaje del agua. Salida a Macas: hacer posible la vida. El tener que irse

La migración andino-amazónica es un viaje que sigue el curso del agua, las zonas de vida existentes en la provincia de Macas son -más que un paisaje- espacios donde se crean y despliegan potencias minerales, animales y humanas ligadas íntimamente a las

características geográficas vitales. En el capítulo anterior, se vio cómo las comunidades de partida, ubicadas a más de 3000 msnm, requieren un trabajo intenso sobre la tierra para convertirla en “productiva”, trabajo que mediado por el sistema colonial de haciendas, convirtió a pueblos y nacionalidades indígenas en los cuerpos esclavizados necesarios para la producción económica y social de la riqueza. En el Capítulo I revisé cómo ésta demanda de trabajo fue uno de los puntos neurálgicos en la normativa de reforma agraria y colonización al punto de capturar a los cuerpos de las mujeres dentro de un sistema de género funcional a este sistema, mientras que en el Capítulo II gracias a la biografía migrante de María Rosario Buele, trabajé sobre diferentes maneras en las que las mujeres campesinas contestaban dichas dinámicas hacendatarias a fin de construir sus autonomías en el marco de las luchas por la liberación de la tierra. En las comunidades de llegada, la ausencia de la infraestructura escarificadora colonial y el dominio del universo vegetal, animal y mineral cambian radicalmente no sólo las condiciones de trabajo, sino también la subjetividad de las mujeres campesinas migrantes, cambios que son claves para el desarrollo de proyectos de vida finalmente autónomos.

Las comunidades de llegada estaban localizadas en el Valle del Upano, territorio históricamente shuar. Los estudios arqueológicos (de Saulieu y Rostain, 2019)¹¹ aplicados sobre este espacio, revelan que éste valle tuvo una intensa ocupación humana por poblaciones diferenciadas que, leyendo la riqueza del suelo y del agua, desarrollaron tecnologías para la agricultura a lo largo de miles de años, dejando tanto herramientas como infraestructuras que dan cuenta de su presencia. Dicha riqueza se alimenta de los minerales que emite el volcán Sangay. Junto con El Reventador, el Sangay es uno de los volcanes más activos del Ecuador y emite de forma permanente ceniza, lava, rocas, explosiones de material piroclástico. De él, nace en los Andes a más de 4000 msnm, el innavegable río Upano que tiene como característica principal conectar los territorios andinos con los amazónicos, convirtiéndose en una de las afluentes tropicales del Amazonas.

¹¹ De Rostain existen otros estudios como “Etnoarqueología de las casas Huapula y Jíbaro”, del 2006 donde utiliza terminología incorrecta para universalizar a los pueblos y nacionalidades amazónicas. El “jíbaro” ha sido una palabra utilizada históricamente para añadir una carga racista estigmatizante sobre los modos de vida y las cosmovisiones amazónicas. En la presente investigación, se cita uno de los documentos centrales que políticamente avalan este uso, el documento en cuestión es la “Carta a las Cámaras”, de García Moreno, donde quedan explícitos planes genocidas de los pueblos “jíbaros” del país. Utilizo sin embargo, a Rostain por ser un material de fácil acceso editado bajo el sello “Open Journals Edition”, sin estar de acuerdo ni legitimar el uso de estos términos.

Así como el río, las comunidades andinas migrantes del Azuay siguen el curso de la Cordillera Real, recorriendo sus estribaciones hasta llegar al valle. Una vez allí, en 1970, a 30 km aproximadamente del pie del volcán, construyen en la parroquia Sinaí la “Quinta Cooperativa”. Esta casa dará después nombre a una de las comunidades que habitan los denominados nuevos “colonos”. En el marco de las normativas vigentes de colonización, crear cooperativas de producción era una estrategia para reclamar la titularidad de la tierra, bajo la lógica de la colonización la legitimidad de la tenencia se tendría que probar a través de la intensidad en la agricultura y ganadería. Este nuevo concepto de la tierra apegado a la visión desarrollista de CEPAL, como se exploró en el Capítulo I, pasó por encima de la cosmovisión de los pueblos migrantes así como de los pueblos existentes en territorio amazónico, en este caso, el pueblo shuar.

Cabe destacar que para 1984, el pueblo shuar había consolidado una estructura organizativa propia con el objetivo de salvaguardar su autonomía de cara al proceso de colonización. En 1963 se funda la Federación de Centros Shuar (FCSH), y para 1974, la politización alrededor de sus intereses frente al Estado así como a las misiones salesianas, tenía un resultado visible. La FCSH, según documenta Caballero (2022, p. 238) logró llevar su propia estadística poblacional, hacer las mediciones de sus territorios, establecer un modelo de administración de la tierra, construir una dinámica económica propia y velar por acceso a educación a través de la gestión de becas. Al contrario de lo que establecía la “colonización”, el pueblo shuar continuaba habitando su territorio y generando estrategias para ratificar su soberanía frente al Estado ecuatoriano.

El trabajo de campo realizado en agosto de 2023 tuvo como primer objetivo llegar hasta la Quinta Cooperativa “original”, es decir, hasta la casa construida por las comunidades andinas migrantes. Sin embargo, el agua que todo lo cubre, arrasó en 2021¹² no sólo la casa, sino además, escuelas, iglesias y lugares comunales construidos para habitar el espacio. Localizar estos lugares a pesar de su desaparición, así como los caminos seguidos por María Rosario Buele, fue posible utilizando una herramienta de la cartografía crítica: el contramapeo. Esta herramienta, definida por el Colectivo de Geografía Crítica (2018) como el “análisis geográfico que utiliza las herramientas de poder del estado, como los mapas y el mapeo, y las pone a disposición de los grupos

¹² Los aluviones, lahares y demás fenómenos provocados por el volcán Sangay son comunes en este territorio; sin embargo, no fue hasta mayo de 2021 que una de las grandes inundaciones arrastró esta infraestructura. Consultar en el portal Macas News. <https://www.facebook.com/macasnews/videos/quinta-cooperativa-pide-ayuda/205611431151257/>

excluidos con el objetivo de visibilizar desigualdades, opresiones e injusticias”, se convirtió en este caso particular, en una consulta a la oralidad y a los cuerpos de agua, no sólo al Upano sino al movimiento mismo de las lluvias, ríos y riachuelos que rodean tanto la memoria como la palabra de la diáspora andina campesina, encabezada por mujeres. Así, las comunidades de llegada, más que ser puntos en la geografía, son las comunidades orales y las prácticas vitales de las mujeres migrantes a las que podemos acudir 40 años después de sus primeras migraciones.

Luego del trabajo de campo realizado en Tarqui, provincia del Azuay con la elaboración de la biografía migrante, se identificó la necesidad de levantar un contramapeo de las migraciones, ya que en él se explicita el paso transfronterizo de las mujeres campesinas, pues al narrar el viaje “individual” de María Rosario Buele surge una constelación de nombres, metáforas y fechas que dan cuenta de una comunidad humana, animal y vegetal en movimiento. Así, el paso por la frontera interna dejó de ser una experiencia individual y puramente humana, para constituirse como una biomigración¹³ comunitaria campesina desde los Andes ecuatorianos hasta la región amazónica. Este contramapeo sobre la geografía delimitada por el orden político-administrativo que gestiona el territorio borrando las marcas migratorias permitió caracterizar las comunidades de llegada, y lo más relevante para esta investigación, los lenguajes comunes creados a partir de esta migración para continuar creando esa comunidad.

Localizadas en Wapuu, Santa Marianita de Tunantz y Luz de América (Macas), las mujeres campesinas migrantes con las cuales trabajo en este capítulo son fundamentales ya que las imágenes que proveen sobre el pasado completan lo que falta físicamente en la geografía del presente, sus cuerpos dicen sobre las potencias que han ido trabando con los años y más aún, su manera de recibir y acompañar esta investigación despliega una puesta en común tanto sobre las herencias inscritas en la genealogía campesina como un sentipensar sobre la tierra. Ellas son María Duchitanga, hija de Florinda Duchitanga y Luzmila Vele, todas oriundas de Tarqui pero con historias de vida

¹³ Al momento de compartir la experiencia en esta investigación con el mashi Luis Fernando Chimba Simba, docente del Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe “Yachay Wasi” en Quito (Ecuador), aparece el término “biomigración” que nos ayuda a hablar de la comunidad campesina migrante desde una perspectiva no antropocéntrica. Agradecimiento al mashi Fernando Chimba y a la mashi María Laura Santillán Santillán, por las pautas prácticas y filosóficas para leer nuestras biomigraciones campesinas andinas.

que se desenvuelven en mitad del territorio amazónico y se ordenan por el río que cruza no sólo el valle sino también su memoria.

2. Campesinas y “colonos”, la migración que tensiona el proyecto de colonización

Se conoció como “colonos” al campesinado que reclamó tierra a través de la norma establecida por la colonización, nombrando con ello tácitamente a las mujeres que migran de la sierra a la región amazónica, de un sector rural comunitario a otro sector rural con un tejido social desconocido para ellas. La imposición de la “colona” como etiqueta para nombrarlas funciona de manera similar a la adjetivación de “chola cuencana” (mujer campesina del Azuay que migra de los campos a la ciudad de Cuenca). Para los dos casos, la imposición de una identidad elaborada desde un punto de vista externo es crucial para apropiarse tanto de sus agencias, como de sus conocimientos y trabajo. Mientras la “chola cuencana” se convierte en un ícono del folclor local y nacional (Mancero, 2011), el “ser colono” trató de ser una categoría contenedora de un proyecto político de larga data sobre los territorios amazónicos.

En 1895, se publicó en la ciudad de Ambato un libro de “aventuras” titulado *Nankijukima. Religión, usos y costumbres de los salvajes del Ecuador*, del cura Enrique Vacas Galindo. En él, su autor manifiesta tener por objeto dar a conocer la historia de Nankijukima, un “capitán salvaje” que habita en las riberas del río Upano. Describe a las poblaciones habitantes de Canelos y Macas como “grupos de infieles”, al tiempo que augura un pronto exterminio: “si el Gobierno del Ecuador no aprovecha el territorio oriental en favor de la inmigración, y no salva los restos espirantes de la *antigua raza jívara*, procurando que sea absorbida por otra mejor o invadida por los *progresos siempre crecientes de la civilización moderna*; en no lejano tiempo el Oriente será, no mansión de salvajes, sino guarida de víboras y fieras” (Vacas Galindo 1895, 185; el énfasis me pertenece).

Para Vacas Galindo, la migración hacia la región amazónica no era más que un medio para desaparecer a los pueblos y nacionalidades allí existentes. Cita, más adelante, una “Carta a las Cámaras” de Gabriel García Moreno, en la cual se detalla este plan de exterminio. Aunque en el texto original se entiende que el documento es una misiva, se trata de un documento administrativo estatal: el Informe al Congreso Constitucional de 1871. En él, García Moreno habla en calidad de Presidente. Las líneas que impresionan a Vacas Galindo son las siguientes:

Las misiones orientales, encargadas a virtuosos sacerdotes de la Compañía de Jesús, van comenzando a introducir la civilización entre las hordas salvajes que ocupan una de las porciones más ricas de nuestro territorio. Sólo una tribu, la de los jíbaros, pérfidos asesinos y antropófagos, no da todavía esperanzas de reducirse, como lo manifiestan los horribles y frecuentes asesinatos cometidos en Gualaquiza (Morona Santiago); y tal vez no está lejos el día en que tengamos que perseguirla en masa á mano armada, para ahuyentarla de nuestro suelo y trasladarla y diseminarla en nuestras costas, dejando libres á la colonización aquellas fértiles e incultas comarcas. Para éstas y para otras partes despobladas de nuestro territorio obtendremos en breve una inmigración de alemanes católicos, si dais al Gobierno autorización y fondos suficientes. (García Moreno 1880, 280).

