

Facultad Latinoamericana De Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2018 -2020

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en  
Género y Desarrollo

“El agua es nuestro cuerpo”: una mirada desde el feminismo decolonial a la forma como  
viven las mujeres los problemas del territorio – cuerpo – agua

Gissela de los Ángeles Guilcamaigua Pastuña

Asesora: María Moreno

Lectoras: Sofía Zaragocín C y Lisset Coba

Quito, junio de 2021

## Tabla de contenidos

Resumen.....	VII
Agradecimientos.....	IX
Introducción.....	1
Planteamiento del problema.....	2
Estructura.....	6
Capítulo 1.....	8
Aproximaciones teóricas a la noción del territorio –cuerpo-agua.....	8
1.    Introducción.....	8
2.    Estado del Arte.....	8
2.1 Aportes del ecofeminismo: posturas epistémicas sobre la noción mujer y naturaleza. ..	12
2.2 Aportes de la Ecología Política Feminista: nociones de cuidado en la.....	14
relación cuerpo – territorio.....	14
2.3 Los conocimientos situados como una apuesta para avanzar en la Ecología.....	16
Política Feminista Decolonial.....	16
2.4 Aportes desde los feminismos para un acercamiento epistémico a la noción.....	17
cuerpo –territorio.....	17
2.5 La dimensión política del agua: diálogos desde la geopolítica del agua y.....	19
los feminismos latinoamericanos.....	19
2.6 Aportes empíricos sobre género y agua: género en el desarrollo (GED).....	20
2.7 Posturas teóricas para la construcción epistémica del concepto.....	21
territorio – cuerpo – agua.....	21
3.    Marco Teórico.....	23
3.1 La noción del territorio –cuerpo-agua: variable analítica de encarnamiento.....	23
3.2 Resistencia de las mujeres en contextos de conflictos por el agua.....	24
3.3 Miradas feministas decoloniales a la gestión comunitaria del agua potable.....	26
4.    Propuesta metodológica.....	27
4.1 Técnicas de investigación en tiempos del Covid 19.....	28
4.2 Mapeo del cuerpo.....	29
Capítulo 2.....	31
La geopolítica del agua: una mirada desde la perspectiva feministas decolonial.....	32
para el estudio de la escasez y la contaminación.....	31

1. Introducción.....	31
1.2 Contextualización geopolítica del agua en Ecuador .....	31
2. Miradas desde la Ecología Política Feminista Decolonial en torno al agua (EPFD) ....	33
3. Las luchas sociales por la tierra y el agua en Ecuador.....	35
4. Problemática del agua a nivel local.....	37
5. El despojo y acumulación del agua en el territorio de estudio .....	40
6. Contextualización de Santán Grande .....	42
7. Conclusiones .....	43
Capítulo 3 .....	44
La vida en el centro en tiempos del COVID 19.....	44
1. Introducción.....	44
2. La vida en la pandemia ¿quién vive y quién muere?.....	45
3. ¿Qué hacemos las mujeres rurales en tiempos del COVID 19?.....	47
3.1 Los cuidados colectivos en Santán Grande.....	50
4. Sanar de la violencia es politizar los saberes sobre cuidados .....	54
5. Relocalizar los cuidados en la pandemia: acuerpándonos.....	57
6. El territorio – cuerpo: visión que sostiene la vida en la pandemia .....	60
7. Redes de solidaridad en la pandemia .....	63
7.1 ¿Cómo estaban las mujeres antes de la pandemia?.....	64
7.2 La solidaridad es un acto político: “de esta saldremos juntas” .....	65
8. Los hombres presentes en las redes de solidaridad y su rol de “ayuda” .....	68
9. La espiritualidad en la colectivización de los cuidados.....	69
10. Conclusiones.....	71
Capítulo 4 .....	73
El encarnamiento del agua: una relación de afectos y sufrimientos de género .....	73
1. Introducción .....	73
2. La visión del territorio – cuerpo –agua.....	73
3. Antes de la pandemia: el encarnamiento de las emociones y las luchas.....	80
cotidianas por el agua.....	79
4. Durante la pandemia: el encarnamiento del agua escasa y contaminada.....	82
5. La resistencia de las mujeres ante el conflicto de escasez y contaminación.....	85
del agua en tiempos del COVID 19 .....	84

6. El rol del estado a partir de las experiencias cotidianas de las mujeres rurales durante la crisis sanitaria.....	88
7. Conclusiones .....	92
Conclusiones .....	94
Lista de referencias.....	98

## **Ilustraciones**

### **Figuras**

Figura 1. 1 Mapa de la provincia de Cotopaxi, ubicación del Barrio Santán.....	42
Figura 1. 2 Tareas formativas en el huerto .....	52
Figura 1. 3 Venta de productos producidos en la huerta.....	67
Figura 1. 4 Venta de animales menores .....	67
Figura 1. 5 Mapeo del territorio –cuerpo – agua: relación de inseparabilidad con el agua .....	75
Figura 1. 6 Mapeo del territorio –cuerpo – agua. Encarnamiento del agua segura.....	76
Figura 1. 7 Mapeo del territorio –cuerpo - agua: mi huerta es la extensión de mi cuerpo.....	78
Figura 1. 8 Entrega de plantas para reforestar las vertientes de agua y cercas vivas al.....	85
grupo de mujeres .....	85
Figura 1. 9 Cooperación entre la vecindad para la siembra de granos andinos,.....	87
acuerpando a la investigadora .....	87

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Gissela de los Ángeles Guilcamaigua Pastuña, autor de la tesis titulada ““El agua es nuestro cuerpo”: una mirada desde el feminismo decolonial a la forma como viven las mujeres los problemas del territorio – cuerpo – agua” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2021



---

Gissela de los Ángeles Guilcamaigua Pastuña

## Resumen

Esta investigación devela las experiencias de las mujeres rurales en torno a la *encarnación del agua* y su articulación con la dimensión de los cuidados y la afectividad en tiempos de pandemia. Utilizo en esta investigación el concepto de *encarnación del agua* para explorar y comprender las vivencias, emociones y sensaciones experimentadas con el cuerpo y cómo éstas se manifiestan en sensaciones y experiencias corporales de sufrimiento diferenciadas por género cuando el agua es escaza o no es tratada (Thien 2005; Lund 2012). Así, los efectos del agua contaminada o escasa son diferenciados en los cuerpos. Las mujeres, en particular, comportan una sobrecarga en su cuerpo por toda la racionalidad inscrita en los cuidados.

Por lo dicho, pretendo brindar una lectura sensible desde la perspectiva de la ecología política feminista decolonial sobre los usos del agua, los cuidados y la sostenibilidad de la vida en una comunidad rural de Cotopaxi – Ecuador. Lugar donde opera la Junta Administradora de Agua Potable “Santán Grande” cuya comunidad lleva el mismo nombre. Aquí, los conflictos del agua giran alrededor de una deficiente administración, operación y mantenimiento del sistema de agua potable. Los planes y programas de prevención y control de la calidad del agua<sup>1</sup> son temas desatendidos por los dirigentes del agua y las entidades competentes, pese a ser una demanda constante de las mujeres de la comunidad. Su voz en las decisiones sobre el agua está invisibilizada. Bajo esta comprensión, las decisiones también son diferenciadas por género.

En este escenario, donde, las mujeres resienten en sus cuerpos los conflictos por el agua mientras transitan la espacialidad de lo cotidiano en ausencia de la mano de obra masculina migrante, de las instituciones y del estado, me planteo la pregunta ¿cómo enfrentan las mujeres a escala de lo cotidiano el sostenimiento de la vida en tiempos de pandemia desde la visión del territorio - cuerpo – agua? Planteamiento que pretendo resolverlo explorando las vivencias, saberes y sabidurías de las abuelas, *mamas*,<sup>2</sup> jefas de hogar y curanderas en conexión con la comunidad, su identidad y el agua.

---

<sup>1</sup> Ley de Recursos Hídricos, Usos y Aprovechamiento de Agua, art. 82 sobre veedurías ciudadanas para el control de la contaminación del agua; art. 79 conservación de las vertientes;

<sup>2</sup> *Mamas*, forma de referirse a las mujeres adultas y ancianas conocedoras de la naturaleza.

El objetivo general de esta investigación busca analizar cómo enfrentan las mujeres a escala de lo cotidiano el sostenimiento de la vida en tiempos de pandemia desde la perspectiva del territorio - cuerpo – agua, en Santán Grande, Latacunga, Cotopaxi – Ecuador. A la luz de este objetivo, puedo afirmar que, la experiencia de *las encarnaciones del agua* motivó a que las mujeres busquen mantenerse organizadas. Las subjetividades de género co-producidas en su relación ontológica con el agua y basadas en el lugar (Zaragocin y Caretta 2020), las comprometió más que antes a cohesionarse y movilizarse para resistir a la crisis a partir de acciones cotidianas dentro de sus hogares, con sus familias y a nivel comunitario.

## **Agradecimientos**

A las mujeres de Santán Grande por brindarme la apertura y el apoyo para realizar el trabajo de campo durante varios meses in situ. Tiempo valioso que compartí a diario con ellas y donde generamos nuestro propio espacio de justicia feminista para crear juntas otros discursos emancipatorios desde la ruralidad como nuestra forma de resistencia en tiempos de capitalismo pandémico.

A mi asesora de tesis por su dedicación y acompañamiento, y a mis lectoras por su generosidad en cuanto a su tiempo y aportes a esta investigación.

A mi familia y muy especialmente a mis hijos quienes me inspiran a cumplir con excelencia cada nuevo desafío.

## Introducción

Estamos enfrentando en el Ecuador y el mundo una de las más graves pandemias por el Covid 19 registradas en los últimos tiempos. Precisamente, en el sector rural del Ecuador, tanto en la región litoral, andina y amazónica, las comunidades están enfrentado esta crisis sanitaria con sus propias estrategias de cuidados y sostenimiento de la vida.

En este contexto, el paradigma de los cuidados de los cuerpos humanos y no humanos, el agua y la tierra se están reconfigurando en la ruralidad. Ahora más que nunca, cobran sentido las epistemologías comunitarias sobre el encarnamiento del agua en los cuerpos de las mujeres, los cuidados, la resistencia, cuyo lugar es la cotidianidad para quienes viven situaciones de conflicto por los recursos naturales, los bienes comunes, donde el sujeto no es el individuo sino el colectivo.