Tanto García Moreno como Vacas Galindo vieron en las provincias amazónicas un territorio a recuperar de las poblaciones indígenas, a quienes universalizan bajo la categoría de “jíbaros”. Al mismo tiempo fabrican y validan una otredad amazónica e indígena monstruosa: salvaje, asesina, antropófaga, ajena a la tierra que habita y lejana de lo humano. En tanto Presidente, García Moreno establece así la existencia de una ciudadanía de primera y una población que está totalmente por fuera de ella, a la cual el Estado ecuatoriano está llamado a eliminar a través del genocidio en pos de alcanzar un aparente “desarrollo” económico y cultural.

García Moreno ubica a la migración católica alemana como aquella que puede “salvar” a los pueblos amazónicos 62 años antes de la instauración de la dictadura nazi en Alemania y de la promulgación de la idea de “pureza racial aria”. Éstas, más que propuestas azarosas, son parte de una política de blanqueamiento y apropiación del territorio shuar, pues el cuerpo convocado a “colonizar”, asumido ya como el “colono” natural de la región amazónica, es un cuerpo hegemónico occidental que encarna, el *espíritu del capital*: católico, alemán, hombre, cisheterosexual, del norte global.

Con el paso de los años, la intención de colocar “colonos” en la región amazónica se fue materializando. No como García Moreno hubiera esperado a través de la migración alemana, sino más bien a través de la estadounidense con la instalación del Summer Institute of Linguistics (SIL), o Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de línea cristiana evangélica, movimiento que se da en 1953 a solicitud del ex Presidente Galo Plaza Lasso. El ILV destaca como parte de su trabajo en Ecuador, el “adiestramiento” (utiliza esta palabra) a las poblaciones indígenas para “afrentar su propio desarrollo futuro” (EC Instituto Lingüístico de Verano-División Ecuador 1990, 2). No obstante, este “adiestramiento” no pasó desapercibido para los pueblos y nacionalidades indígenas en Ecuador, pues en 1981, el Sexto Congreso Nacional del Movimiento Nacional Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (ECUARUNARI), exige “la expulsión definitiva del Instituto Lingüístico de Verano, y de las demás sectas religiosas que son instrumentos de

penetración ideológica imperialista y del genocidio cultural [...]” (Cabascango Chicaiza 2013, 171). El ILV se retira del país en 1992, determinando que la única “agrupación indígena” que no cuenta con “condiciones” para el desarrollo era la “Huaorani”.¹⁴

El “colono” entonces, es el agente llamado a hacer cumplir no sólo los proyectos del capital, sino a “adiestrar” –en palabras del ILV– a las comunidades amazónicas, con el objetivo de desplazar no sólo física, sino culturalmente a las nacionalidades y sus territorios, eliminando sus relaciones particulares y cosmogónicas con la tierra. Por ello, la colonización apuntaba a la intervención en las tierras denominadas “baldías”, mayoritariamente ubicadas en la región amazónica del Ecuador, porque lejos de garantizar el acceso a tierra su objetivo era desconocer las relaciones de organización social y económica en los territorios amazónicos por fuera de los conceptos de “propiedad privada” y “producción”.¹⁵ Es en este sentido que la Ley de Reforma Agraria y Colonización del 64 busca eliminar el huasipungo, no para construir ciudadanía, sino para propiciar migraciones y producir al colono nacional asalariado.

Las campesinas migrantes van a disputar el espacio del colono desde el cuerpo. Si bien se trasladan a territorio amazónico en el marco de las carencias y precariedades impuestas en sus propias comunidades, su cuerpo social no es funcional al proyecto económico modernizador. Ellas no llegan desde el norte global, sino desde el sur de la cordillera andina de la que se alimenta el territorio amazónico. La lengua de las campesinas “desfigura” el español con un acento propio de cada una de sus comunidades, en Azuay las palabras kichwas como los ritmos cañaris dejan una impronta diferente a las maneras de nombrar y por tanto, de habitar el mundo; por tanto, su lengua no pretende adiestrar a otra. La fortaleza que adquirida por las condiciones de altura en el marco del trabajo campesino contraviene con la “fragilidad” femenina trabajada por el sistema de género occidental. Así mismo, su conocimiento sobre el universo animal y el uso de ciertas plantas medicinales, los tiempos de la siembra de los alimentos y rotación en las huertas, configuran una forma particular de leer y disponer el espacio que dista de la

¹⁴ La nacionalidad waorani se ha mantenido enfrentando los proyectos del capital de explotación petrolera a gran escala en su territorio, donde se encuentra el Parque Nacional Yasuní. A través de la Consulta Popular de agosto de 2023, el 59% del Ecuador votó a favor de suspender las actividades petroleras. No obstante, a enero de 2024, el Presidente Noboa declaró la intención de establecer una moratoria para cumplir este mandato, con el objetivo de “ganar la guerra” al narcotráfico. <https://es.mongabay.com/2024/06/nuevo-decreto-de-presidente-noboa-no-resuelve-incertidumbre-sobre-cumplimiento-consulta-yasuni-ecuador/>

¹⁵ El uso de varias palabras utilizadas dentro de la ley para definir a estas tierras “sin título” dan cuenta de este fenómeno: baldías, ociosas, improductivas. Estas nominaciones no serán las únicas que revelen tanto la imposición de un sistema económico, como la actualización de las creencias racistas que anulaban y dejaban por fuera las voces y decisiones de los pueblos y nacionalidades.

“conquista” de mundos que es un concepto unido a la colonización. Las campesinas migrantes, al no haber ingresado a la ciudadanía en pleno, caminan una fuga sin asumirse parte del proyecto de nación. Adicionalmente, el divorcio o la decisión de tener hijos o hijas fuera del matrimonio hace que no puedan ser atadas simbólicamente al dominio masculino, por lo que además su figura, es problemática para el cumplimiento de los planes de desarrollo.



Figura 8. Álbum familiar del linaje campesino matrilineal. En él, figuran madres, hijas y nietas. Visita de campo. Tarqui, Azuay, 2023. Autoría propia.

Estas diferencias respecto de una migración alemana, o de una migración de “auténticos campesinos”, boicotea el objetivo de la colonización. Las campesinas que son denominadas “colonos” (en masculino universal) lo son por nominación de terceros antes que por una auto-identificación propia. “Ser colono” deviene de un sentido de pertenencia al Estado y propiedad sobre la tierra. Las campesinas al experimentar históricamente la expulsión de la ciudadanía, se relacionan desde un lugar externo a la misma tanto entre ellas como con aquello que les rodea. Estas relaciones posibilitan un reclamo de la tierra desde un lugar de sostenimiento de la vida.

Ser “colono” o “campesina” entonces, más que una categoría cultural, engloba una categoría política. “Los colonos” no abarcan a las mujeres campesinas migrantes, de la misma forma que los “colonos mestizos” (Rostein 2016) no son quienes impulsan los planes de deforestación y expansión de la frontera agrícola, como se ha mencionado en múltiples ocasiones, relegando el carácter sistémico del megaextractivismo a un asunto de voluntades de las poblaciones campesinas migrantes. El mestizaje atribuido a “los colonos” lo que hace es blanquear y borrar las marcas de campesinado, así como los

conocimientos andinos de cada una de las comunidades que llegan a buscar tierra como medio de vida a las provincias amazónicas.

3. La reapropiación de la tierra permite reinventar la comunidad. La casa de la organización en Macas, las mujeres “solas” y sus hijos

Para 1984, luego de un año viviendo, sembrando y trabajando en la Casa Rumiñahui, María Rosario Buele partió a la provincia de Morona Santiago junto con sus amigas y compañeras de organización: Luzmila Vele y Julia Tenecela(+). Aunque una de ellas ha fallecido, el nombrarla es parte del relato de María Rosario por la trascendencia de sus cuidados en la migración. El mover la vida para ellas no fue un ejercicio de soledad, sino completamente acompañado por otras, haciendo de la fuga un acto colectivo.

Luzmila Vele, amigablemente llamada “Mila”, vive en la entrada al Parque Nacional Sangay. Su episteme campesina, la propia genealogía migrante que se ha tejido durante el levantamiento de información y la recopilación de los diferentes materiales, queda de manifiesto cuando enuncia a nuestra llegada “¡si me avisaron los cuyes que iban a venir!”. Para 2023, momento en que se levanta esta información, han transcurrido 40 años desde su primera migración, es decir, 40 años en que esta mujer continúa teniendo una relación particular con la descendencia de los primeros cuyes con los cuales migró. La biomigración campesina se revela en su hogar con toda la fuerza. Estos animalitos que, en los Andes acompañan la vida campesina, se han adaptado al calor amazónico y a su vez, Luzmila ha encontrado las maneras de alimentarlos a pesar de la variación misma de hierbas, harinas y otros insumos. Más importante, no ha operado un olvido sobre el lenguaje, ni sobre el lenguaje animal que diferencia el llamado del hambre o de la visita, ni sobre el de Luzmila con sus animales. Este conocimiento, que podría desde un paradigma blanqueado y occidental donde se separa la naturaleza de la cultura, revela la cultura tejida con la naturaleza, con los animales a estos, con las mujeres campesinas.

El saludo es importante, Luzmila nos invita a su casa, al ingresar a su cocina nos recibe con un vaso de agua tibia de hierba luisa, la planta dulce que puebla las huertas de la sierra y que ahora crece en su jardín. Esta manera de disponer plantas medicinales cerca de la casa y servirla caliente, tiene su variación en la temperatura de la mañana amazónica.

Al terminar, Mila nos invita a limpiar su cuyero. No es la entrevista a profundidad el trabajo que se elabora, sino más bien, la visita en una primera instancia.

La distribución de su casa también habla de las formas de jerarquizar según la vida campesina de la sierra y las formas de vida amazónicas. Las construcciones de los cuartos altos, hechas completamente de madera, hablan de la necesidad de flujo de aire al



interior de la casa y existencia de un cuarto completo únicamente para los cuyes, da cuenta del espacio simbólico y económico que ellos ocupan. En este cuarto, ellos no corren – como lo harían en la sierra– en el suelo. Podrían morir por la lluvia, la humedad y los depredadores, tienen cajones a través de los cuales se detecta un conocimiento técnico para propiciar el crecimiento de los mismos.

Figura 9. Cocina de Luzmila Vele, la ventana refleja su huerta poblada de plantas. Visita de campo. Comunidad Luz de América, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

El abono de los cuyes sale inmediatamente a fertilizar la huerta que conserva Mila en su casa. Nuevamente, el conocimiento campesino está puesto en las formas en que se sostienen la vida y se reproducen las semillas. Afuera, las manzanas amarillas “de colada”, comparten espacio con las naranjillas, yucas, flores, moras, papas y achiras. De fondo, suena el agua en una quebrada, hablan Mila y María Rosario de cada una de sus familias. Aquí es cuando cada una de sus migraciones intersectan con otras, se mencionan otros clanes dispersos en España y Estados Unidos, así como en las comunidades natales de Cumbe y Tarqui. El tejido social transfronterizo se reúne en el inventario afectivo de hijos, hijas, nietos y nietas. Este despliegue de tejido social es el que propicia familiaridad, la distancia de los años se resuelve con el parentesco, entonces en mi papel de

investigadora no soy sólo quien ha venido a recoger información y datos, sino “la hija de su hija Nancy, la última de la primera”.

Este encuentro se entreteje con intercambios en el uso de plantas, abonos y antiplagas naturales. Qué crece en cada espacio, cómo, qué usar ante las plagas y cómo detectarlas, marcan el rumbo de la conversación. El trabajo por sostener con salud sus huertas habla de este equilibrio humano-vegetal que no se olvida con las migraciones, sino se fortalece, al tiempo que se actualiza la vida. En varios documentos se ha responsabilizado a los “colonos campesinos” de expandir la frontera agrícola por sobre el ecosistema selvático, sin embargo, la universalización y homogeneización olvida que existen prácticas campesinas de reproducción de la vida, donde la megaproducción de alimentos no es parte del trabajo diario. Para estas mujeres 40 años después de su primera migración, el extractivismo agrícola tampoco ha asegurado una economía para la vida, lo han hecho ellas a través de estas prácticas y saberes.

Alrededor de la casa, nuevamente los caminos del agua se aprovechan y crecen matas de tomate ordenadas en cada una de las goteras. La casa de Mila, como la de la familia Duchitanga, repiten este patrón, luego de los espacios para la infraestructura del hogar, está la huerta tradicional campesina con plantas diferentes compartiendo espacios relativamente pequeños. Las mujeres que migran no dejan de sembrar con la misma organización y diversidad sus semillas, aún cuando en teoría, no sería necesario por la bondad tanto del suelo como la abundancia del agua. Sin embargo, el poder disponer de sus plantas cerca de las cocinas o a los dormitorios, da cuenta de la dependencia de éstas no sólo como alimento u ornamento, sino como medicina.

El trabajo de cuidados y los conocimientos médicos se trasladan, así también, las herencias objetuales. En la casa de Tarqui, María Rosario conserva una fotografía de la Virgen de Monserrath, virgen que también observa detrás del teléfono fijo de la casa de Luzmila y que complementa a un niño Jesús guardado en la casa de la familia Duchitanga, única imagen conservada de los días en San Luis antes del deslave. Sin embargo, en ninguna de las tres familias el referente mariano abandona el universo de la fe para transformarse en referente cultural de la feminidad. Al contrario de la imagen limpia y delicada, estas mujeres trabajan la tierra para contar con sus propios recursos, transportan alimento, cuidan y sostienen a sus animales.

Luego de estas jornadas de limpieza, nos dirigimos junto con Mila a “mudar” a sus cabezas de ganado. En el recorrido de la comunidad “Luz de América” se constata el paulatino abandono del espacio, así cruzamos por una escuela cuyas puertas, ventanas y

juegos se encontraban completamente cerrados. En la ventana, un mapa de un Ecuador amazónico posterior al acuerdo de Río de Janeiro hace las veces de vidrio. Los niños y niñas de Luz de América no estudian ni juegan allí, la escuela y su patio están abandonados. Sus familias se han ido a la ciudad de Macas con el objetivo de acceder a escuelas y trabajo dando cuenta de cómo los planes de desarrollo de los gestados entre 1970 y 1980 encabezadas por la CEPAL y las promesas ligadas al extractivismo petrolero de la región amazónica –tanto en la época del boom como en el momento actual– han resultado en el abandono de la misma. Constatar este abandono es posible por el paso de las mujeres migrantes. Caminar con ellas es constatar cómo su cuerpo ha aprendido a moverse en un entorno radicalmente diferente al de la sierra, detectando amenazas o abriendo caminos, incluso a pesar del abandono.



Figura 10. Escuela fiscal mixta Víctor Reinoso y sus ventanas tapiadas con trabajos escolares. Visita de campo. Comunidad Luz de América, Morona Santiago, 2023. Autoría propia

Descubrir estas potencias del cuerpo es posible porque al tiempo que ellas migran, reinventan sus comunidades natales. Esta reinención no se da, sin embargo, sin plantear tensiones al sistema de género pre existente en dichas comunidades, pues las pedagogías patriarcales con las que se ejerció el control por parte de hacendados y demás detentores del poder colonial, creó reglas infranqueables para las mujeres. En este sentido, Luzmila hace un recuento de cómo se constituyó la Quinta Cooperativa. Relata haber llegado a los 14 años a Nueva Alianza (localidad cercana a la Quinta Cooperativa). Allí pasó meses enteros trabajando junto con su hermana, aunque iban y venían constantemente desde y hacia Cuenca, se quedaban solas la mayor parte del tiempo. De a poco se fueron juntando

otras personas a este proyecto. Ella recuerda a la Sra. Cruz Lojano y otros campesinos de las comunidades de Tarqui, quienes pasarían a ser “socios” de la cooperativa. Los campesinos de la sierra llegaban al principio solos, luego con sus familias; a la par fueron poblando el lugar y habitando sus alrededores.

El proyecto se constituiría pronto como uno de los pilares de la organización campesina, pues si bien comenzó como una iniciativa particular, a través de la organización se convirtió en un tema colectivo. Así, la sociedad alrededor de la tierra creció rápidamente. El convenio hecho entre quienes se sumaron, era únicamente verbal y tenía como centro de su práctica cooperativa el compartir todos los recursos. Quienes viajaron, construyeron una casa grande con cuartos donde cada familia tenía derecho a permanecer, la comida que cultivaban se cocinaba y se servía de manera conjunta, así mismo la tierra sería dividida de manera equitativa una vez que los trabajos terminaran. Sin embargo, el modelo cooperativo al contener una naturalización de la división sexual del trabajo, omite las diferencias entre las familias migrantes encabezadas por los hombres y aquellas encabezadas por mujeres, lo cual derivó en la concreción de unas relaciones de poder favorables al “colono” o al “verdadero campesino”.



Figura 11. La biomigración se expresa en la relación de cuidado entre Luzmila Vele y su vaca, que espera en el follaje su mudanza. Visita de campo. Comunidad Luz de América, Morona Santiago 2023. Autoría propia.

Según Luzmila, encontraba placer desarrollando allí su vida, tanto que un día se mudó con el objetivo de no regresar a su comunidad natal, Acchayacu (Tarqui). Se llevó a su hijo pequeño de un año y cuatro vacas. El traslado hasta Nueva Alianza no fue fácil

porque el acceso era limitado, no contaba con vías de entrada. De todas maneras, ella y su hermana siguieron trabajando la tierra durante años, sembrando, truequeando alimentos y aprendiendo a cultivar otros básicos en la dieta amazónica como la yuca o el plátano. Si bien, esta dinámica no dejaba rentas, constituía una economía basada en el cuidado.

Es importante recordar que la colonización, al ser un proyecto impuesto por el Estado central, consideró la creación del “verdadero campesino” ligado al trabajo agrario cuyo fin era netamente “productivo”. Esta interiorización (subsunción) de los valores del capital debilitó rápidamente el tejido social. Para la Quinta Cooperativa, esto implicó que los socios dejaran de sostener los acuerdos. La situación llegó a ser tan crítica, que obligaron de forma prematura a la división de la tierra. Cada uno tomó lo que consideró su parte “porque pensaron que iba a ser un mejor negocio para ellos”, según la palabra de Luzmila. La interiorización de esta forma de relación de producción de la tierra cambió la dinámica de la asociación. Algunos hombres pagaban jornales a jóvenes indígenas shuar para que trabajaran por ellos la tierra y así poder reclamar “su parte”. Otros, recuerda Luzmila, comenzaron a llevar a la casa comida que no compartían con el resto de socios y socias, incluso cuando en la misma casa vivían infantes. Así, al poner en jaque el cuidado para el proyecto político-económico estatal de colonización, la unidad política por la tierra se disolvió.

Es fundamental en este punto llamar la atención sobre cómo la colonización tendía a construir sistemas para el acaparamiento de tierras, que nuevamente dependían de una jerarquización social patriarcal donde las familias más vulnerables eran aquellas compuestas por mujeres “solas” e infancias. No es casual entonces, que la exclusión de las necesidades de cuidado vaya de la mano con la explotación de la mano de obra de un “otro”. Esto al mismo tiempo abre una contradicción en la identificación de las opresiones, así como en la asunción de las categorías ligadas al usufructo de la tierra. Es innegable que la experiencia de Mila da cuenta de cómo, inevitablemente, la colonización reproduce un sistema de género en el cual son las mujeres campesinas el cuerpo sobre el cual se debe ejercer algún tipo de poder. En este caso económico, patrimonial y simbólico.

La desidia frente a la cooperativa se manifestó también en la relación de las familias campesinas migrantes con sus animales. Caballos de montar, vacas lecheras típicas de la sierra, toros de arado, entre otros que habían viajado junto con las familias desde la sierra, eran abandonados a su suerte. Primero por días, luego por semanas enteras. Luzmila dice que esto es porque los socios daban por sentado que ella *por ser*

mujer iba a cuidar a sus animales sin ningún reconocimiento, tal como sucedería en su comunidad natal. Ella, sin embargo, hacía la muda de cada animal “por pena”, pues el calor amazónico era bastante diferente de las condiciones andinas y la comida y el agua para los animales no podía disponerse de la misma forma. Así, la colonización de la tierra que requiere de la patriarcalización del territorio se extiende también hacia las especies que han sido domesticadas con el objetivo de la producción de riqueza.

De esta manera, la Quinta Cooperativa se fue despoblando; paralelamente, Luzmila transitó el luto por el fallecimiento de su hermana. Durante años vivió absolutamente sola, esperando juntar voluntades y recursos para construir algo *propio*. Comenzó a llevar a otras mujeres jóvenes para el trabajo en la cooperativa. Ella tomó esta medida para no abandonar su espacio, se apropió al mismo tiempo de una cocina y cuidó de la casa que habían construido en el marco de una apuesta por la comunalidad de la tierra.

Junto con su hijo de 11 años, Eduardo, sembraron maíz, yuca, plátano y guineos. Abrían caminos para que el agua no se empozara, y mantenían una relación cercana con todo el espacio. Con el paso de los años, Luzmila recibía a gente en la Quinta Cooperativa. Para dormir, para trabajar, para familiarizarse nuevamente con otros. Narra que así regresaron cuatro socios de la cooperativa, junto con un topógrafo para medir los terrenos de la cooperativa que ya estaba dividida. Al trazar nuevamente los linderos, descubrieron que, en la repartición azarosa de la tierra hecha años atrás, algunos habían tomado más o menos tierra que otros. Luego, al verse sin tierra, comenzaron a reclamar un lugar en la casa de la cooperativa. Este reclamo no se hizo de manera pacífica, el acoso hacia Luzmila y su hijo se manifestaba a través de las mismas violencias antes descritas.

“Es mujer, se ha de ir, no ha de poder”, le repetían constantemente, sin tomar en cuenta que en su ausencia se había sostenido y construido una economía propia con la fuerza de trabajo de mujeres e infancias. A este acoso hay que sumarle el ostracismo al cual orillaron a Luzmila, no le incluían en conversaciones, no compartían la comida que traían de la ciudad, boicoteaban su trabajo agrícola cosechando los frutos sembrados por ella y dividiéndolo entre ellos, para luego guardar y dejar podrir esta comida. Luzmila detalla que sólo las manos pequeñas de los hijos e hijas podían sacar entre las rendijas uno u otro plátano para comer. La ruptura final con otras familias migrantes vino cuando comenzaron a emplazar las casas. Entre los tres antiguos socios colaboraron, construyendo cada uno su casa con ayuda de los otros dos.

Frente a estas violencias patriarcales, Luzmila encuentra una aliada, María Rosario que llega con sus hijos en 1984 la Quinta Cooperativa. Mientras vivieron juntas, construyeron una suerte de comunidad al interior de esta comunidad migrante. Ellas y sus hijxs se sostuvieron a partir de la producción de yucas, plátanos, algunas legumbres, leche y quesillo. Lxs niñxs conocieron los lugares para bañarse y refrescarse, los caminos para ir y volver de la casa, así como los espacios de trabajo de sus madres. La presencia de María Rosario alivió tanto la soledad como el acoso experimentado durante los años de constitución de la cooperativa.



Figura 12. Luzmila Vele y María Rosario Buele preparan juntas yucas para acompañar un cuy asado, el plato andino-amazónico de la merienda.

Visita de campo: Comunidad Luz de América, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

Este modelo económico, al ser impuesto bajo las lógicas del capital neoliberal, no sólo derivó en todo tipo de violencias hacia las mujeres campesinas, sino hacia la tierra. Al priorizar la producción, se logra desclasificar y desterritorializar a una población que ahora se encuentra pensando en términos de ganancia cuando antes la politización de la carencia de tierra había configurado una lucha común por su liberación. Los varones campesinos al desplazar el cuidado y relegárselo a las mujeres interiorizan los valores del capital, dejando de lado una identidad política anterior para posicionarse como “el verdadero campesino” o “el colono” de los discursos nacionales.