Cuidar en tiempos de la pandemia, implica para la comunidad rural revalorizar sus saberes espirituales, medicinales, alimenticios, de la protección del ambiente, así como revalorizar las prácticas solidarias del intercambio, el *randy randy*<sup>3</sup> o la *minga*.<sup>4</sup> De esta forma, los pueblos indígenas resisten a los embates del capitalismo, y en este caso a la pandemia. Crisis sanitaria que ha desnudado las vulnerabilidades sociales que dejan los extractivismos en busca del *desarrollo*.

Visto así, considero importante reflexionar junto con las mujeres rurales cómo sienten y piensan sus cuerpos y territorios el agotamiento del ambiente, la escasez y contaminación del agua, la crisis de los cuidados y actualmente la crisis sanitaria por la llegada de Covid 19; y cómo las mujeres están contestando a estas crisis, producto del despojo desplegado por el poder moderno, patriarcal y colonial.

Las nuevas subjetividades de género que se producen en este contexto nos están proporcionando luces para proyectar un análisis a escala de lo cotidiano, del cuerpo y de las emociones acerca de la relación de vida que tienen las mujeres rurales con el agua. Relación a su vez caracterizada por complejas tramas comunitarias de cuidados, las que nos abren

---

<sup>3</sup> *Randy Randy* es una expresión kichwa que significa dando y dando, es una forma de vivir la reciprocidad. Esta expresión hace referencia a la reciprocidad en el mundo andino.

<sup>4</sup> *Minga*, palabra kichwa que significa trabajo comunitario o en comunidad.

camino para comprender el continuum de la perspectiva de género en los estudios de las territorialidades hídricas en contextos de conflictos por el agua.

La presente investigación se realizó en el Barrio Rural Santán Grande, perteneciente a la parroquia Ignacio Flores, ubicada en el sector oriental de la ciudad de Latacunga, provincia de Cotopaxi en el año 2019 - 2020. El agua para este sector fue central en su constitución histórica, así, en 1980 se conformó el Comité Pro-mejoras del Barrio Santán con atribuciones para construir y gestionar el sistema de agua entubada. Ellos por sus propios derechos tradicionales o consuetudinarios de uso del agua, promovieron en aquel entonces su propia forma comunitaria de gestión del agua, donde, las mujeres cumplieron un papel esencial en la organización social y logística para la construcción física del sistema de agua en ausencia de la mano de obra masculina migrante y los hombres en la representación, situación que se mantiene hasta la actualidad (Guilcamaigua, 2017).

En este contexto, analizo desde la ecología política feminista decolonial, las formas en que las mujeres rurales viven diariamente su relación con el agua para sostener la vida en tiempos del Covid 19, donde, incorporo la noción del encarnamiento –emociones sentidas con el cuerpo- planteado por Zaragocín y Caretta (2020) para analizar los conflictos por el agua desde la dimensión de los sentidos y sentires a escala del cuerpo (Sultana 2011).

### **Planteamiento del problema**

Las relaciones sociales en Santán Grande se configuran en un contexto donde la distribución del agua es desigual (Boelens, et al 2017). Las prioridades del estado en cuanto a la distribución del agua en Latacunga son contrarias a lo que dispone la Constitución 2008 art. 264 y 314, donde el estado tiene la responsabilidad indelegable e ineludible de dotar de agua potable y saneamiento a la población a través de los municipios según el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD) art.137, y éste a su vez podrá delegar la prestación del servicio a las comunidades a través de las Juntas Administradoras de Agua Potable (JAAP), especialmente en aquellos sectores rurales donde no tiene cobertura el municipio. En todos los casos, el agua de consumo tendrá prelación sobre los otros usos, art. 86 de la Ley de Recursos Hídricos, Usos y Aprovechamiento del Agua (Asamblea Nacional del Ecuador 2014).

La calidad del agua para el consumo humano es otro mandato de la Constitución 2008 (art. 276), de la Ley de Recursos Hídricos (art. 57) y del COOTAD (art. 137) que se incumple en Santán Grande (SENAGUA 2008). Problema que ha sido detectado y sentido por las mujeres quienes dan cuenta de que las características físico - químicas como la turbidez, color y olor del agua están alteradas. Ellas sienten la contaminación del agua en su salud y la de su familia. Situación que está influenciando en sus formas de reproducirse, cuidar y tratar a los enfermos con Covid 19, e incluso en las decisiones que toman respecto al uso del agua. A decir de las mujeres, esta alteración en la calidad del agua les genera inseguridad. Así, la turbiedad, característica que generalmente se presenta luego de las fuertes lluvias debido a los sedimentos de tierra que arrastra la escorrentía y que luego ingresan a la tubería de distribución domiciliaria, es lo más recurrente. El color amarillento o verdoso, derivado de la descomposición y oxidación de la materia orgánica (Spellman & Drinan 2004) debido a la deforestación de las vertientes de agua y las actividades de pastoreo intensivo en el páramo, lo perciben al recoger el agua en la olla cuando van a cocinar (Diario de campo, Santán Grande, 13 junio 2019).

Otro factor que altera el color, a decir de las mujeres, es la aplicación excesiva de cloro en los tanques reservorios por parte de los aguateros contratados por la comunidad. Mientras que, el olor a moho proviene de la actividad de microorganismos y algas, como también de descargas de desechos agrícolas y ganaderos provenientes de las haciendas aledañas, y por el sobrepastoreo en el páramo (Spellman & Drinan 2004; Diario de campo, Santán Grande, 13 junio 2019).

El agua con estas características demanda de mayor trabajo para las mujeres quienes deben primero tratar el agua para cuidar a su familia. En tiempos de la pandemia, redoblaron sus esfuerzos en el tratamiento y consumo del agua. El empleo de recetas medicinales ancestrales con las que trataron a las personas enfermas con Covid 19 se intensificó (Diario de campo, Santán Grande, 13 junio 2019).

En este escenario, las Juntas Administradoras de Agua Potable (JAAP) organismos comunitarios reconocidos por el estado juegan un papel importante en la distribución del agua para el consumo humano. En Santán Grande, esta es su limitación, el mantenimiento del sistema de agua no responde a una planificación, por lo tanto, la suspensión del servicio se realiza de forma inadvertida. Las denuncias de las familias usuarias por roturas en la tubería,

escasez, acaparamiento, fugas y desperdicio del agua reciben respuestas tardías por parte de los representantes de la JAAP (Diario de campo, Santán Grande, 13 junio 2019).

La sostenibilidad de las JAAP está dada por la autogestión a través del cobro de una tarifa mensual correspondiente a la prestación del servicio a nivel domiciliario (SENAGUA 2017), centrándose de esta forma en la gestión administrativa. Los planes y programas de prevención y control de la calidad del agua<sup>5</sup> son temas desatendidos por los dirigentes del agua y las entidades competentes, pese a ser una demanda constante de las mujeres rurales y una prioridad estipulada en los marcos normativos citados arriba.

En Santán Grande, los dirigentes del agua son los hombres quienes están ausentes en las comunidades porque trabajan en la ciudad o han emigrado en busca de empleo a la capital (GAD Parroquial Rural Belisario Quevedo 2016). Su relación con el agua no es la misma que de las mujeres, primero porque no están en los cuidados -en inter y ecodependencia-, sus roles son diferenciados al interior del hogar, y segundo, no experimentan la cotidianidad y formas de cuidados colectivos. Sus conocimientos, emociones y sentimientos sobre el agua también son diferenciados por género.

Por lo explicado hasta aquí, los efectos que producen la escasez y alteración de la calidad del agua también son diferenciados y los padecen especialmente las mujeres en sus cuerpos. Por ejemplo, ellas están más expuestas a resentir en sus cuerpos el agotamiento por la sobrecarga de las tareas diarias de cuidado cuando el agua tiene problemas. A esto se suma, la invisibilización de su voz en las decisiones sobre el agua y en los aspectos que afectan sus vidas. Bajo esta comprensión, las decisiones también son diferenciadas.

Por lo dicho en cuanto a las decisiones diferenciadas, en el espacio público del agua las JAAP no cuentan con mecanismos de prevención y control social sobre la calidad del agua, esto incluye la conservación y cuidado de las vertientes. Sin embargo, las mujeres por sus propias iniciativas implementan actividades comunitarias para la protección y reforestación de las vertientes, y a nivel de sus hogares despliegan conocimientos vastos sobre el cuidado y almacenamiento del agua.

---

<sup>5</sup> Ley de Recursos Hídricos, Usos y Aprovechamiento de Agua, art. 82 sobre veedurías ciudadanas para el control de la contaminación del agua; art. 79 conservación de las vertientes;

En este contexto donde las mujeres usan el agua para los cuidados y la provisión de sus familias y comunidades, y son la principales afectadas por ser quienes resienten en sus cuerpos los conflictos por el agua mientras transitan la espacialidad de la cotidianidad en ausencia de la mano de obra masculina migrante, surge la pregunta central de investigación ¿cómo enfrentan las mujeres a escala de lo cotidiano el sostenimiento de la vida en tiempos de pandemia desde la visión del territorio - cuerpo – agua? A esta pregunta le siguen las preguntas específicas ¿cómo se reconfiguran los cuidados del territorio –cuerpo durante la emergencia sanitaria en el sector rural?, ¿cómo responde la comunidad y de qué forma ante el conflicto de escasez y contaminación del agua en tiempos del Covid 19? y ¿cómo ilustrar el rol del estado y las instituciones a partir de las experiencias cotidianas de cuidados colectivos de las mujeres durante la crisis sanitaria?

Preguntas que planteo resolverlas explorando la visión del territorio – cuerpo – agua, donde, el cuerpo es visto como territorio-lugar de resistencia (Cabnal 2010) y donde las vivencias, emociones, sensaciones y memoria corporal son notaciones para mapear los efectos de los problemas del agua en los cuerpos marginalizados (Zaragocín 2018). Todo esto con énfasis en el análisis de lo cotidiano y a escala del cuerpo.