Después de un tiempo, María Rosario saldría también de la cooperativa a trabajar por su cuenta en otras fincas para poder adquirir un terreno en la zona; le pesaba no poder enviar a sus hijos a la escuela y se fue a vivir en el pueblo de Nueva Alianza. Luzmila por su parte, legalizó las tierras que estuvo trabajando por años, pues los socios de la

cooperativa no regresaron a vivir allí. Cuenta que la decisión la tomó luego de la visita de unos militares, quienes le preguntaron sobre la propiedad de la tierra y su estado civil. Luzmila se casó, finalmente, un tiempo después y legalizó todo en el 97, como una manera de conservar su trabajo de alrededor de 20 años.

El cuerpo de las mujeres de la Quinta Cooperativa suscitó preguntas. Así lo señala Carlos, esposo de Luzmila, oriundo de Macas. Asegura que él, al igual que otros comerciantes de madera, sabía de la existencia de la cooperativa y que allí vivían mujeres “solas”. Recuerda que nadie quería aproximarse a la casa porque los madereros creían que estas mujeres vivían con el Sacha Runa. Si bien por la contextualización de este recuerdo se infiere que el “Sacha Runa” es un ser mitológico, al mismo tiempo la palabra “sacha” se usa para nombrar a los pueblos amazónicos; entonces, el término como tal es un parteaguas. Por un lado, el Sacha Runa, es un personaje de la cultura shuar, en 1989 el CICAME (Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana – Pompeya) lo traduce como “Hombre del bosque”, y lo define como “un personaje con aspecto de buen hombre, pero terrible diablo del bosque”. Al ser el CICAME fundado por Juan Santos Ortiz de Villalba, sacerdote capuchino, la traducción pasa por el paradigma cristiano – católico que demoniza a los habitantes amazónicos. Añaden como nota de traducción: “Se asocia al hombretón vestido de negro con la piel negra de la anaconda. El hombretón negro es, además, entre los habitantes de la selva, algo parecido al duende o al hombre del bosque”. El dar por sentado que las mujeres campesinas andinas vivían en conjunto con un ser de aspecto repelente en cuyo cuerpo se deposita la carga simbólica del pecado según la tradición judeocristiana (la anaconda), habla de una no aceptación de su propia autonomía; la creación de esta imagen guarda, sin duda, paralelismo con la historia de otras mujeres campesinas, las brujas. Por otro lado, “sacha runas” es la palabra usada para nombrar a las comunidades kichwas amazónicas, en este sentido, el “sacha runa” sería también un hombre shuar sobre el cual se depositaba la sospecha del ser “no adiestrado” en la cultura católica.

La imagen de las mujeres criando solas a sus hijxs en las faldas del volcán Sangay, como decisión vital para franquear las violencias al interior de las comunidades andinas de las cuales ellas provenían, habla del desarrollo de una agencia que se completa con el mito del Sacha Runa. No son ellas únicamente quienes deciden sobre la tierra, sino además, cómo quieren criar a sus hijxs, qué condiciones quieren tener para cultivar, qué tipo de libertad es la que necesitan ejercer; esto, claro, cruzando las contradicciones sobre la maternidad y sus diferentes renunciadas. El que luego los hombres locales, hayan

percibido y explicado esa agencia únicamente a través de la convivencia “con el diablo” deja ver cómo en efecto, la implicación de ellas con el desarrollo de su autonomía y la de su tierra, era leída como un acto de brujería. Las brujas andinas, las mujeres campesinas migrantes del Azuay, entonces estaban disputando la noción misma de la tierra.

El conocimiento y la orientación sobre estas comunidades no es fácil si se va por primera vez. El conocer en qué lugar habitan ciertas flores o qué suelo se debe evitar para no caer en las aguas pantanosas, es al mismo tiempo parte del conocimiento hecho cuerpo de las mujeres que han migrado para la región amazónica. Su cuerpo, sus sentidos, han tenido que reconstituirse para aprehender de todo el conjunto vital. En términos de Spinoza, el poder de afectación de los cuerpos se activó una vez que ellas ingresaron en ese espacio para habitarlo. Así, las relaciones sostenidas durante años pueden traducirse al mismo tiempo en una estrategia para disputar la tierra, toda vez que la selva amazónica se convirtió en un afecto alegre para las mujeres campesinas. Lejos de ser la relación típicamente romántica, aventurera o colonizadora de Occidente, el haber construido una forma de habitar, el haber cambiado sus herramientas de labranza por herramientas de defensa como el machete que les acompaña en todo momento, habla de un proceso vital construido al derribar fronteras.

De cara a los intereses nacionales, la migración campesina andina-amazónica se produce para completar el proyecto modernizante del capital sobre el campo. No obstante, asumir que únicamente el Estado militarista, las instituciones académicas que redactan la norma o incluso, las instituciones supranacionales como la CEPAL son las únicas que deciden activamente sobre los movimientos migratorios, es anular la agencia de los movimientos indígenas campesinos y de las individualidades campesinas migrantes puntualmente de las mujeres que tejen comunidades caminantes para atravesar la geografía disputando el concepto de uso de la tierra y el proyecto económico neoliberal.

Esta agencia se activa de manera inmediata en el espacio al caminar junto con María Rosario Buele desde Santa Marianita de Tunatz hacia Wapuu, en otro de los recorridos y visitas durante el trabajo de campo. El camino, al tiempo que está poblado por árboles amazónicos, de vez en cuando deja ver un ganado escondido al borde del camino, arreglando así una imagen familiar de la sierra; los animalitos, adaptados a las condiciones climáticas amazónicas, han aprendido a encontrar la sombra y esperar el tiempo de su mudanza. María Rosario también activa con gestos esta memoria, con un quiipi a la espalda en el cual lleva productos traídos de su huerta agroecológica en la sierra, unas zapatillas crocs y una hoja gigante que usa a modo de sombrilla, va abriendo el

camino. Llegar con un alimento a la casa de quien se visita es uno de los códigos andinos de reciprocidad, más aún, llegar con alimentos que ellas mismas producen es poner de por medio un código de mujeres campesinas, hablar de cómo han cuidado durante un tiempo sus plantas y de cómo cada alimento es al mismo tiempo, una potencial semilla para hacer nacer en territorio amazónico.

Así, llegamos a otro de los puntos que, al llegar a territorio amazónico, sugiere María Rosario: la casa de María Duchitanga. Podemos ingresar por la familiaridad sostenida a través de los años entre las mujeres. Después del intercambio de productos y un almuerzo conjunto, comenzamos la entrevista. Florinda, mamá de María, menciona que llegaron hace 40 años porque allí vivía un tío suyo. Para trasladarse conformaron una asociación con comuneros/as de Sígsig, Turi y San Fernando (todas parroquias del Azuay). Florinda detalla la organización social de por sí diaspórica que se forma en el momento en que el Estado promocionaba créditos en las comunidades rurales de la Sierra para la compra de terrenos y construcción de viviendas, así como asistencia técnica para la producción de plantas y animales. Estas políticas crearon rápidamente un clima favorable para la migración interna de comunidades enteras y, sin embargo, fueron insuficientes. Florinda pronuncia las siglas del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, dice “IERAC” como intentando hacer memoria pero no consigue remover el recuerdo.

La imagen de la familia Duchitanga sentada a la mesa, es para nosotras en tanto visitantes, una imagen familiar. Sus rostros, el registro de sus voces y sus señas campesinas anteceden de por sí a las preguntas sobre la familia. Las preguntas sobre la vida de los hijos se solventan por parte de María Rosario Buele. La puesta en común entre las familias migrantes campesinas del Azuay es siempre la migración, mas no la propia, sino la transcurrida en los 2000. Al tiempo que diásporas andinas migrantes, todas las personas son las partes de una familia que espera después de las migraciones masivas del 2000. Este intercambio de información es al mismo tiempo, una suerte de evaluación sobre la vida “allá” a la cual no se tiene acceso. Entonces Flor y María Rosario, van completando a retazos, imágenes de la calidad de vida de sus parientes “que se han ido”. Así, el tejido estira lazos transfronterizos que partiendo de los lugares natales en el Azuay, atraviesan la Cordillera y la división política de varios países hasta llegar al norte global.

La llegada de esta familia también está marcada por el agua. Después de buscar un terreno trabajaron – según dice – “como en la Sierra”, con la excepción de que “allá no había nada” y “acá” existía hierba y agua para los animales. Aparecen explícitas las

posibilidades de la vida. Más que asumirse como migrante o como “colona”, su identidad estaba centrada en ese trabajo campesino, en lo amable de geografía amazónica. Al consultarle, ella no recuerda la emisión de la reforma agraria como un evento central en su migración o en la de su familia, pero tal como María Rosario Buele, sí recuerda una comunidad que ya no existe en la división política del territorio: el Huachuco, la comunidad amazónica que encontraron para asentarse, homónima al río cercano. Comienza entonces, en la lengua de las mujeres campesinas migrantes, a desplegarse un territorio que no es posible ubicar en los mapas políticos. En un ejercicio cartográfico digital, tampoco es posible localizar “Huachuco” dentro de “Macas” en Google Maps.

José Duchitanga, hermano de María, menciona que cuando llegaron el Municipio de Macas les pidió cambiar el nombre de la comunidad. Huachuco no podía llamarse así. Entonces tomaron el nombre de su santo, San Luis, protector de la vida según el imaginario católico, para renombrar el espacio. El lenguaje y decisiones administrativas, buscaban para ratificar su dominio sobre el territorio amazónico y sobre las comunidades campesinas migrantes, influyendo en las formas de nombrar. Este enfrentamiento al mismo tiempo, tiene su correlato en el desconocimiento de la soberanía del pueblo shuar. Si el Estado es el que propicia el olvido e incita la eliminación de los nombres, entonces, el recuerdo de las poblaciones migrantes se configura como un ejercicio que evita el olvido de las palabras con que se nombra el espacio.

El recordar los nombres propios de los lugares, continuarlos nombrando y describiendo da cuenta de cómo las comunidades migrantes de la Sierra giran el proyecto político estatal. Su presencia no busca sustituir a la población shuar, sino tejerse en la tierra, toda vez que las planicies, las riberas de los ríos, los bosques amazónicos y el universo animal se convierten en el espacio vital para habitar, espacio que viene a ofrecer aquello antes restringido por la hacienda en tanto institución mediadora de la vida en su conjunto. Ese cambio es fundamental a la hora de darles otros significados a los proyectos garcianos, evangelizadores y colonizadores. Aunque el campesinado andino llega con su propio universo cultural y se apropia de espacios a partir de ese conocimiento, el saber respecto a la tierra está ligado a la supervivencia más que a las tecnologías de dominio.

De ahí que al consultarle a María Duchitanga, esta migración significó “hacer vida”. Lo dice mientras acomoda plántulas de lechuguines que toma de una olla de loza en una cajita de cartón. La posibilidad de hablar, rememorar, mientras se presta atención a los brotes frágiles de plantas, es posible únicamente en manos campesinas que conocen de la fuerza que ha de imprimirse en cada planta para removerla sin dejarla morir y al mismo

tiempo, conversar. Se recuerda a sí misma culminando su formación escolar, a los 13 años en la Escuela Manuel Moncayo, de San Luis (infraestructura que fue arrastrada por la corriente). Recuerda a los ríos Upano, Jurumbulo y Huachuco como parte del universo afectivo de su infancia y adolescencia,

Tanto María Rosario Buele como María Duchitanga comparten, respecto a este espacio, un recuerdo sensorial. La memoria del cuerpo al encuentro con el agua caliente de los ríos amazónicos, puntualmente del río Volcán en donde se bañaban junto con los hijos pequeños, habla no sólo de un momento de disfrute, sino de un espacio que libre de la mirada masculina, del ordenamiento eclesial que deposita sospecha y pecado sobre el cuerpo e inclusive, lejos de los ojos de los dueños de las haciendas, genera una conciencia de potencia plena sobre el cuerpo. Para las mujeres migrantes, el poder contar con este cuerpo de agua despliega una potencia lúdica y sensible, dando paso al afecto con las infancias y entre ellas. El afianzamiento de esta amistad, pasa por una experiencia de liberación del cuerpo que se aloja en el recuerdo de zambullirse sobre las aguas del río. No es gratuito que sean éstos los espacios a través de los cuales se recuerdan mutuamente.

Regresando al Capítulo II en el cual se registra la imagen de Mariana, existe una continuidad en la forma de recordar la vida de otras mujeres. Esta impronta del juego – a pesar que en la sierra todo está impregnado de la presencia de la hacienda – así como de los afectos, ponen de manifiesto la existencia de la cartografía afectiva de *potencias alegres*, tomando las palabras de Spinoza. A pesar de las diferentes tecnologías de dominio (sean las infraestructuras o sean las normativas) son ellas -las campesinas- quienes fracturan los sistemas para hacerse con estas potencias. Ellas ejecutan recuerdos y definiciones de los momentos de liberación agraria no en función de los discursos políticos, sino de los alcances del cuerpo, en el cual guardan así su episteme; narran así no sólo un cuerpo atravesado por violencias, sino también por las potencias surgidas al contacto con los universos naturales. En la recuperación del cuerpo que todo el tiempo ponen de manifiesto las campesinas migrantes, sobretodo en el contexto amazónico, existe una negación del cuerpo cartesiano -que es el cuerpo trabajado tanto por la colonia para la acumulación- dejando aflorar no el cuerpo-máquina sino el cuerpo con el “poder de afectar o ser afectado” (Deleuze [1970] 2004, 152).

Para María Duchitanga, como para su familia, los ríos son al mismo tiempo, los caminos a través de los cuales comienzan o terminan sus comunidades. Mencionan que el río Huachuco marcaba el inicio y la entrada a su antigua comunidad, San Luis, otorgándoles nuevas formas de localizarse en el espacio. En la sierra, las quebradas y

montañas hacían las veces de un río, por lo que, al no encontrarse en esta nueva geografía, el recurrir a los cuerpos de agua era una forma de trazar mapas simbólicos.



Figura 13. María Duchitanga, campesina migrante de segunda generación, posa en la quebrada de Wapuu.

Visita de campo: Comunidad de Wapuu, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

Después de este compartir, ella nos invita a conocer la quebrada de Wapuu. Dirige el camino llevando consigo un machete, tal como lo hacen otras mujeres campesinas. Lo usa para apartar hojas y ramas del camino, medir la humedad y profundidad del suelo antes de caminar, apoyarse para descender, señalar –cual extensión de sus brazos y de su mirada– la existencia de plantas y sembradíos a la distancia. Una vez en la quebrada, narra la temperatura de este pequeño río, explicando que al correr por el interior del follaje, éste es frío, contrario a los grandes ríos que parten la selva y se calientan con el sol directo. Muestra la casa de un reptil con el cual dice haber compartido aquel espacio, dando cuenta una vez más de una relación con el mundo animal, de una puesta en común de códigos para la convivencia donde los hogares humanos y animales se encuentran. La firmeza en las piernas y el equilibrio de las manos, así como la destreza en el manejo de nuevas extensiones corporales como el machete, ratifican tanto la identidad campesina y andina como sus potencias amazónicas. Con este caminar constante, no sólo se recupera el derecho a la tierra, sino el acceso o la conciencia sobre el cuerpo, reinventando así la comunidad donde la fuerza de trabajo sirve para sostener la vida y no un régimen de explotación.

Ese acceso al cuerpo implica al mismo tiempo la posibilidad de compartir ese universo. Al salir de Wapuu e ingresar a Santa Marianita de Tunantz, María Rosario señalaba la cancha escolar y el mercado comunitario donde celebran las fiestas entre las comunidades del sector. Todos los años, ella viaja con su pollera, camisa, sandalias y paños – es decir, con su indumentaria campesina de la sierra para bailar la “vaca loca”, acompaña así mismo a sus *compadres* a las fiestas. Con los años, construyó una red afectiva con las mujeres que como ella viajaron constantemente a la Quinta Cooperativa, así como con las personas que vivían en este sector. Con esta experiencia, cabe preguntarse si se cumplen los objetivos políticos de la colonización, pues la estrategia por dinamitar el tejido social y desaparecer a las poblaciones no blancas / no blanqueadas, lejos de efectuarse, terminó construyendo tejidos campesinos migrantes tanto en las comunidades andinas como en las amazónicas.

La experiencia de Flor y María Duchitanga, Luzmila Vele así como el de María Rosario Buele, visibiliza cómo el cuerpo social de las campesinas migrantes se encuentra con el gran cuerpo selvático animal y mineral amazónico, desencadenando las potencias antes criminalizadas y perseguidas por las instancias eclesiales y coloniales, pues las afectaciones entre cuerpos generan destrezas y saberes específicos. Esta reapropiación es fundamental para comprender cómo la migración implicó al mismo tiempo la creación de autonomías e identidades propias por fuera de las impuestas en el sistema de género colonial. Contra las inscripciones históricas que fueron depositadas sobre sus cuerpos, el ser niñas y mujeres trabajadoras de haciendas, paridoras de la fuerza de trabajo precarizado y moneda de cambio en el capital colonial, las mujeres campesinas elaboran su propio status en medida que se reconocen en otro territorio, construyen caminos para habitarlo, sostienen allí a sus familias y generan formas de relacionarse fuera de la hacienda recuperando valor sobre su trabajo.

De la misma forma, al construir casas, caminos y escuelas con trabajo comunal, las comunidades migrantes hacen posible el acceso a servicios básicos como el agua, la luz, el transporte, mismos que dignifican y revierten el abandono estatal histórico sobre los territorios amazónicos. Así, al participar, organizar y tejer mingas para crear dicha infraestructura, también se revierte la imagen de sumisión sobre las mujeres campesinas, deja de ser su cuerpo aquel depositario del imaginario colonial patriarcal, el cuerpo disponible para el capataz o para el patriarca, y se desenvuelve en sus diferentes potencias. Mujeres campesinas cuya potencia, de estar cautiva, pasa a convertirlas en constructoras, sembradoras, negociantes, etc.

De ahí que la migración, como fuga, como activadora de agencia, cobre sentido. Si las políticas de reforma agraria y colonización intentaron sostener y generar identidades verticales, apropiadoras y funcionales a la colonización, las prácticas campesinas que llevan consigo las mujeres configuran una contestación. Esta contestación histórica, enmarcada en los levantamientos indígenas, en las migraciones anteriores de otras mujeres indígenas, se convierte entonces en el primer rasgo de la identidad campesina y migrante de las mujeres. Esta territorialidad continua que se mantienen tejiendo entre el “allá” y el “acá” abre corredores por donde cruzan sus conocimientos sobre la tierra, sus semillas, sus animales, sus comunidades, dejando *atrás* la infraestructura de la hacienda.



Figura 14. María Rosario Buele y Luzmila Vele franquean la entrada de una finca privada abandonada como atajo para llegar a casa.

Visita de campo: Comunidad Luz de América, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

4. Memoria que busca en las comunidades de llegada: reapropiación de las geografías de la memoria

El buscar en las geografías la memoria de las campesinas migrantes implica retos metodológicos y teóricos importantes. En principio, porque la escritura elaborada por ellas en cada uno de sus territorios, son escrituras corporales, son proyectos de vida que se han plantado frente a las políticas de muerte e incluso la imposición de identidades cuyas raíces geonocidas – como el colono – tienen efectos directos e inmediatos sobre

sus vidas. Sin embargo, visitar con María Rosario los lugares que tanto ella como las mujeres de su red afectiva van determinando, es un encuentro con geografías vitales.

Hablar de vitalidades es un ejercicio que parece contradictorio toda vez que, por la misma configuración de los suelos amazónicos, los deslaves y lahares van comiéndose casas, puentes y caminos donde podrían encontrarse las pistas para elaborar las genealogías. Sin embargo, esta imposibilidad en el acceso no impide ingresar a ese universo amazónico de potencias. Dentro de la visita de campo, María Rosario Buele es quien marca el itinerario, colocando un espacio clave para el trabajo de investigación: la entrada a Huachuco. No sólo es la entrada a un pueblo que no existe, sino además, es el ingreso simbólico a la posibilidad que ellas tuvieron de crear un proyecto de vida autónomo, a pesar de las violencias.



Figura 15. Las geografías de la memoria señalan la llegada a Huachuco. Visita de campo: Riberas del río Upano, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

Si en el ejercicio de cartografía digital, “Huachuco” no aparece, tampoco lo hace en el espacio como tal. Existe señalética que determina a cuántos kilómetros se encuentra la ciudad de Macas, a cuántos está el ingreso al Parque Nacional Sangay, pero de Huachuco como pueblo o como río, nada. Es María Rosario quien decide mostrar el camino para llegar. Luego de avanzar por la vía mayor que conecta Santa Marianita de Tunantz con otras parroquias rurales, señala una trocha en la mitad de la vía. Aunque está cerrada con cadenas para impedir el paso de automóviles, ella levanta la cadena y se abre paso con su machete en mano. Así, empezamos a transitar la geografía de su memoria.

En el camino, el encuentro con los árboles, insectos y mariposas, también abren vetas al recuerdo. Una mancha de flores amarillas sobre el suelo provoca que María Rosario levante el machete y de una estocada que deja al árbol exactamente igual. Así, enseña cómo éste árbol es inquebrantable, “más duro que el cemento” según observa. Detalla que la casa de la Quinta Cooperativa era de madera de guayacán, que su primera casa, la que pudo construir con el trabajo en Nueva Alianza, también lo era. El construir la casa propia así, con la característica del árbol infranqueable, es parte del universo simbólico de las autonomías. Su cuerpo también lo es en medida que la manipulación y precisión para asestar golpes claros con el machete da cuenta de la fuerza motora de sus brazos y columna. El viaje de la memoria entonces, no es puramente un “viaje al pasado”, sino la activación de recuerdos con los cuales repensar el presente.

El árbol de guayacán es un símbolo para las campesinas migrantes. Luego de la visita a Luzmila, tomamos juntas un bus que nos llevara de Luz de América a Santa María de Tunantz; en el camino, señalaban los árboles de guayacán insistiendo en su registro. Luego del lahar de 2021, los bosques de la ribera del Upano se quemaron, dejando troncos calcinados en el camino, la fuerza del río también arrancó algunos de raíz. Sin embargo, María Rosario señala a lo lejos las copas amarillas del guayacán, enseña a distinguir a los árboles más jóvenes. Es indudable que entre la resistencia del guayacán así como el de las mujeres campesinas se ha tejido un nexo simbólico que forma parte de la cultura campesina andino-amazónica.

Al continuar el largo camino lleno de piedritas hacia “el Huachuco” (pronunciado así por las mujeres campesinas no se distingue si hablan del pueblo desaparecido o del río) aparece un potrillo con su madre. María Rosario se acerca extendiendo una mano, sonriendo y nuevamente señala que así esperaban sus caballos mientras ella salía con sus verduras a las ciudades, entonces se entiende mejor la espera: en medio del follaje, apenas perceptibles las orejas de los animales se mueven al escuchar ruidos. Si son familiares, aparecen. El contemplar a los caballos en mitad de la tarde es comprensible el despliegue afectivo que va tejiéndose en el territorio y la insistencia por nombrar y volver al pueblo/río.