Problematizo la dimensión del cuidado a partir de las reflexiones generadas con las sujetas epistémicas en torno a la noción territorio - cuerpo que para nosotras las mujeres indígenas y campesinas representa una relación de vida (Cabnal, 2010). De esta forma y de manera situada, pretendo acercarme a la comprensión del concepto *encarnación del agua*, planteamiento de Zaragocín y Caretta (2020) para hablar de las emociones, afectos, sufrimientos, vividos en relación con el agua y experimentados con el cuerpo (Zaragocin y Caretta 2020) en procesos de lucha por el sostenimiento de la vida en tiempos del Covid 19. El tema que concierne a mi interés de investigación gira alrededor de las vivencias cotidianas de abuelas, madres, hermanas mujeres de Santán Grande en prácticas de resistencia por sostener los cuerpos humanos y no humanos durante la emergencia sanitaria. Todo esto articulado a los conflictos por el agua, tales como escasez y contaminación. Problemáticas que al no ser resueltas o atendidas previamente complejizaron aún más la vida de las mujeres rurales. Sus respuestas a la crisis fueron intensificar las actividades de producción y reproducción de cuerpos sanos durante la pandemia.

En este sentido, encuentro pertinente brindar un análisis desde la perspectiva de la Ecología Política Feminista Decolonial por ser el marco analítico que identifica el camino para abordar las posturas políticas de las mujeres indígenas y campesinas quienes desafían al capitalismo pandémico, ingeniándose formas de reproducción alternativa en sus territorios – cuerpo. Donde, el agua es un actor central en la colectivización de la reproducción y los cuidados. Perspectiva que resultó apropiada para estudiar estas articulaciones en tiempos de pandemia, en donde el agua, los saberes y sentires de las mujeres rurales se convirtieron en estrategias de resistencia, fundamentales en la prevención y tratamiento de personas con Covid - 19 y en el sostenimiento de la vida.

El objetivo general de esta investigación busca analizar cómo enfrentan las mujeres a escala de lo cotidiano el sostenimiento de la vida en tiempos de pandemia desde la perspectiva del territorio - cuerpo – agua, en Santán Grande, Latacunga, Cotopaxi - Ecuador. Para desarrollar este objetivo, he planteado tres objetivos específicos: analizar cómo se reconfiguran los cuidados del territorio - cuerpo durante la emergencia sanitaria en el sector rural, examinar la respuesta y formas de organización comunitaria ante el conflicto de escasez y contaminación del agua en tiempos del Covid 19 e ilustrar el rol del estado y las instituciones a partir de las experiencias cotidianas de cuidados colectivos de las mujeres durante la crisis sanitaria.

### **Estructura**

El presente trabajo está compuesto por cuatro capítulos; en el primero presento el estado del arte, el marco de referencia con las categorías conceptuales, y la metodología utilizada en el estudio. En el segundo capítulo, bosquejo la geopolítica del agua en Ecuador para luego aterrizar en la contextualización del territorio vinculado a la problemática del agua a nivel local.

En el tercer capítulo, presento los resultados sobre cómo la pandemia modificó la acostumbrada normalidad de invisibilidad de los cuidados para poner la vida en el centro y desde la perspectiva del feminismo decolonial, reflexiono alrededor de las categorías analíticas: reconfiguración de los cuidados, acuerpamiento, territorio – cuerpo, solidaridad, espiritualidad y resistencia.

En el cuarto capítulo, integro los hallazgos empíricos sobre dos gradientes. Una, la respuesta y las formas de organización comunitaria para enfrentar el conflicto de escasez y

contaminación del agua en tiempos del Covid 19. Dos, bosquejo el rol del estado y las instituciones a partir de las experiencias cotidianas de cuidados colectivos de las mujeres rurales de Santán Grande y de sus prácticas de resistencia desplegadas en esta crisis sanitaria. De manera amplia, presento a lo largo de los dos últimos capítulos los hallazgos empíricos provenientes de reflexiones y testimonios recogidos y generados con las mujeres en calidad de sujetas epistémicas co-productoras de conocimientos situados.

## **Capítulo 1**

### **Aproximaciones teóricas a la noción del territorio –cuerpo-agua**

#### **1. Introducción**

Este capítulo contiene el estado del arte que consiste en el bosquejo analítico desde las perspectivas de la ecología política, ecología política feminista hasta llegar a la ecología política feminista decolonial, con las cuales pretendo acercarme a la discusión teórica de la noción territorio – cuerpo – agua. Seguidamente presento el marco teórico que interpreta los avances interdisciplinarios y reintroducen debates sobre las variables analíticas: del territorio –cuerpo –agua, resistencia de las mujeres, las representaciones del estado y las miradas feministas decoloniales respecto a la gestión social del agua. Este acápite se cierra con la propuesta metodológica que orientó el proceso de generación de información empírica para este trabajo.

#### **2. Estado del Arte**

Los estudios sobre el encarnamiento en contextos de contaminación o escasez del agua desde la perspectiva del feminismo decolonial y la ecología política feminista lo han venido desarrollando desde algunos años la feminista Sultana (2011) y recientemente las feministas y geógrafas Zaragocín (2018), Ulloa (2016), Caretta (2020), Coba (2015) entre otras. Estas autoras han contribuido enormemente con sus investigaciones sobre territorialidades hídricas, el cuerpo – territorio –agua, la resistencia de las mujeres en contextos de extractivismo y las encarnaciones del agua. Estos aportes abogan por nuevas formas de comprensión del relacionamiento entre personas y la naturaleza, basados en el entendimiento de las luchas por la defensa y recuperación de los territorios, siendo éstos los espacios donde las mujeres rurales pueden desarrollar estrategias de sostenimiento de la vida en común.

En este contexto, los feminismos decolonial y latinoamericano nos instan a descolonizar el feminismo cómplice del capitalismo extractivista, el consumismo, el patriarcado y el racismo en el sentido de Medina (2013). Esto es lo que denuncian estos feminismos y lo hacen planteando herramientas teóricas y prácticas que permitan, por un lado, comprender y cuestionar el carácter eurocéntrico del discurso universalizante de los feminismos hegemónicos (Bidaseca 2010); por otro, entender las dinámicas globales y locales - económicas, sociales, culturales, históricas- que operan en el sistema - mundo (Wallerstein, 1979).

Tal como señalan Tuck y Yang (2012), la descolonización de contextos afectados por el extractivismo y la contaminación amerita o exige la redistribución de las tierras, el agua, las semillas, la reparación del ambiente y el reconocimiento de los conocimientos situados que permitan otras prácticas políticas de sostenimiento de la vida y transformación.

Dentro de estos feminismos, reconocemos los aportes de los feminismos negro, chicano, lesbiano, indígena, comunitario quienes vienen elevando la voz para reivindicar sus derechos y cuestionar las nociones dicotómicas del desarrollo, la modernidad, el extractivismo, el heterosexismo, el racismo, el eurocentrismo desde mediados del siglo XX. (Oyhantcabal 2021). Planteamientos que nos han hecho dar cuenta que la heterosexualidad, la norma, el estándar han operado como una matriz política impuesta por el colonialismo servil al capitalismo (2021, 112).

Por lo explicado, los feminismos decoloniales y latinoamericanos proponen como herramienta teórica clave la *interseccionalidad*. El no mirar por estos lentes puede llevarnos a desconocer las experiencias históricas específicas de opresión atravesadas por los ejes de subordinación como el género, raza, clase, sexo, origen, ubicación, etc. que viven muchas mujeres, especialmente en el Sur.

El uso pertinente de la interseccionalidad nos advierte que debemos tener cuidado en el uso de las categorías vacías o universalizantes -por ejemplo, sujeto mujer-. Por el contrario, la interseccionalidad sirve para dar cuenta de las vidas que excluimos y de sus experiencias de desigualdad, violencia y opresión, más aún en la periferia (Oyhantcabal 2021). Esta herramienta no se refiere a la suma de ejes de subordinación, sino a tener en cuenta la perspectiva histórica, la noción del contexto, a entender las dinámicas globales, locales y sus interconexiones para que desde estas experiencias de subalternidad -conocimientos situados- resignifiquemos los saberes y sabidurías que sostienen la vida en común.

El no mirar por estos lentes de la interseccionalidad puede contribuir a reposicionar en los feminismos la mirada colonizadora sobre la noción de *mujer* como sujeto despolitizado, desagenciado subsumido al mandato masculino y público (Oyhantcabal 2021); o, dar por natural que el patriarcado es moderno/colonial como señala Lugones (2008, 2011). Dándonos a pensar que el patriarcado es la única opresión que sufrimos las mujeres o que nos afecta de igual forma que al resto (Oyhantcabal 2021).

De esta forma, el presente estudio aborda desde la experiencia de las mujeres rurales de Santán Grande, Cotopaxi la comprensión de las emociones del agua en contextos extractivistas para acercarme a la construcción epistemológica de la noción: territorio – cuerpo – agua y de esta forma contribuir a los debates feministas sobre conflictos del agua y su afectación a la vida de las mujeres rurales.

EL territorio de estudio es la provincia de Cotopaxi, lugar donde aún se reproducen experiencias coloniales históricas específicas. Su cercanía a la capital, a los aeropuertos internacionales y a la facilidad con que incorporan mano de obra precarizada, especialmente femenina, son entre otros, los factores que han acelerado el proceso de evolución del sistema de haciendas – productoras de leche- al sistema agrario capitalista representado por las empresas productoras de flores y brócoli para la exportación, imparable desde los años ochenta. Actividad que en muchos casos es combinada con la ganadería a cargo mayoritariamente de los herederos de las familias hacendadas -en su mayoría familias quiteñas- y socios extranjeros (Zapata, 2005).

Así, Cotopaxi es una provincia muy contrastada entre “sistemas de producción campesina minifundista y los sistemas capitalistas” (Gasselin Pierre, 2001). La lógica de producción de estos últimos es la de maximizar la tasa de ganancias, con pocas medidas de mitigación ambiental, limitados protocolos de seguridad industrial y regulación estatal (Zapata, 2005). Aquí, los agronegocios están causando impactos ambientales y socioeconómicos irreversibles, por un lado, debido al consumo de agua en dimensiones industriales, tanto para el riego como para cumplir con las exigencias de los cultivos de exportación, han acaparado el agua y la tierra del valle de Latacunga donde se encontraban asentadas familias de la economía campesina; por otro lado, la contaminación del agua que emanan estas empresas a causa de la utilización de productos químicos etiquetados como muy venenosos ponen en riesgo no solo al personal de estas empresas, sino que genera presión sobre el ecosistema, afectando directamente a las economías campesinas -modos de vida agrarios<sup>6</sup>- y por ende a la salud humana del territorio (Zapata, 2005).