Figura 16. Semilla echa raíces sobre la arena en la cual se entierra la infraestructura de comunidades arrasadas por los lahares. Visita de campo. Riberas del Río Upano, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

El ojo de María Rosario se ha entrenado con el paso de los años, producto de este entrenamiento de la vida amazónica, señala huellas de sajino sobre el suelo. Caminamos por donde el animal ha caminado hasta llegar a un trozo de concreto. Alrededor nada indica que se ha llegado. Un hilo de agua que transporta hojas secas resulta ser “el Huachuco”. Un trozo de viga oxidada determina el final de un puente. Al frente estaba San Luis. En agosto de 2023 se observa únicamente un río de piedras, un pequeño precipicio se antepone entre esta especie de cantera y el gran río Upano. Recorrerlo es atestiguar las capas de los pueblos arrasados. En la mitad del río, una isla conformada por los troncos arrancados de raíz, sobre la cual crecen ya otras plantas, habla del tiempo transcurrido entre el último lahar y nuestra visita.

En el Capítulo II mencioné a propósito del trabajo de Shaday Larios, lo que ella ha denominado “la potencia indómita de los objetos”. Durante la visita al Upano, ésta se despliega en su totalidad como si el río se hubiera convertido en un gran archivo de la vida de las comunidades migrantes campesinas. Pedazos de puertas, trozos de cucharas, recipientes varios, entre otros, asoman a lo largo de la ribera integrándose en la arena negra. Luego de mirar algunas mariposas que se asientan para chupar los minerales, las rocas que han ascendido a la superficie por la garganta del Sangay, las semillas voladoras de los árboles y trocitos de objetos indecibles, decido regresar al encuentro de María Rosario que en ese momento elaboraba su propio registro.

Las mujeres campesinas que no han pasado por los procesos de alfabetización saben escribir, pero no con palabras. Su escritura corporal se manifiesta tanto en la fortaleza y movimientos de sus cuerpos, en las chakras amazónicas que cultivan en sus casas, en las señas que pueden leer directamente de los seres vivos que les rodean, y por supuesto, en los gestos íntimos a la vez que políticos con los cuales se conducen, gestos que a su vez configuran un lenguaje sensible y propio de su ser campesino andino amazónico. Agachada sobre las piedras del barranco del Upano, María Rosario gesticula con las manos. Al acercarme, noto que ha tomado una botella de plástico que ha recogido de entre los escombros de alguna casa deshecha en el lahar y la rellena con arena. Juega con ella, la lanza en el aire, señala su brillo, siente su peso y me hace apreciarlo.



Figura 17. La reapropiación del territorio a través del juego con la arena volcánica
Visita de campo: Riberas del río Upano, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

Más adelante, detalla que la arena “*es buena para la casa*”. La cantidad que se puede llevar en esta botella de 500 ml realmente no es una cantidad suficiente para ser usada, por ejemplo, como material de construcción. Entonces, entiendo cómo opera la reapropiación del espacio, incluso cuando ninguno de sus hogares existe físicamente, el Upano guarda en sí mismo trozos de estos hogares en su arena volcánica. En los bolsillos de María Rosario van algunas piedras rojas y porosas, así como una flor amarilla de guayacán que recoge al regreso y se juntan en su haber a la botella de arena. Este juego con los elementos que despiertan la memoria de sus migraciones es, al mismo tiempo,

una forma única de asir e inventariar los recuerdos que María Rosario así como sus compañeras han ido apalabrando durante la visita de campo.

Durante esas noches dormimos juntas, tanto en una media agua que uno de los hijos de María Rosario ha comprado recientemente en Santa Marianita de Tunantz, como en la casa de Luzmila Vele. Las comidas pobladas de carnes, granos, tubérculos y frutas “de aquí” (los lugares de llegada) y “de allá” (los lugares de partida) también son parte de este universo encontrado, de la migración que ha afectado las formas de comer con otros sabores y texturas. El que las puertas de sus casas tengan apenas una que otra aldaba, habla así mismo de una seguridad afincada en el tejido social más que en un sistema de vigilancia propio de los sectores urbanos (cada vez con más frecuencia, en el marco de los discursos de guerra), tejido que es tanto andino como amazónico, pues sus comunidades están en territorio shuar. Estos universos, que se enuncian dentro de las normas del Estado como interculturales, están hechos más que de “encuentros”, de puestas de vida en común frente a proyectos de sujeción y control, tanto de los cuerpos como de las subjetividades que interactúan con ellos y que – como en este caso – los interpelan.

La visita de campo a Macas terminó con un último punto en el itinerario, colocado por supuesto por María Rosario (cabe mencionar que metodológicamente su dirección fue fundamental para encontrar la geografía la memoria): el Mirador. Desde allí, ella elabora un mapa sobre el aire, señala con el machete la dirección en la que se ubicaba la casa de la Quinta Cooperativa, los bosques quemados en los lahares, los caminos que durante esos días hemos transitado. *“Porque si no cuento yo, no hay quien te cuente”*, me dice, elaborando como su madre, un legado sobre la memoria. Así, queda actualizada una contestación histórica, campesina, migrante, hecha con la palabra y guardada en los cuerpos de las mujeres.



Figura 18. Retrato de María Rosario Buele frente al árbol de guayacán. En sus manos lleva los símbolos de su migración: arena volcánica como extensión de su casa y el machete como extensión de su cuerpo.

Visita de campo. Riberas del Upano, Morona Santiago, 2023. Autoría propia.

Conclusiones

Este proyecto de investigación se escribe desde una posicionalidad de bisagra. Luego de fugas históricas, la decisión de regresar sobre los caminos recorridos para construir las genealogías de las mujeres campesinas, y con ello, las genealogías comunitarias y de las luchas por las liberaciones colectivas y de la tierra, es una decisión política para conocer, tejer y elaborar una contranarrativa tanto sobre la identidad, lo propio, el territorio, y sobre los grandes histos de la historia nacional.

Esta posicionalidad bisagra permite revisar el proyecto económico de corte desarrollista aplicado en Ecuador en la segunda mitad del S. XX que tuvo como principal colaboradora a una institución militar que, gobernando el Estado, se ocupó de hacer operativo dicho proyecto. Así mismo, permite mirar cómo la normativa de “Reforma Agraria y Colonización” (cuyos mecanismos se perfeccionan a medida que se aplican), buscó cambiar la estructura económica del país y ratificar un concepto excluyente de ciudadanía, fabricando identidades bajo las cuales desaparecen tanto las poblaciones históricamente explotadas por las estructuras de clase, de género, y coloniales como las condiciones de explotación y despojo. Aunque en el relato nacional de la época la institución militar sostiene una aparente lucha contra las desigualdades estructurales existentes como efecto de la inequitativa distribución de los “recursos territoriales básicos”, (EC Junta Militar de Gobierno 1964, 5) en realidad entra a posicionar en el sentido común significados sobre el cuerpo, el trabajo y la tierra funcionales a la modernización del campo. En este contexto, las migraciones juegan un papel crucial, pues al tiempo que son ordenadas por el Estado se revelan en tanto disruptoras de dicho orden, y por tanto críticas con las propuestas colonizadoras del desarrollo. La escritura bisagra entonces, no es metáfora, es perspectiva metodológica y apuesta epistémica para construir relatos desde el retorno posible desde el presente.

Escribo integrando metodologías feministas con posturas críticas sobre la migración, así la “autonomía de las migraciones” contribuye a mirar cómo las prácticas que hasta ahora han sido catalogadas como “íntimas” o “privadas”, en realidad son políticas aunque no se apalabren como tal dentro de los discursos por la liberación de la tierra. Y lo son precisamente porque vienen a contestar el sistema de haciendas, los objetivos del desarrollo impulsados por el gobierno militar y reclaman una agencia,

sobretudo para las mujeres campesinas que son las principales colaboradoras de esta investigación.

Dichas contestaciones no se deben únicamente a las opresiones que ellas experimentan por su género, sino a las opresiones y violencias que ocurren cuando se oponen a aceptar el sistema de género funcional a los intereses del régimen económico y cultural colonial-patriarcal orientado a la acumulación. Por ello, el trabajo con las mujeres campesinas migrantes desde una perspectiva feminista crítica no se articula en torno a la identidad de género, sino alrededor de su experiencia vital completa donde el género se entiende no como una identidad, sino como un proceso histórico e inacabado. La presencia numérica o nominativa, e incluso las descripciones en función del género pasan por alto la historización del cuerpo social, de ahí que este ejercicio sea necesario, aunque requiera un trabajo articulado de arqueología sobre lo existente. De igual forma requiere tomar los hechos vitales que atraviesan el cuerpo de las mujeres campesinas -como la maternidad- como hechos políticos y no tanto anecdóticos o testimoniales como hasta ahora se comprende la participación de terceras personas en la investigación social y cultural. Así, el cuerpo se revela como el territorio desde el cual se acciona la autonomía y no tanto como el “otro” o la “otra” a la que diseccionar bajo la lupa de la teoría o la concepción.

Entonces, el cuerpo, es una territorialidad continua en el marco de las migraciones, que afecta y se afecta en función de la territorialidad geográfica. El cuerpo que migra, no sólo es un cuerpo que se mueve, sino a través y con el que se movilizan comunidades enteras. El que las mujeres decidan construir redes para la supervivencia propia y de su descendencia por fuera de los términos impuestos por las haciendas, habla de cómo estas redes desde su creación, plantean fugas colectivas e incluso, fugas comunitarias. Si ubicamos estas fugas en la genealogía de las mujeres campesinas migrantes, vemos claramente cómo las migraciones anteceden a las intenciones modernizadoras del Estado sobre el campo y se convierten en un proyecto político en disputa.

Cabe mencionar que los sistemas de género creados por la colonia se han puesto sobre la mesa por los estudios feministas latinoamericanos –como el estudio titulado “Fotografías de Amas de Leche en Bahía. Evidencia Visual de los aportes africanos a la familia esclavista en Brasil” de Christianne Silva Vasconcellos (2011)– para poner en el centro cómo, en función de la explotación de los cuerpos de las mujeres racializadas, las familias blancas y blanco-mestizas producen su riqueza y acumulan capital y al mismo tiempo, cómo son los conocimientos de las mujeres clave para descifrar sus agencias y

des-inscribirlas de una imagen desprovista de poder o conocimiento. En esa misma línea, las mujeres campesinas se revelan con un conocimiento propio sobre sus potencias vitales y las de la tierra. Esta *episteme campesina* cobra un papel especial la reapropiación del cuerpo y la reapropiación de su tejido social.

Regresar sobre los caminos de las mujeres campesinas sirve para ver cómo la *episteme campesina* hace posible una biomigración, es decir, la una fuga practicada por las mujeres campesinas que llevan consigo familias, animales y saberes sobre la siembra y cuidado de las semillas alimenticias y medicinales. En el contexto del cambio de la tierra como espacio de reproducción de la vida individual y comunitaria, a la tierra como bien productivo del Estado nación, las mujeres a través de sus biomigraciones priorizan el sostenimiento de la vida desde un lugar material y no desde la conexión esencialista que hace la ligazón mujeres-naturaleza. En todo caso, si existe esta conexión, se practica desde el reconocimiento profundo de una interdependencia tanto para las campesinas como para las otras especies que migran con ellas.

La fuga y la biomigración rompen la imagen de una aceptación pasiva del dominio y el prejuicio de un aparente “desconocimiento” por parte de las mujeres campesinas sobre sus condiciones de vida y la reproducción de la misma. Por ello, esta investigación plantea que, así como las teorías de la dependencia y decoloniales denuncian el ventriloquismo de las potencias sobre los territorios del Sur global, también es necesario observar cómo se ejecuta una suerte de ventriloquía androcéntrica que diluye las opresiones de niñas y mujeres campesinas en las grandes demandas de redistribución de la tierra, ignorando cómo ellas organizan redes para la supervivencia en donde el cuidado de la vida es prioritario; donde además, el descubrimiento del eros juega un papel vital toda vez que estas migraciones específicas, no buscan la inserción en la dinámica económica urbana sino se extienden a los espacios que hoy consideramos rurales. Las contradicciones, al mismo tiempo, dan cuenta de la existencia de estrategias complejas que sostienen las mujeres campesinas en el relacionamiento con el entorno, las otras y las instituciones de poder.