---

<sup>6</sup> Los modos de vida agrarios hacen referencia a “los patrones de vida históricamente determinados que se desarrollan por medio de relaciones económicas, culturales y políticas específicas, y que implican formas de relación con la naturaleza en espacios agroecológicos también característicos” (Zapata, 2005).

En este sentido y para iniciar la comprensión de las desigualdades en la distribución de la tierra y el agua, la Ecología Política (EP) es el marco analítico pertinente para visibilizar cómo “la injusticia ambiental dada por la sobreexplotación, el uso irracional y el acaparamiento de recursos naturales ha conllevado a situaciones de pobreza, hambre y vulnerabilidad de grupos humanos” (Calderón - Contreras 2013, 561).

Paul Robbins (2012) señala que la EP como marco analítico “parte de la noción de que el cambio climático, el deterioro de los recursos naturales responde a dinámicas sociales y políticas a diferentes escalas” (2012, 20). Por lo tanto, “el cambio climático debe ser estudiado en clave de relaciones de producción y distribución del poder” (2012, 21). Así, la EP es esta herramienta teórica analítica que nos permite identificar las causas antes que los síntomas del cambio climático y deterioro ambiental, “sobre todo en aquellas condiciones perniciosas donde los actores sociales explotan a otras personas y a los ambientes para generar ganancias a costo de la colectividad” (Robbins 2012, 20).

Desde la perspectiva de la EP, en América Latina el incremento del extractivismo en los últimos años viene como resultado de la instauración del modelo capitalista de acumulación a nivel global, dando lugar a transformaciones “territoriales -ambientales – globales” acompañadas de estrategias de acumulación y despojo (Ulloa 2016,124). Transformaciones que están asociadas al cambio climático, sequías, desaparición de los afluentes de agua, deforestación y pérdida de la biodiversidad. Alteraciones que devienen del pacto de los gobiernos y las empresas transnacionales bajo la premisa del desarrollo en contextos nacionales e internacionales (Ulloa 2016, 124).

Para la feminista y geógrafa Ulloa (2016), el extractivismo especialmente la minería es la actividad que más ha sido estudiada por la desigualdad socioambiental y procesos de resistencia indígena que ha desatado en las últimas décadas. A esta le sigue, el extractivismo hídrico asociado a procesos de despojo en donde vienen resistiendo hombres y mujeres de pueblos indígenas quienes se ven afectados en sus dinámicas de vida para los que se cuenta con muy pocos estudios al respecto. En ambos casos, la categoría de género desde la mirada de los feminismos periféricos es limitada dentro de la Ecología Política. Esta es la crítica que desde el Ecofeminismo y la Ecología Política Feminista se le hace a la Ecología Política, cuyas corrientes teóricas tienen como centralidad a la categoría de género y sus intersecciones.

## **2.1 Aportes del ecofeminismo: posturas epistémicas sobre la noción mujer y naturaleza.**

El ecofeminismo agrupa dos corrientes conceptuales, por un lado, una que es esencialista y continúa atribuyendo la conexión mujer – naturaleza a vínculos biológicos intrínsecos que devienen de una “identificación positiva de parte de las mujeres con la naturaleza” (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004, 344). Esta corriente teórica se ha nutrido de los valiosos aportes de autoras como Mies y Vandana (1998) quienes miran necesario recuperar nuestros ecosistemas desde una epistemología y práctica espiritualista en la protección de la vida y la naturaleza (Mies y Vandana 1988; García – Torres 2017, 20).

Por lo dicho, esta es una concepción cuestionada por su esencialismo al reafirmar la relación mujer – naturaleza desde un enfoque de proximidad casi ontológico de las mujeres con la naturaleza. Para las constructivistas materialistas este es un mecanismo de legitimación de la ideología patriarcal –capitalista que subordina a las mujeres (2017, 21).

Por otro, el ecofeminismo abraza una postura constructivista materialista que de manera crítica analiza la relación mujer – naturaleza como construcción social, donde el género como variable crítica en contextos de violencia ambiental tiene mucho que ver con la explotación de las mujeres y expropiación del territorio. Esta situación está intrínsecamente asociada a “bases materiales histórico-económicas concretas” (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004, 344) de cada contexto.

Ambas nociones en común acuerdo subrayan que la destrucción de la biodiversidad impacta directamente a la vida de las mujeres sometiéndolas a la subordinación, marginación y despojo de sus medios de vida por esta dicotomía mujer – naturaleza. Sin embargo, desde el ecofeminismo esencialista “éste es el precio para que progrese el patriarcado capitalista” (Mies y Vandana 1998, 14) siempre a costa de un *otro* subordinado siendo esta su crítica a las asestadas del capitalismo extractivo.

Otras autoras feministas como Bina Agarwal (1991) se suman a estos debates; Agarwal desarrolla el concepto de ambientalismo feminista para plantear que existen intereses específicos o diferenciados en relación a los ecosistemas y sus productos o servicios ambientales, mediados por la interseccionalidad de clase y género, basados en las actividades cotidianas que realizan mujeres y hombres en su relación sociedad - ambiente (Agarwal 1991).

La dicotomía sociedad -ambiente, que a su vez es una interpretación cultural, es la base material de sus preferencias con respecto a los recursos naturales donde “la división sexual del trabajo, la distribución de la propiedad y el poder” (García – Torres 2017, 19) son variables analíticas que dependen del género (Agarwal 1991). Para Agarwal, estos elementos deben ser tomados en cuenta para conocer qué situaciones condicionan los procesos de resistencia, respuesta o negociaciones entre un pueblo indígena y el extractivismo.

En estos debates, las feministas socialistas a finales de los noventa desarrollaron ampliamente las categorías: reproducción y producción. Categorías que describen los roles que hombres y mujeres realizan en el modelo económico convencional. Esta corriente teórica identifica a las mujeres como las designadas a la reproducción, constructo social que hace lo mismo con la naturaleza generando desigualdad social en economías de desarrollo (García – Torres 2017, 21). En este sentido, la dominación del capital a la naturaleza es una dominación del hombre hacia la mujer (Deere y León, 1987; Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004, 344; García – Torres, 2017).

Las autoras feministas postestructuralistas a inicios del dos mil posicionaron su crítica a la ciencia y al desarrollo. Para ellas, las experiencias en torno al género y el ambiente son conocimientos que se producen de manera situada influenciadas por la cultura, la identidad, el lugar. Por lo tanto, todas estas categorías están interceptadas con el género, clase, raza y sexo e inscriben la noción de género – ambiente – desarrollo en los debates del ecofeminismo (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004, 344; Haraway 1991).

En esta línea y desde la perspectiva materialista histórica de Federici (2004), el despojo de la naturaleza y con esto la pérdida de los medios de vida indispensables para nuestra reproducción y existencia han dado lugar a la categoría del cuerpo y su significado político (Federici 2004, 104). Concepto que luego se constituiría en una categoría clave para el feminismo latinoamericano. Así, la noción del cuerpo, a decir de Federici (2010) debe ser analizada desde una visión holística y política porque hace referencia al fenómeno de la expropiación de las tierras comunales en los procesos de transición al capitalismo, donde se ejercieron violencias, muertes, con la expropiación de los cuerpos femeninos (Federici 2010, 22).

Así, el ecofeminismo ha articulado visiones que permiten comprender, por un lado, los nuevos procesos de desigualdad social que están generando los extractivismos en América Latina fruto de las políticas ambientales de corte “desarrollista” y neoliberales. Por otro lado, permite comprender y problematizar los procesos de resistencia de los pueblos, en especial de las mujeres en la defensa de “la tierra, el agua, el cuerpo, el territorio, el cuerpo-tierra” (Mina y Gutiérrez 2010, 120).

## **2.2 Aportes de la Ecología Política Feminista: nociones de cuidado en la relación cuerpo – territorio**

En contraste con la tesis ecofeminista, las autoras Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari (2004) en los años noventa y entrada a los dos mil entran en diálogo con respecto a la noción mujer – naturaleza como construcción social intersectada con “la cultura, clase, raza y lugar” (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004, 343). Este planteamiento luego se constituye en un eje analítico importante de la Ecología Política Feminista (EPF). De este modo, la EPF emerge como crítica feminista a la Ecología Política (EP) y al ecofeminismo esencialista. Las autoras proponen desde la centralidad de género tres categorías analíticas a ser consideradas en la EPF para la problematización de los procesos campesinos de lucha por los territorios: 1) tener en cuenta en la dicotomía sociedad – naturaleza los conocimientos en función del género; 2) “los derechos y responsabilidades ambientales dependientes del género” (García-Torres 2017, 19); y 3) las “políticas ambientales” así como el “activismo” (2017,19) en procesos de resistencia comunitaria formulados en base a género.

Las categorías analíticas mencionadas emergen dada la ausencia de la centralidad de género en las investigaciones sobre sociedad – naturaleza en el marco de la Ecología Política. Dichas categorías nos permiten comprender, por un lado, las relaciones de poder imbricadas en contextos de extractivismo minero e hídrico así como los actores/as involucrados en procesos de resistencia o contestación a estos poderes. Por otro, los ejes de opresión atravesados en situaciones de desigualdad socioambiental y de género con perspectiva histórica (Ulloa 2016, 124).

Por lo explicado hasta aquí, la feminista y geógrafa Ulloa (2016) señala que la información sobre la afectación que sufren las mujeres rurales e indígenas donde se han alterado sus territorios y dinámicas de vida es muy limitada, a pesar de que son las mujeres las más afectadas. Problemática que hasta ahora ha sido abordada desde el ecofeminismo, y

recientemente articulado a la EPF. Las autoras reconocidas que han contribuido a estos debates son Mies y Shiva (1998), Rocheleau et al. (2004), Elmhirst (2015), (Ulloa 2016) entre otras.

Para la geógrafa feminista Ulloa (2016), “las experiencias de las mujeres respecto a los efectos ambientales en procesos de defensa de los territorios las viven a diversas escalas: cuerpo, territorio y lo no-humano” (2016, 125). Donde, sus prácticas de cuidado y relación con el ambiente son estrategias de vida “que responden a procesos históricos y culturales específicos” (Ulloa 2016, 125).

Para avanzar en la comprensión sobre la defensa de los territorios, Ulloa toma el concepto de *territorio* de Giménez (1999) para plantear la noción de los *feminismos territoriales*. Este concepto sugiere que el territorio no solo alude a las “identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos [...] sino también sirven para encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento de pertenencia socioterritorial” (Giménez 1999, 6).

Así, el concepto de *territorio* es ampliado por Ulloa (2016) para profundizar la comprensión sobre las motivaciones, respuestas y propuestas de las mujeres indígenas y campesinas que defienden el territorio en contextos de conflicto socioambiental. Mujeres -que según sus investigaciones- se están articulando a colectivos femeninos de otras regiones cuyas luchas son similares con el objetivo de reforzar su resistencia y posicionamiento político – ambiental. Estas mujeres tienen en común la visión de “la continuidad de la vida articulada a sus territorios” (Ulloa 2016, 138).

En este contexto, la EPF integra en sus debates las posturas políticas – ambientales de las mujeres indígenas en contestación al capitalismo en contextos extractivistas. Respuestas que en estos procesos se basan en la soberanía alimentaria como estrategias de resistencia, y que a su vez implican otras dimensiones que han estado configurando los cuidados tanto de los humanos como de los no-humanos (Ulloa 2016, 138). Estas son nuevas posturas políticas que están influenciando en la construcción de otras subjetividades de género basadas en las nociones “de interacción con los no – humano y la vida en reciprocidad” (2016,138).

De esta forma, Ulloa le ofrece a la EPF una nueva entrada analítica para dar cuenta de cómo las nociones de cuidado “se extienden a otras escalas, donde cuerpo-territorio se presentan como articulados y siempre en conexión con los no-humano” (Ulloa 2016, 138). Su aporte es dirimente para problematizar desde la dimensión del cuidado la relación cuerpo - territorio, y de esta forma superar el binario determinista naturaleza – mujer. Dicotomía que ha estado atravesada por relaciones de poder propuesta en la Ecología Política y la misma Ecología Política Feminista.

Así, Ulloa propone transitar hacia otras nociones como territorios – naturaleza. Nociones ontológicas que siempre estuvieron presentes en la lucha por la continuidad de la vida, pero que son invisibilizadas por ser experiencias que atraviesan a las mujeres indígenas (Ulloa 2016, 138). El desafío de la EPF es visibilizar estas realidades desde la propia voz de las mujeres rurales.

### **2.3 Los conocimientos situados como una apuesta para avanzar en la Ecología Política Feminista Decolonial**

El feminismo decolonial nos propone descolonizar el género, a través del llamado a investigar nuestras realidades a la luz de nuevas perspectivas analíticas y de un uso cuidadoso de las categorías universalizantes. Bajo esta perspectiva, la autora feminista María Luisa Femenías (2007) sugiere como estrategias: circular el conocimiento del centro en las periferias para resignificarlos, reapropiarnos y enriquecerlos desde una reinterpretación contextualizada de la periferia. De esta forma, estaremos saliéndonos del molde monolítico de pensamiento hegemónico, que permita “la reafirmación y el rechazo a las heterodesignaciones” (Oyhantcabal 2021, 110).

Otra de sus planteamientos es reconocer que nos encontramos en la periferia, y ese es nuestro lugar de producción de conocimientos. Como tal, debemos fomentar la circulación de nuestras propias producciones de conocimiento, leernos entre nosotras y citarnos para difundir nuestra autoría en la producción de saberes y sabidurías (Femenías 2007,15). La forma de construir otros discursos es reconociéndonos y haciendo escuchar todas esas voces silenciadas, “que en la academia y los movimientos políticos figuran como ausencias” (Oyhantcabal 2021, 110). “Este es para mí uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización en el feminismo: retomar distintas historias, poco o casi nunca contadas” (Curiel 2009,1)

Desde esta visión, la ecóloga feminista, Rebeca Elmhirts (2018) encuentra que la EPF se ha enfocado en la dimensión política – ambiental de la respuesta planteada por las comunidades afectadas por el extractivismo. Particularmente, la EPF de acuerdo a la autora estudia la agencia política de las mujeres, cuyas subjetividades están dadas por una compleja articulación entre género, raza, clase, sexo; que incluye a otros actores como académicos/as, feministas, capitalistas y gobernantes (Elmhirts 2018, 57).

Así, la EPF como herramienta analítica propone superar los “enfoques políticos del género” (Elmhirts 2018, 58) con que se ha venido trabajando la relación mujer – naturaleza, porque lo único que se ha logrado es responsabilizar de los cuidados de la naturaleza a “mujeres ya sobrecargadas y desempoderadas” (2018,57). Para evitar esto, la autora propone evitar que se siga contribuyendo al incremento de las desigualdades socio ambientales y de género si seguimos responsabilizando a las mujeres con el cuidado de la naturaleza. En su lugar, Elmhirts alienta a tender puentes entre “la academia, la política y el activismo” (2018, 58), recuperar la voz de las marginadas, y poner en diálogo las “múltiples verdades” en un esfuerzo de ética feminista que guíe en adelante las prácticas de la investigación (2018, 58). La apuesta epistémica decolonial dentro del paradigma de la Ecología Política Feminista de Elmhirts (2018) desarrollada en los últimos años -desde el 2015-, nos invita a producir conocimientos situados en América Latina. De esta forma, la autora exhorta a la EPF a: 1) desafiar los conocimientos colonizadores y universalizantes que marginan o subordinan los conocimientos del Sur, 2) superar el “enfoque político del género” y 3) recuperar las verdaderas motivaciones de las mujeres respecto a la continuidad de la vida en contextos de conflicto -evitando caer en los esencialismos- (2018, 57). Esta es su apuesta para una Ecología Política Feminista Decolonial EPFD.

#### **2.4 Aportes desde los feminismos para un acercamiento epistémico a la noción cuerpo – territorio**

Los recientes debates que llevaron al planteamiento EPFD provienen de valiosos aportes de antecesoras y antecesores entre ellos feministas comunitarias, ecofeministas y post estructuralistas latinoamericanas/os que se han aproximado a los debates sobre la relación del cuerpo - territorio. De todos ellos y ellas, Lorena Cabnal (2010), feminista comunitaria, plantea esta relación así:

(...) los cuerpos de las mujeres indígenas, que históricamente han constituido un territorio en disputa por los patriarcados, continúan siendo violentados y expropiados en los contextos extractivos. En consecuencia, la recuperación del territorio-cuerpo entendido como un acto político emancipatorio se convierte en un aspecto indisociable de la defensa por el territorio-tierra, ya que las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra (Cabnal 2010, 23).

Desde el ecofeminismo, Lisset Coba (2015) reflexiona mediante la visión marxista de *alienación* los efectos del despojo del agua en el territorio y los cuerpos en un estudio realizado en la Amazonía ecuatoriana. Ella pone a la luz cómo el capital se convierte en una *variable ecológica* impactando en la interdependencia de los seres humanos con su ecosistema. Así, el peso de los cuidados de cuerpos afectados por el capitalismo, la violencia histórica, y las opresiones recaen sobre las mujeres (Coba 2015,1).

La geógrafa feminista Astrid Ulloa (2016) en sus reflexiones alrededor de la noción del cuerpo sugiere ampliar la dimensión política de la resistencia de hombres y mujeres en contextos de conflicto extractivo centradas en la defensa de la continuidad de la vida, defensa del territorio, cuerpo, naturaleza. Esta autora se basa en la noción del *apego afectivo al territorio* desarrollado por Giménez (1999) cuyos enunciados señalan que el territorio representa lo familiar, lo seguro, el abrigo, la extensión del propio hogar, la base material donde construir su identidad y conexión con su pasado (1999, 4). Así, el concepto de territorio de Giménez entre otros le aporta a Ulloa para la construcción de la noción cuerpo – territorio. Noción debatida en los feminismos para entender los procesos de despojo de la naturaleza y de resistencia comunitaria, particularmente de las mujeres.

En línea con estos aportes, la autora feminista decolonial Rebecca Elmhirst (2019) plantea a la EPF focalizar el análisis de las desigualdades socioambientales y de género en las concepciones y prácticas masculinas de conocimiento (androcentrismo), tanto a nivel epistemológico como empírico (Elmhirst 2019, 57). De esta forma, la autora sugiere actualizar el debate de la defensa del territorio – cuerpo desde una perspectiva situada y comprometida con el feminismo latinoamericano, y dar paso a otras formas de investigación hacia la Ecología Política Feminista Decolonial (EPFD).

## **2.5 La dimensión política del agua: diálogos desde la geopolítica del agua y los feminismos latinoamericanos**

El autor Alexander Panez (2017) desde la geo – política del agua, marco analítico proveniente de los aportes de la ecología política latinoamericana y de la geografía crítica, profundiza el problema de la privatización del agua en Chile. Así, Panez coloca una nueva categoría analítica en el debate. Esta categoría es la dimensión política del agua “desde una eco-geopolítica del agua, desde los territorios tomando los aportes de las propias organizaciones” (Panez Pinto 2017, 193). Esta es una categoría necesaria en los estudios sobre movimientos sociales en defensa del agua, en un contexto como el de Chile donde la inequidad en el reparto del agua dota un porcentaje sobre el 95% para el sector productivo - empresarial (2017,193).

El problema del acaparamiento, escasez y distribución inequitativa del agua, no solo en Chile sino en América Latina, se ha venido dando en un contexto donde las competencias legales sobre el agua que tiene el estado han sido delegadas a los prestadores comunitarios (Panez Pinto 2017, 193). Mientras tanto, el estado se ha ocupado de distribuir y legalizar el agua en favor de las empresas agroexportadoras. Estrategia pensada en reactivar la economía del sector más relegado: el agrario. Este es un modelo de crecimiento desigual, escondido tras un discurso desarrollista y neoliberal en favor del capital transnacional (2017, 193).

Complementaria a esta revisión analítica, la investigadora geógrafa feminista Sofía Zaragocín (2018) propone la urgencia de incluir al agua en los debates del feminismo decolonial, en los procesos de resistencia y lucha por el territorio, particularmente en contextos mineros, donde, el problema estructural, especialmente en América latina, son las relaciones de poder que se ensañan sobre “los cuerpos-territorios de las mujeres a través de procesos de apropiación y desposesión” (Ulloa 2016, 136; Zaragocín 2018, 8).