De ahí que exista un esfuerzo deliberado por apalabrar las decisiones íntimas y cotidianas, heredarlas y transmitir las a través de la memoria oral para evitar que se diluyan. Esta información suele presentarse como hechos aleatorios o anecdóticos en tanto las visiones sobre las maternidades, viviendas, tránsitos y fugas suelen estar mediadas por una perspectiva androcéntrica que ha preparado una narrativa histórica donde las mujeres y sus experiencias son accesorias en los relatos masculinistas de

liberación. El poner esa experiencia en el centro del análisis implica pausar el ejercicio de naturalización de dicha experiencia para estudiar críticamente los gestos íntimos y cotidianos como parte de una política de liberación posible para niñas y mujeres.

Pongo el énfasis en que estas experiencias no se pueden leer como “testimoniales”, pues al momento de apalabrarlas se utilizan expresiones cargadas de intencionalidad en el lenguaje; por ello, las biomigraciones de las mujeres campesinas no deben pasar por el tamiz de la traducción. El uso del “hacer nacer”, por ejemplo, es clave en esta apuesta. En su conjugación, revierte la naturalidad e individualidad con la que se ha visto al parto. A su vez, esta forma de verbalizar el parto interpela a la memoria ¿qué implica “hacer nacer” (más allá de lo biológico)? Este verbo superpuesto constituye una potencia de confrontación al sistema de haciendas, en tanto reclama la decisión sobre el parto y la maternidad incluso después de que ésta se ha presentado como el único camino para niñas y mujeres, lo que conocemos como “embarazo forzado”. Por la configuración histórica de ese destino impuesto, donde las mujeres son el *botín de guerra* en el marco de acumulación terrateniente, existe una disputa sobre las condiciones en las que nace la vida. Estas tensiones se revelan no sólo en el proceso interno sino en el relacionamiento con otros, pues al tiempo que las mujeres campesinas deciden “hacer nacer”, son las familias blanco-mestizas propietarias de las haciendas las que interponen las condiciones para esa vida y los objetivos de aquellos nacimientos.

Este “hacer nacer” podría ser traducido por la escucha externa como una redundancia en los verbos, reduciéndolo lingüísticamente al verbo “parir”. Sin embargo, la lengua de las hijas nacidas transmite la decisión y pronuncia dos verbos para dar cuenta de una intencionalidad que reclama el poder de dar vida y la capacidad de tomar resoluciones incluso en el marco de situaciones precarizantes y esclavistas, como lo fueron las haciendas. Esta verbalización, lejos de representar un defecto del habla, revela al mismo tiempo el sustrato kichwa-cañari contenido en el lenguaje que da forma a su mundo, un mundo donde su agencia no está extinta. Aunque fuera fácil caer en el lugar común de pensar estas acciones en términos de “resiliencia”, la transmisión de los hechos se comunica no en el marco de discursos de borradura conciliadores con un pasado traumático, sino más bien como una invitación a la indagación, dando a estas contestaciones un lugar en la subjetivación colectiva. Por ello, el “hacer nacer” surge —en este caso— de la mano con instrucciones geográficas precisas para localizar el lugar de nacimiento. Así es como las decisiones aparentemente íntimas de la maternidad

contenidas en la lengua desafían el orden político administrativo en los mapas contemporáneos y revelan una geografía alterna, paralela incluso al dominio.

La profundización de las geografías de la memoria a través de las cartografías afectivas y las biografías migrantes es una demanda que surge en la elaboración del trabajo de campo. El rol que juegan las mujeres que colaboran con esta investigación, así como el de la principal co-investigadora, María Rosario Buele, es crucial para conectar la información recopilada durante la revisión de literatura sobre las luchas de liberación de la tierra y darles a sus conocimientos un sentido más allá de lo puramente descriptivo. Nuevamente, es la episteme campesina aquella que, a través del recuerdo, revela el espacio y el tejido social que habita el espacio, posibilitando encuentros y cruces. Así, el pasado activa preguntas, imágenes o respuestas en y para el presente.

Entre las preguntas en y para el presente, cabe aquella que indaga e interpela al método clásico de la investigación, que aún insiste en separar a las sujetas del conocimiento de aquel conocimiento que logra asirse en investigaciones, proyectos de intervención, políticas públicas y proyectos culturales. Las biomigraciones de mujeres campesinas demandan que el acercamiento a sus procesos vitales se elaboren tomando en cuenta que no existen historias individuales, ni cuerpos contabilizables, sino un cuerpo social colectivo. Esto no quiere decir pluralizar y homogeneizar bajo una nueva categoría de mujer-campesina a todas las mujeres que perteneciendo a territorio campesino y pueblos indígenas deciden migrar de sus comunidades, sino escuchar cómo con su lenguaje y escrituras sobre/con el territorio ponen de por medio otras perspectivas para narrar las migraciones y construir relatos dignificantes alrededor de ese cuerpo social, que incluyan y reivindiquen su lugar como sujetas de saber.

Por ello, para derribar nociones esencialistas de la identidad y reduccionista de la agencia de las mujeres bajo la idea de que ellas son “guardianas de la cultura”, se explora en el presente proyecto la imagen de la mujer campesina “Andino-amazónica”, ya que es la confluencia de elementos y saberes en el cuerpo de las campesinas migrantes que revelan una identidad que se hizo caminando entre las fronteras. El registro visual es un trabajo que deja ver cómo al cambiar las comunidades, se modifica el cuerpo a través de extensiones no antes conocidas. Si las mujeres campesinas de territorio cañari compartían una historia común en la opresión, colectivamente se hacen de extensiones en el cuerpo para reclamar la fuerza de trabajo antes expropiada a su proyecto de vida. Así, entre las extensiones que se pueden observar están: el quipi, como extensión de la espalda y la fuerza en el pecho, el calzado de caucho, como extensión de pies que aprenden a caminar

en ecosistemas húmedos y acuosos, los pantalones, que suplen a las polleras dotándoles de mayor movilidad en el trabajo agrícola y, por supuesto, el machete, que funciona como extensión de los brazos y de la fuerza contenida en todo el cuerpo. La destreza para la manipulación de este último se convierte en un elemento característico e identitario, al ser éste el objeto que acompaña al cuerpo incluso cuando aparentemente no se necesita su empleo.

Entre las preguntas que también plantean ellas está aquella relacionada con la autoidentificación luego de los procesos migratorios. La pregunta de “¿quiénes somos?” pesa siempre para las hijas y nietas de las mujeres que han migrado, cuyas escrituras y legados no se borran del cuerpo pese al balneario y desenraizamiento que proponen las grandes ciudades. “¿Quiénes somos” es una consigna que nos acompaña e interpela en tanto bebemos de dos -o más- territorialidades, en tanto nuestra educación está habitada por la memoria de unas comunidades, en tanto también desarrollamos diferentes estrategias para sobrevivir. Por ello, para el tercer capítulo, el discontinuar el uso de la categoría “indígena” es una decisión deliberada toda vez que, siguiendo a Yásnaya Elena A. Gil (2017), existe una *reconfiguración identitaria* en función de las relaciones de poder presentes, en este caso, desde la aplicación de la normativa de colonización. En esta reconfiguración identitaria pesa la forma en que ellas se adscriben al Estado ecuatoriano y cómo se ven a sí mismas en el marco de las disputas de poder con sus pares varones. Si bien no dejan de ser mujeres que crecen en territorio cañari y que comparten los conocimientos, sentipensares y afectos desarrollados por este pueblo hoy catalogado como “indígena”, existe una adscripción directa en el *ser campesinas* pues ésta es la identidad política a través de la cual sostienen su vida y la que confronta con la adscripción de “colonos” en la década de 1980. Somos entonces, como ellas, cañaris cuya identidad se reconfigura y complejiza porque nuestra memoria está tejida con memorias colectivas, relaciones afectivo-políticas que se construyen en el tránsito migrante continuo, conocimientos de todo tipo que se han depositado con el paso de los años y también, de estrategias, conocimientos y afectos tejidos en la urbanidad que da otras posibilidades para volver -como ellas al momento de migrar- a experimentar, explorar, cuestionar y poner en tensión lo “propio”, lo “ajeno”, lo “tradicional” y lo “nuevo”. Reconocer esta potencia es fundamental para reconciliar en el proyecto de vida, los proyectos políticos que le dan raíz y las vivencias y accesos que se brindan en tanto también habitamos y nos habitan las ciudades.

Esta reconfiguración no es nueva, no debe tratarse como tabú o desde un paradigma exotizante, porque ha estado siempre presente dando cuenta de agencias colectivas presentes en la línea genealógica, es decir, han sido ya vividas por nuestras ancestras. En 2022, durante el “VIII Censo de Población, VII de Vivienda y I de Comunidades de Ecuador”, María Rosario Buele cuestionó a la censista que llegó a su casa para aplicar el cuestionario. En la pregunta 11 de la sección V, al consultar sobre la identificación según “cultura y costumbres” ella no halló la adscripción “campesina”. Se quedó con “indígena” porque comprende que la raíz de la opresión colonial se justifica en primer lugar por su ser “indio” (así definido por ella). No ocurre únicamente en su caso, en la provincia del Azuay lo “indígena” y lo “campesino” han experimentado una simbiosis y al mismo tiempo una tensión, aún más cuando lo “indígena” se ha posicionado a nivel nacional como una categoría cultural, dejando a “lo campesino” como una condición de clase; el “sentido común” que vino con la modernización del campo logró disolver y aislar estas identificaciones, siendo que el trabajo campesino si bien era explotado por un sistema colonial también era el espacio de expresión de la relación política, cultural, económica y espiritual con la tierra. Leer los tiempos de la siembra, cultivar la relación con los seres vivos y comprender las mutuas afectaciones que están contenidas en estas relaciones son parte de un diálogo interespecies y de una filosofía que no se reduce únicamente al proceso de producción de mercancías, sino que en un marco de explotación y de trabajo esclavizado, logra constituir sentido en medio de la violencia. Así, los procesos políticos de subjetivación campesina e indígena en los cuales se encuentran enmarcados los proyectos autónomos de las mujeres campesinas migrantes son posibles porque estas comprensiones y conocimientos permanecen a pesar del desarraigo planteado desde las estructuras de poder y la imposición de un paradigma sociocultural colonial y su régimen patriarcal.

Dicha reconfiguración identitaria también ha estado presente en los procesos políticos de los pueblos y nacionalidades, mostrando que en el marco de una economía para la vida, lo “indígena” y “campesino” no son categorías excluyentes; en el marco de lo organizativo, así como de la subjetividad que se produce al calor de la organización, estas categorías se funden en los cuerpos, se camuflan entre sí, producen potencias incomprensibles para el Estado, y ahí justamente radica su potencia. El hecho de que las primeras organizaciones indígenas en el país, como el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi –MICC en la sierra centro, o la Unión Campesina del Azuay, UNASAY-E, filial de la Confederación de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador/ Ecuador Runakunapak

Rickharimuy-ECUARUNARI en la sierra sur– se nombren desde lo campesino habla de una posicionalidad en la que cada uno de los pueblos kichwas se comprende en tanto sus categorías identitarias son dinámicas y son categorías políticas. Así mismo, el que las mujeres continúen nombrándose campesinas es fundamental porque interpela a la estructura del capital que demanda la aparición del “auténtico campesino”, donde lo auténtico implica un abandono de las relaciones vitales con la tierra.

Finalmente, es importante destacar cómo, en el marco de la construcción de genealogías feministas, las mujeres campesinas migrantes de territorio cañari enseñan sobre el rastreo de sus huellas a través de surcos para la localización de sus legados, contraponiéndose con ello a la creencia de que reconfigurar la identidad implica una pérdida, o mejor dicho, un menoscabamiento de su identidad. El desafío de no contar con materiales escritos –cartas, actas, cédulas de identidad– implicó tejer información proveniente de archivos objetuales, memorias orales y memorias colectivas escritas en una serie de geografías. Ese acompañamiento para activar y consultar con la memoria reveló cómo la serie de objetos, elementos, decisiones y sugerencias que ellas hacen o que deciden mostrar a la investigación no son casuales, se muestran para construir conocimiento a través de los legados compartidos.