Para la autora, las investigaciones sobre la territorialidad hídrica desde la perspectiva de los feminismos latinoamericanos son muy limitadas en número. Hasta ahora, nuestras referencias en este crucial tema provienen de estudios realizados fuera de Latinoamérica (Zaragocín, 2018: 15). Esta es una preocupación similar a la que plantea en sus recientes producciones teóricas la ecóloga Elmhirts (2018).

Zaragocín (2018) coloca la preocupación sobre agua – territorio en los debates del feminismo descolonial, hasta ahora un tema poco abordado en la narrativa feminista sobre las luchas del territorio. La autora hace una aproximación conceptual desde la geografía feminista a la “relación de inseparabilidad cotidiana, constante y de afectos entre el espacio fluvial y un espacio terrenal (Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador 2018; Zaragocín 2018,14). En su apuesta epistémica, ella “enfatisa la escala de lo cotidiano y la posibilidad de mapear las emociones sobre el espacio acuático. [...]” (2018,14), Así, la apuesta que la autora hace por conceptualizar la noción agua-cuerpo-territorio “aseguraría que el espacio acuático logre un encarnamiento que visibilice los efectos de estos sobre los cuerpos racializados” (2018,14).

## **2.6 Aportes empíricos sobre género y agua: género en el desarrollo (GED)**

Son también importantes en la construcción de presente marco analítico, los aportes de autoras feministas y otros autores investigadores quienes bajo el enfoque GED<sup>7</sup> han desarrollado literatura sobre género y agua en América Latina, estos son: Deere y De León (1998) “Género, tierra y agua”; Martínez (2015) “El uso del agua con enfoque de género”; Ruíz Meza (2017) “El androcentrismo en la gestión del agua” y “La tenencia de la tierra y la vivienda como factores limitantes para el acceso de las mujeres al agua”; Caretta et al. (2015) y Paulson (2009) “La falta de participación de las mujeres en la gestión de los recursos hídricos”; Salinas (2017) “Mujeres, Género y Gestión del Agua”.

Son estas entre tantas otras investigaciones desde el enfoque GED que han aportado a la comprensión sobre las relaciones de género en la gestión del agua potable. Las autoras Carmen Diana Deere y Magdalena de León han incluido la categoría de la propiedad, como categoría que antecede al derecho al agua (Deere y De León, 1998). En suma, estos trabajos proponen como categoría central de análisis las desigualdades en el acceso, uso y control del agua.

Sin embargo, estos trabajos a pesar de sus notables contribuciones empíricas sobre agua y género, “no son necesariamente una lectura desde los feminismos latinoamericanos” (Ulloa 2016, 136; Zaragocín 2018,10). Particularmente, ahora que nos encontramos en América Latina atravesados por una variable crítica como la acumulación de capital, que ha sido capaz de modificar y destruir la biodiversidad a través de los extractivismos. Problema estructural

---

<sup>7</sup> Enfoque GED: las mujeres conscientes de la situación de desigualdad participan en las decisiones que afectan sus vidas, pasan de ser receptoras a agentes de cambio (Parella 2003).

atravesado por relaciones de poder, que se ensañan sobre “los cuerpos-territorios de las mujeres a través de procesos de apropiación y desposesión” (Ulloa 2016: 136).

## **2.7 Posturas teóricas para la construcción epistémica del concepto territorio – cuerpo – agua**

Hasta aquí, he rastreado importantes narrativas teóricas y empíricas sobre: cuerpo – territorio, territorio – naturaleza, humano – no humano, territorio – territorialidad, agua – territorio para aproximarme a lo que podría ser el concepto de territorio – cuerpo - agua. Me interesa aportar desde el análisis empírico a la construcción del conocimiento situado sobre cómo viven las mujeres en la cotidianidad los problemas del territorio – cuerpo- agua en Santán Grande, provincia de Cotopaxi.

La postura que adopto a partir de estos trabajos epistémicos y empíricos es la que proviene de la Ecología Política Feminista Decolonial. Dentro de esta, sigo la propuesta por Sofía Zaragocín (2018) quien plantea realizar investigaciones sobre la territorialidad hídrica desde la perspectiva de los feminismos latinoamericanos en vista de la limitada producción de literatura en América Latina sobre este tema.

En este marco, la autora sugiere “enfaticar la escala de lo cotidiano y la posibilidad de mapear las emociones sobre el espacio acuático. [...]” (Zaragocín 2018,14). Siendo éste, el desafío para aproximarnos a la conceptualización de la noción agua-cuerpo-territorio. El que el agua se corporeice en estos debates permitirá el mapeo de los efectos que esta produce en los cuerpos marginados, racializados y generizados (2018, 14).

Traigo a esta propuesta de marco analítico los planteamientos de la feminista comunitaria Cabnal (2010) a fin de politizar desde el feminismo comunitario la noción territorio – cuerpo. Los cuerpos de las mujeres indígenas y campesinas en lo particular, son cuerpos que históricamente han constituido un territorio en disputa por los patriarcados ancestral y colonial (Cabnal 2010, 23). Los cuerpos han sido y continúan siendo vulnerados y expropiados en los contextos extractivos (Cabnal 2010, 24).

La feminista indígena Ninari Chimba (2020) en diálogo con Cabnal (2010) refuerza la visión del territorio - cuerpo, enfatizando que el cuerpo es nuestro primer territorio. Donde, nuestro principio ético como mujeres del sur debe ser el auto reconocimiento y entendimiento de

nuestra memoria corporal. Esto significa tener claro desde nuestras propias experiencias de dónde venimos, quiénes somos, cómo está vinculada nuestra existencia con nuestro territorio, por ejemplo: nuestros apellidos indígenas hacen alusión a un cerro, una planta, o al nombre de un animal, nuestros rasgos físicos a nuestros ancestros y ancestros llegados al territorio producto de las políticas de relocalización de los Incas. Esta es una de las formas como vivimos nuestra relación territorio – cuerpo (Ninari Chimba, Conversatorio realizado por el Colectivo Re-existencia Cimarruna, 16 septiembre 2020b por fLive).

La propuesta epistémica de la feminista comunitaria Lorena Cabnal (2020b) aglutina estos sentires y pensares así:

(...) no antepone primero el cuerpo y luego el territorio, sino, caemos en una individualidad naturalizada occidentalmente en la manera de interpretar las relaciones políticas y muchas veces eso nos pasa a las feministas, que olvidamos nuestra perspectiva histórica - política y las temporalidades que nos han cruzado los cuerpos (Lorena Cabnal en Conversatorio: Territorio y cuerpo de las mujeres: Diálogos decoloniales, realizado por Oxfam en Guatemala, el 11 de octubre del 2020b por fLive).

En suma, el territorio donde realicé la investigación, está siendo afectado por la contaminación y escasez del agua (SENAGUA, 2008). La geopolítica del agua en este sector data lo siguiente: 4% para agua de consumo frente al 96% para otros usos, el riego tiene el 44% de esta agua destinada a las haciendas con cultivos de exportación y a empresas avícolas (SENAGUA 2008). Estos datos reflejan la dimensión política del agua, dada por el reparto inequitativo de este *recurso* por parte del propio estado. Por lo tanto, las decisiones sobre el agua también son políticas.

En este contexto y utilizando la propuesta epistémica de Cabnal (2010), lo aplico para el agua, donde la recuperación del territorio-cuerpo entendido como un acto político emancipatorio se convierte en un hecho indisociable en los procesos de defensa del territorio-agua y territorio – tierra. Donde, “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” y en ella el agua (Cabnal 2010, 23).

De tal modo, la violencia contra el territorio – cuerpo de las mujeres en contextos de reparto desigual del agua está atravesado históricamente por la colonización. Hoy la violencia contra el territorio - cuerpo adquiere la forma de violencia racializada y violencia estructural ejercida por los propios gobiernos neoliberales. Situación que es alentada en América Latina por una ola de racismo y clasismo reflejados en la violencia ambiental que producen los extractivismos de las economías neoliberales (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017, 16).

Los feminismos latinoamericanos se enfocan en la idea de que “el cuerpo es un territorio-lugar, vivencia, emociones y sensaciones [...] así, el cuerpo es también un lugar de resistencia porque permite establecer estrategias de toma de conciencia que llevan a acciones de liberación colectiva” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017,16). En otras palabras, me propongo conceptualizar desde la experiencia cotidiana de las mujeres, no por eso menos riguroso e importante académicamente hablando, la noción territorio cuerpo – agua, sobre basada en los planteamientos de los feminismos decolonial y latinoamericano. De esta forma, la presente investigación cobra relevancia porque articulará los recientes debates del feminismo decolonial y el concepto de las encarnaciones hídricas.

### **3. Marco Teórico**

El enfoque analítico que guiará esta investigación es la Ecología Política Feminista Decolonial (EPFD) misma que se enmarca en los debates del feminismo latinoamericano decolonial. Me ubico en el feminismo latinoamericano como el lugar de luchas y encuentros con otras voces que provienen de la academia, de los movimientos de mujeres, de los procesos de defensoras de sus territorios, muchas de ellas olvidadas, marginadas y silenciadas. Así como también, espero provocar el encuentro con otras voces desde el estado, el capital y los representantes del agua en el ámbito de la gestión comunitaria del agua en la zona de estudio. Desde el feminismo decolonial, me propongo poner en diálogo a todos estos actores/as, incluidos a los actores no- humanos como el agua (Latour 2017,30), en este último caso en clave de encarnamiento siguiendo el planteamiento de Zaragocín (2020).

#### **3.1 La noción del territorio –cuerpo-agua: variable analítica de encarnamiento**

La noción territorio – cuerpo – agua implica incluir otras subcategorías como el cuerpo – territorio y territorio – agua. La dimensión que atraviesa a estas categorías es la de los cuidados que también será problematizada y conceptualizada en este apartado. Para trabajar la

noción del territorio -cuerpo, tomaré los aportes de Cabnal (2010a) (2020b) y del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), estos son:

Cabnal (2010) teoriza el concepto de territorio – cuerpo para motivar la autoconciencia de nuestra corporalidad y dar cuenta de cómo ha vivido nuestro cuerpo, en su historia personal, particular y colectiva. Optaré por esta entrada analítica para hablar de la recuperación del territorio - cuerpo, como nuestro primer territorio a defender de las manifestaciones extractivas – patriarcales, y de toda clase de opresiones reflejadas en violencias contra el cuerpo de las mujeres (Cabnal 2010, 22).

Planteamientos teóricos que dialogan con la propuesta del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017) sobre la noción del cuerpo. Ambos posicionan el cuerpo como nuestro primer territorio. Un territorio violentado o invadido lo reconocemos en nuestros cuerpos. “Cuando se violentan los lugares que habitamos, nuestros cuerpos se afectan, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (2017,7). Esta noción del cuerpo articula otras dimensiones como los sentidos. Así, “oímos lo que nos cuenta el río, hablamos con las chacras, las milpas, y reímos con los pájaros; es decir, los sentidos son los que nos conectan con los territorios” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017, 7).

Tomaré estos conceptos que preceden para trabajar sobre los efectos del agua en los cuerpos de las mujeres, por ser el cuerpo donde quedan impresas las experiencias del extractivismo, el despojo, las violencias, así como las emociones y las alegrías (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017).

Los cuidados como dimensión que atraviesa las anteriores categorías analíticas me permiten desarrollar de manera situada la visión de continuidad de la vida en contextos de conflictos por el agua. Noción que ha sido empleada por Elmhirts (2018) y Ulloa (2016) para “recuperar las verdaderas motivaciones de las mujeres respecto a la defensa de la vida” en el marco de los feminismos decoloniales (Elmhirts 2018,54).

### **3.2 Resistencia de las mujeres en contextos de conflictos por el agua**

La categoría de análisis es subjetividades de género con la que he discutido el rol de las mujeres en contextos de deterioro, escasez y contaminación del agua. Para el análisis, he

utilizado los aportes de las feministas Saba Mahmood (2008), Sultana (2011) y Jenkins (2017).

La investigadora feminista Mahmood propone que la agencia de las mujeres se puede construir dentro de la norma, no necesariamente para resistir o subvertir el orden, pues hay otras formas de agencia. Así, la agencia y para efectos de este estudio, la resistencia de las mujeres en lo cotidiano en la invisibilidad es definida como “la capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood 2008, 166).

En Cotopaxi la distribución inequitativa del agua en favor del capital, han generado alta conflictividad, problema que data desde 1832 hasta 1930 donde se registran juicios por falta de agua. La expansión de las haciendas y el incremento de propiedades donde utilizaban de manera irracional la tierra y el agua fueron el principal motivo de los juicios impuestos por los huasipungueros u obreros en contra de los hacendados (Zapata 2005). Este modelo colonialista del mundo persiste hasta la actualidad, si bien quedó atrás, se nutre de la colonialidad,<sup>8</sup> cuya lógica aun opera y se reproduce en nuestros territorios a pesar de ser independientes y de que no somos colonia de ningún país. En este contexto, la experiencia específica de las mujeres rurales de Cotopaxi es la agencialidad en la invisibilidad, en el sentido de Mahmood (2008).

Tomaré estos conceptos para entender cómo se configura la resistencia de las mujeres rurales en procesos extractivos del agua.

Desde el feminismo latinoamericano, la participación de las mujeres indígenas en luchas socio ambientales promovidas por movimientos sociales y en interacción con nuevos actores/as tiene un impacto en la “redefinición de sus identidades y subjetividades de género” (Jenkins 2017, 5) como defensoras del agua. Hago uso de estos planteamientos para dialogar con el feminismo comunitario, el mismo que propone superar la “victimización histórica situada” (Cabnal 2010, 20) de las mujeres violentadas por el sistema patriarcal, para alcanzar procesos de sanación de las “sujetas políticas, pensantes y actuantes, desde una visión individual pero también colectiva” (2010, 20).

---

<sup>8</sup> “La colonialidad es la lógica de poder y control común a todas las formas de colonialismo que sigue operando y reproduciéndose aunque los países estén ya independizados” (Quijano 1992 citado en Oyhantcabal 2021, 101).

### **3.3 Miradas feministas decoloniales a la gestión comunitaria del agua potable**

La categoría analítica es gestión comunitaria del agua, la misma que implica las subcategorías: nociones ontológicas del agua, calidad del agua y los efectos en los cuerpos. Este apartado que será desarrollado al igual que los anteriores en los capítulos siguientes, tomará como referencia aportes de autores como: Rutgerd (2017), Sultana (2011) y Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017):

Rutgerd (2017) busca repolitizar la gestión social del agua y el territorio a través de la comprensión de las prácticas cotidianas del uso del agua que desarrollan hombres y mujeres, así como los actores locales para plantear soluciones en el marco de la gobernabilidad del agua (Rutgerd 2017). Tomo este planteamiento para analizar aspectos como reparto desigual, carga horaria y salud de las mujeres en el contexto de la gestión comunitaria del agua.

Sultana (2011) en su texto “Suffering for water, suffering from water: Emotional geographies of resource access, control and conflict” aborda los temas de uso, control y acceso a los recursos naturales, los mismos que no solo están mediados por relaciones materiales y de poder dentro y fuera de la familia y la comunidad, sino por las geografías emocionales que se asientan en los cuerpos de las mujeres. Según la propuesta de Sultana, las subjetividades de género y las emociones incorporadas en los análisis permiten entender la forma como se constituyen las relaciones agua – sociedad, agua – territorio. Estos aspectos son determinantes para conocer el destino de las decisiones sobre el agua, tanto en el hogar, en la comunidad y en el gobierno.

Finalmente, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), nos desafía a pensar en el cuerpo como “el territorio político a defender” (2017, 20). En este sentido, voy a utilizar este aporte para dar cuenta de los efectos que produce en los cuerpos, en especial de las mujeres, una gestión comunitaria del agua que descuida las normas técnicas de la calidad del agua, siendo esta una forma de agresión a los cuerpos - territorios (2017, 20). Más aun, cuando los efectos diferenciados en los cuerpos comportan una sobrecarga en el cuerpo de la mujer por todo la racionalidad inscrita en los cuidados diferenciados de los cuerpos. Espero, además, llevar esta análisis a actual situación de la pandemia.

#### **4. Propuesta metodológica**

Esta investigación está guiada por una metodología etnográfica (Hernández 2018, 92; D. LeCompte y Schensul 2010; Marcus 2001,123). Metodología acorde al marco analítico planteado, la Ecología Política Feminista Decolonial (EPFD). Perspectiva que busca producir conocimientos situados desde la experiencia cotidiana de las mujeres en contextos de deterioro ambiental o extractivismo, así como, tender puentes entre “la academia, la política y el activismo” (Elmhirts 2018, 58), recuperar la voz de las marginadas, y poner en diálogo las “múltiples verdades” (2018, 58) en un esfuerzo de ética feminista que guíe en adelante las prácticas de la investigación.

El presente estudio también fue una autoetnografía, intervención realizada desde el feminismo decolonial con las mujeres de Santán Grande de Cotopaxi en la línea de Cuero (2019). La misma que me ha instado a reconocirme como mujer de ascendencia indígena, urbana diaspórica entre el campo y la ciudad, lo que me ha permitido un relacionamiento empático y cercano con las mujeres rurales del territorio, mi comunidad paterna. De esta forma, pude llegar a sus experiencias de vida y sus sentires respecto a los efectos de los problemas del agua a escala del cuerpo y lo cotidiano.

Este ejercicio ha significado para mí, en calidad de investigadora, un proceso de “descolonización de mi misma, de mis propias subjetividades” (Cuero 2019, 34). Es decir, luego de este paso, me he podido mirar en ellas por mis experiencias de sexismo, racismo, y por mi origen de clase. Sin embargo, reconocí que he gozado de ciertos privilegios como la educación superior, posgrado, viajar y trabajar en espacios de decisión. Privilegios que no me libraron de los diferentes tipos de violencia en el transcurso de la vida.

Por lo explicado, considero que para llevar a cabo los métodos etnográficos y autoetnográficos, no solo es necesario tener formas de acercamiento a las sujetas co-productoras de conocimiento, sino tener un posicionamiento ético como investigadora feminista. Este ejercicio empieza por la forma como me posiciono frente a mi misma, frente a las mujeres del territorio y tener conciencia de cómo me miran ellas y viceversa (Cuero 2019). Esto con la finalidad de reconocernos en nuestras diferencias y similitudes no como un enunciado sino como algo que realmente sucede (2019, 35).

En línea con la experiencia de Cuero (2019), pienso que la autoetnografía en mi calidad de investigadora, estuvo mediada por las relaciones y discursos de poder -académicos, sociales, culturales- que “he interiorizado de los sistemas de opresión en mi subjetividad” (2019, 35). A la luz de reconocer mi subjetividad, me cuidaba de no reproducir relaciones de dominación con las sujetas co-productoras de conocimiento, teniendo constantemente que aclarar mi rol como investigadora tanto a mí misma como al resto de mujeres. Esta experiencia me ayudó a construir un conocimiento encarnado de mis emociones como investigadora, así como del resto de las mujeres (Cuero 2019,36).

En línea con Nugent (1999), el trabajo de campo no es un método sino una convivencia compartida para entender cómo las personas resuelven sus problemas en la cotidianidad (1999, 538). Siendo este el trabajo que realicé durante aproximadamente nueve meses en el territorio de estudio.

Siguiendo a la geógrafa y feminista, Sofía Zaragocín (2018) y bajo el paradigma analítico de la EPFD me enfoqué en la escala de lo cotidiano para el mapeo de los efectos que el agua produce en los cuerpos marginados, racializados y generizados (Zaragocín 2018,14). Para el efecto he recurrido a la técnica del mapeo del cuerpo desarrollado por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017).

#### **4.1 Técnicas de investigación en tiempos del Covid 19**

Las técnicas de investigación previstas para el estudio fueron: observación participante y uso de un diario de campo, entrevistas a profundidad, entrevistas a autoridades competentes del agua y el mapeo del cuerpo. Sin embargo, debido a la pandemia, en mi calidad de investigadora me fui a vivir en la comunidad. Mi lugar de enunciación corresponde a mujer indígena urbana, el territorio de estudio es mi comunidad paterna.