En las visitas de campo ejecutadas en la sierra, algunos de estos materiales reposaban en los espacios íntimos de la casa: cocina, dormitorio, cajones de la cabecera de la cama, cofres que comparten espacio con muebles especiales y guardarropas. En esta disposición afectiva puntual, se encuentran las primeras pistas de su autonomía. En contraste, durante las visitas de campo ejecutadas en territorio amazónico, los elementos los que están dispuestos en la geografía, en aquello que llamaríamos “espacio público”, pero que es necesaria de su intervención para que se muestren. Su revelación por parte de las mujeres es un ejercicio deliberado y consciente de hacer visibles redes de cuidado y sus experiencias vitales. A las mismas se accede cuando la palabra descubre y nombra la existencia de personas, elementos y espacios. Es decir, la construcción misma de conocimiento es posible porque hay un consentimiento de por medio, y una intención: mostrar. Los lazos afectivos y filiales, lejos de entorpecer y debilitar el trabajo, ayudan a ingresar a los lugares de la memoria que requieren un cuidado previo, una garantía de que este acceso no implique el uso maniqueo del saber campesino, sino su reivindicación.

Queda claro cómo el cuerpo es un espacio de disputa colectiva. El cuerpo de las campesinas migrantes camina articulando fugas de las estructuras hacendatarias para articular proyectos de vida. Las contradicciones están para desromantizar estas fugas y

ver a las sujetas en su complejidad. Las mismas no quitan que las migraciones se realicen ante procesos de toma de conciencia de larga data, y que impliquen un reclamo que no se hace directamente al Estado, sino principalmente a las comunidades en las cuales el tejido social ha asumido creencias y valores coloniales para definir y limitar la vida de niñas y mujeres. Este conjunto de ideas tiene una densidad en lo social que desata actitudes de persecución a las mujeres para ratificar el sistema de género funcional a los hacendados y sus necesidades de acumulación. Sin embargo, la migración abre un camino en el cual avanzar hacia una autonomía e independencia respecto de estas ideas y sus representantes.

De ahí que sea dicente cómo las biomigraciones se narran en torno a la maternidad, a los sentires del cuerpo durante la infancia, a los partos, a la interacción con los cuerpos de agua, a la relación con los universos animales y vegetales. Esto compone un espacio del eros que desactiva los objetivos de los proyectos económicos generando otras sensibilidades en las mujeres que caminan las fronteras. Sean aquellas que se quedaron a vivir “allá”, las que mantienen movimientos constantes de ida y retorno, o aquellas que activaron las primeras migraciones y hoy acompañan a las vivas a través del recuerdo, mensajes o sueños, todas comparten una historia de opresión común y abren, con su autonomía, horizontes liberadores, de disfrute, decisión y goce para las generaciones que les suceden.

Esta reivindicación de los espacios eróticos (en los términos de Lorde), sirve para poner sobre la mesa las migraciones contemporáneas y cómo la reducción y acaparamiento de la tierra coarta la posibilidad de que los pueblos que migran puedan construir proyectos de vida acorde a sus demandas y necesidades. Actualmente, la externalización de las fronteras del Norte global cumple un doble objetivo: por un lado, el de la criminalización y sanción de los movimientos migratorios, y por otro, el rol colonizador de exprimir de cada cuerpo sus potencias, reduciéndolas a máquinas de trabajo precarizadas y decidiendo la muerte sobre las mismas.

Así mismo, en el marco de las denominadas “crisis climáticas”, es fundamental mirar cómo la deforestación de los bosques amazónicos se produce en el marco de las decisiones paraestatales, como las agenció en su momento la CEPAL. Son los discursos desarrollistas que posicionan el concepto de la tierra como “recurso” responsables directos de las maneras en que hoy se explota la misma con total legitimidad por parte de las industrias megaextractivistas (no sólo de petróleo, sino de todo “recurso” como los minerales, el agua, los alimentos, la madera etc.). La apuesta de las mujeres campesinas migrantes por seguir el curso de los cuerpos de agua e instalarse allí habla de una

necesidad latente e histórica por garantizar la vida. Sin embargo, lejos de mirar estas experiencias como procesos reivindicativos del cuerpo y del espacio, se interpreta como una intención depredadora, alineada a los intereses de los proyectos de acumulación.

Por esto, las campesinas migrantes son, en tanto sujetas de conocimiento y sujetas políticas, quienes pueden marcar una agenda frente a las crisis civilizatorias, no para reformar nuevamente la tierra buscando su máxima explotación (los proyectos megaextractivistas de hecho así ya lo establecen) , sino para comprenderla en tanto ser vivo y eje central de la autonomía individual y colectiva. El marco de valores que acompaña a las campesinas migrantes ha hecho que tengan unas posturas políticas claras respecto a las zonas de vida. María Rosario Buele y María Duchitanga participan en espacios para la defensa del agua y contra el megaextractivismo minero en Azuay y Morona Santiago respectivamente; así mismo, Luzmila Vele se capacitó para ser guía comunitaria del Parque Nacional Sangay. Estos devenires, lejos de ser casuales, hablan de cómo las migraciones campesinas que tienen por eje el sostenimiento de la vida devienen en proyectos vitales cuyo centro es el cuidado de esa relación entre ellas, los ecosistemas en los que se encuentran tejidas, y el tejido comunitario que atraviesa fronteras para construirse nuevamente como camino de liberación cuyo conocimiento se hereda a las otras, las que venimos y las que vienen detrás.

Lista de referencias

- Barros, Carlos. 1993. “Rito y violación: derecho de pernada en la Baja Edad Media”. *Historia Social*, (16): 3-17. <https://www.jstor.org/stable/40340331>.
- Benjamin, Walter. (1942) 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos: Introducción y traducción de Bolívar Echeverría*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Editorial Itaca.
- Brain, Paula Gimena. 2022. “El nacimiento de las brujas antropófagas como preludio de la Modernidad: Apuntes sobre el Formicarius, la bula Summis desiderantes affectibus y el Malleus maleficarum”. *Textos y Contextos desde el sur*. 133-58. <https://www.revistas.unp.edu.ar/index.php/textosycontextos/article/view/205>.
- Cabascango, Pacha, ed. 2013. *Una mirada a nuestra historia*. Quito: Movimiento Nacional Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (Confederación de Pueblos de Nacionalidad Kichwa [ECUARUNARI]).
- Cabnal, Lorena. 2019. “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”. En *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, editado por Leyva Solano, Xochitl y Rosalba Icaza, 113-27. Buenos Aires: Clacso / Cooperativa Editorial Retos/ Institute of Social Studies, Erasmus University Rotterdam ISS.
- Dávila Andrade, César. (1959) 2017. “César Dávila Andrade leyendo Boletín y Elegía de las Mitas en casa de Oswaldo Guayasamín, cerca de 1960”. *El Fakir*. Accedido 23 de septiembre. <https://www.fakirediciones.com/cesar-davila-andrade-leyendo-boletin-y-elegia-de-las-mitas-en-casa-de-oswaldo-guayasamin-cerca-de-1960/>.
- de Saulieu, Geoffroy; Rostain, Stéphen. 2019. “El Pastaza y el Upano, dos ríos tropicales que conectan los Andes a la Amazonía”. *Revista del Museo de La Plata Volumen 4, Número 2*: 353-384. <https://doi.org/10.24215/25456377e081>
- Deleuze, Gilles. (1970) 2004. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Les Éditions de Minuit / Cuadernos Ínfimos / Fábula.
- Echeverría, Bolívar. [2009] 2018. “‘Blanquitud’: Consideraciones sobre el racismo como un fenómeno específicamente moderno”. *Zineditorial*.
- Ecuador Asamblea Nacional Constituyente. 1945. *Constitución política de la República del Ecuador*. Quito.
- Ecuador Congreso del Ecuador. 1830. *Constitución política del año 1830*. Quito.

- Ecuador H. Junta Militar de Gobierno. 1964 “*Decreto Supremo: Ley de Reforma Agraria y Colonización*”. Quito, H. Junta Militar de Gobierno.
- Ecuador Instituto Lingüístico de Verano-División Ecuador. 1990. “Informe de Actividades Edición Especial”. Quito: Instituto Lingüístico de Verano, División Ecuador.
- Ecuador Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). 2022. “Encuesta Nacional de Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres 2019”. *INEC*. <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/violencia-de-genero/>.
- Ecuador Sociedad de la Juventud Católica de Quito. 1888. “Escritos y discursos de Gabriel García Moreno”. Quito: Sociedad de la Juventud Católica de Quito.
- Ecuador Universidad de Cuenca. 1965. “Presencia de la Poesía Cuencana 43. Manuel Moreno Mora”. En *Anales de la Universidad de Cuenca*. Cuenca, Universidad de Cuenca.
- Federici, Sylvia. (2004) 2016. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traducido por Verónica Hendel, Leopoldo Sebastián Touza. Quito: Ediciones Abya Yala / Traficantes de Sueños.
- Farfán García, Angie Clara. 2023. “Disputar la calidad en la Real Audiencia de Quito: estrategias de movilidad social de la ‘gente de todos los colores’ en la Gobernación de Guayaquil (1770-1820)”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/20500>.
- Goetschel, Ana María. 2019. *Moral y orden: la delincuencia y el castigo en los inicios de la modernidad en Ecuador*. Quito: FLACSO, Ecuador / Abya-Yala.
- Larios Ruiz, Shaday. 2018. *Los objetos vivos. Escenarios de la materia indócil*. Ciudad de México: Toma / Ediciones y producciones Escénicas y Cinematográficas / Paso de Gato.
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y género”. *Tábula Rasa* (9): 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- Mancero Acosta, Mónica. 2012. “Nobles y cholos: raza, género y clase en Cuenca 1995-2005”. Tesis de Doctorado, FLACSO Ecuador. ISBN: 978-9978-67-371-3.
- Mezzadra, Sandro. 2005. *Derecho de fuga: Migraciones, ciudadanía y globalización*. Traducido por Miguel Santucho. España: Traficantes de Sueños / Tinta Limón.
- Moncayo, Abelardo. (1895) 1978. “El Concertaje de indios”. En *Libertad y tierra*. (79-139) Guayaquil: Universidad de Guayaquil.

- Naciones Unidas. 1955. Estudio Económico de América Latina 1954. Realizado por la Secretaría de la Comisión Económica para América Latina. México: Naciones Unidas.
- Olmedo, José Joaquín. (1812) 1978. “Discurso sobre las mitas de América”. En *Libertad y tierra*. Universidad de Guayaquil: 17-41
- Ortiz Pesántez, Luz Angélica. 2017. “Memorias vivas de los huasipungueros de la parroquia Tarqui del cantón Cuenca”. Tesis de pregrado, Universidad de Cuenca. <https://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/27830>
- Pacari Bacacela, Sisa. 2022. “Tejidos y textilera el alma de pueblos nativos”. *Voces Azuayas*. <https://vocesazuayas.com/tejidos-y-textileria-el-alma-de-pueblos-nativos/>
- Palacios, Estefanía. 2016. “La memoria de un tiempo de explotación campesina. Huasipungueros y huasicamas, voces invisibilizadas de la parroquia Tarqui”. *El Telégrafo*. 7 de febrero.
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*. Quito: FLACSO, Ecuador / Abya-Yala.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Terrazas Williams, Danielle. 2012. “Polonia de Ribas, mulata y dueña de esclavos: una historia alternativa. Xalapa, siglo XVII”. *Ulúa 19*: 41-60. <https://doi.org/10.25009/urhsc.v0i19.1226>
- Vacas Galindo, Enrique. 1895. *Nankijukima: religión, usos y costumbres de los salvajes del oriente del Ecuador*. Ambato: Imprenta de Teodomiro Merino.