Mi estadía en la comunidad fue desde el 8 de marzo del 2020 - la emergencia sanitaria entró en vigencia para todo el país en la fecha del 12 de marzo del mismo año- hasta enero del 2021 por motivos de la pandemia. Coincidieron los tiempos, el confinamiento lo hice en mi comunidad paterna, a la que regresé luego de algunos años de haber permanecido en la capital por cuestiones laborales y de estudio.

Realicé la observación participante durante todo el tiempo declarado como estado de excepción –seis meses-, sin embargo, las entrevistas a profundidad y las entrevistas a las autoridades competentes del agua no se realizaron. La situación empeoró cuando el contagio por Covid 19 fue comunitario en los meses de mayo, junio y julio, se perdieron vidas de personas de la tercera edad. El brote se relaciona, según lo dicho por la comunidad, con las celebraciones del día de la madre y el padre. Debido a que, los hijos e hijas migrantes urbanos ingresaron a la comunidad para ver sus *tatas*.<sup>9</sup>

El mapeo del cuerpo se descartó hasta entonces debido al nivel de contagiosidad en la comunidad, empero, se retomó a finales del mes de noviembre cuando la comunidad cesó en los casos de contagio. En su lugar, las mujeres aprendieron a prevenir, curar y sanar a los enfermos con Covid 19. Situación que ayudó para que la comunidad y en especial a las mujeres retomen las ferias comunitarias los fines de semana, y a mí para aprovechar estos espacios y socializar con mis vecinas.

Todos en la comunidad sabían que me encontraba realizando la tesis de maestría, algunos lo relacionan con el proyecto de reforestación que estoy acompañando al grupo de mujeres para su ejecución y gestión. Esto demandó de más diálogos y acercamientos con las mujeres para transparentar mi rol de investigadora. El resultado fue favorable para mi trabajo y mi salud emocional, porque me sentía acogida y viviendo in situ mi relación del territorio – cuerpo.

#### **4.2 Mapeo del cuerpo**

Esta técnica consiste en una cartografía corporal que para efectos de esta investigación se adaptó a los efectos del agua en el cuerpo focalizado en mujeres. El criterio para seleccionar a las participantes fue: que residan en la comunidad y que dispongan de tiempo para cumplir con la planificación de dos talleres.

Diseñé el primer taller para una hora, el tamaño del grupo fue de cinco mujeres. Aquí, les expliqué en qué consistiría el taller propiamente del mapeo del cuerpo y juntas planificamos el sitio, el horario, los materiales y el tema a tratar en el segundo encuentro. Estas actividades no fueron difíciles para ellas porque previamente hubo mucha socialización sobre estos temas durante mi trabajo de observación participante, fui cercana para ellas.

---

<sup>9</sup> Tatas: padres y abuelos

El segundo encuentro fue para realizar el mapeo del cuerpo, se trabajó con la pregunta ¿cómo sienten el agua en sus vidas y en sus cuerpos?, ¿cómo es su relación con el agua?, ¿Cómo es su relación con el huerto, la tierra, los animales? ¿Qué sienten cuando están con todos ellos? ¿Qué les hace feliz o les produce tristeza? a partir de estas preguntas se les solicitó que dibujen la silueta de su cuerpo y sobre este contesten las preguntas. Este ejercicio de mapear el cuerpo duró 45 minutos.

La siguiente parte del taller fue para la plenaria, en donde cada una explicó lo que hizo, sus motivaciones, sus temores, sus preocupaciones en torno al agua. Algunas participantes preguntaban a sus compañeras preguntas que me sirvieron como investigadora, por ejemplo ¿Por qué dibujó el corral de sus animales en su pecho y junto al agua?, que quieren decir los vasos del agua? Este trabajo tardó una hora, porque hubo mucha interacción entre ellas. El lugar escogido para trabajar fue el coliseo deportivo, estuvo tranquilo, sin interrupciones, y con las facilidades para desarrollar los dibujos, se utilizaron mesas pequeñas para cada una. Cada una recibió cartulinas A3, lápices, pinturas, acuarelas, borradores y alcohol.

**Comentarios:** se dieron cuenta que sus situaciones diarias, sus necesidades, sus luchas por sostener la vida con el agua cuidan en común, son las mismas. Las diferencias fueron las edades, para las mujeres mayores el agua tiene una connotación de sagrado, curativo, para las mujeres adultas el agua es salud, es comida, son ingresos por la venta de sus productos agrícolas y pecuarios; y el acceso al agua de riego en unos casos donde dibujaron mucha producción agrícola alrededor de sus cuerpos.

**Innovaciones:** las mujeres con niños pequeños deben tener ayuda para que ellos también se integren al mapeo, el resultado fue el dibujo de un niño de 5 años que plasmó su silueta y encima la silueta de una mariposa de muchos colores, dijo que así se veía el en el campo cuando hay agua. El mapeo del cuerpo fue una técnica aplicada en grupo, pero el impacto para ellas mismas y sus niños fue a nivel individual cuando pudieron ver aspectos específicos como la violencia machista o la falta de ingresos.

## Capítulo 2

### La geopolítica del agua: una mirada desde la perspectiva feministas decolonial para el estudio de la escasez y la contaminación

#### 1. Introducción

En este capítulo, se presenta una contextualización sobre la geopolítica del agua en Ecuador. Los conflictos alrededor del agua, tanto por el acaparamiento de las empresas extractivas monopolizadoras, como por la distribución desigual por parte del estado en favor de pocas manos *los más eficientes* y no precisamente en favor del pueblo, exacerbaban la resistencia y lucha de las mujeres en contextos de conflictos por el agua.

A este escenario, se suma el estado con todo el aparato y atribuciones para blindar jurídica, política y financieramente a las empresas extractivas. Los pactos del estado y el capitalismo para reformar políticas públicas del agua enfocadas en el despojo territorial, profundizando de esta forma la pobreza y marginación de las comunidades en su acceso al agua y otros bienes comunes como la tierra, no se han hecho esperar, y en su lugar se han ensañado con los pueblos del sur.

Bajo este panorama, en este capítulo presento un análisis sobre la geopolítica del agua en Ecuador, la situación del agua en tiempos de pandemia, y finalmente aterrizo el análisis al territorio de estudio, Santán Grande, cantón Latacunga, provincia de Cotopaxi, Ecuador.

#### 1.2 Contextualización geopolítica del agua en Ecuador

Ecuador cuenta con importantes afluentes hídricos como ríos, lagunas, vertientes y mares. La Secretaría Nacional del Agua –SENAGUA<sup>10</sup> en el año 2010 dividió a estos cuerpos acuáticos en 9 demarcaciones hídricas,<sup>11</sup> 79 cuencas,<sup>12</sup> 137 subcuencas hidrográficas<sup>13</sup> conformadas a su

---

<sup>10</sup> En el Ecuador, SENAGUA es la autoridad única del agua y rectora de la gestión de los Recursos Hídricos.

<sup>11</sup> Demarcación hídrica: es una zona terrestre y marina que está conformada por una o varias cuencas hidrográficas, es decir, por la afluencia de varios ríos, corrientes, vertientes, tanto superficiales como subterráneos. Las cuencas hidrográficas fluyen por la superficie del territorio continental río abajo, se unen con otros ríos, lagos, vertientes, pasan por diferentes asentamientos humanos en dirección al mar o a ríos más grandes en la Amazonía (SENAGUA 2017).

<sup>12</sup> Cuenca: afluentes de ríos que se juntan para desembocar al mar o al Amazonas.

<sup>13</sup> Subcuenca: conformadas por ríos y vertientes al paso para unirse a otro afluente más grande, atraviesa cantones y provincias.

vez por microcuencas<sup>14</sup> para efectos de planificación y gestión de los recursos hídricos. Estas masas acuíferas<sup>15</sup> conforman dos grandes vertientes en el Ecuador: 1) del Pacífico con una disponibilidad de agua dulce de 115.000 hm<sup>3</sup>/año,<sup>16</sup> cuyos afluentes en unión con otros ríos y vertientes desembocan en el océano Pacífico -ríos de la zona norte del país-, y 2) del Amazonas, con una disponibilidad de agua dulce de 317.000 hm<sup>3</sup>/año, cuyos afluentes van con destino a los grandes ríos del lado oriente del país para desembocar en el gran Río Amazonas (Galárraga 2001).

De todo esto, el total de agua disponible en Ecuador es de 432 hm<sup>3</sup>/año. De este total, el agua autorizada para el uso y aprovechamiento por el Estado al 2016 es de 109.422hm<sup>3</sup>/año (ARCA 2017, 32). Sin embargo, en el 2016 el 73% del agua ha sido destinada para los megaproyectos<sup>17</sup> impulsados en torno a la matriz productiva del Ecuador, el 16% para proyectos de riego, el 7% para fines industriales, el 2% para el consumo humano y otros usos en lo que resta (ARCA 2017). Las demarcaciones hídricas -de las 9 en el país- que más destinan el agua para usos en proyectos de energía y riego son las de Jubones, Pastaza,<sup>18</sup> Puyango-Catamayo y Santiago (ARCA 2017).

El recurso hídrico descrito arriba, constituye formaciones territoriales que abarcan provincias, cantones, comunidades, páramos, áreas protegidas hasta llegar a los mismos lugares donde nacen las vertientes de agua, es decir a la cordillera o zona montañosa. Alrededor del agua en cada uno de estos territorios sociales del agua se tejen relaciones sociales, económicas, políticas atravesadas por relaciones de poder en el acceso a los recursos naturales y principalmente al agua. Este es el principal recurso natural y más disputado que ha dado lugar a luchas sociales en América Latina y sobre todo en nuestro país, así como a conflictos siempre articulados estrechamente con el problema de la tierra, por ser antes que el agua (Boelens et al 2017; Deere 1998).

Las luchas y conflictos sociales en torno al agua como en muchos países de América Latina, se han llevado a cabo para reivindicar los derechos al agua y la tierra de los pueblos y

---

<sup>14</sup> Microcuencas: Son las unidades hidrográficas más pequeñas, están en la parte más alta de la cuenca, cercana a los páramos donde nacen las vertientes.

<sup>15</sup> Acuífero: masas de agua presentes en el territorio continental ecuatoriano, no se ha contabilizado a Galápagos por ser una demarcación en territorio insular.

<sup>16</sup> Hm<sup>3</sup>/año: el hectómetro cúbico es una unidad de volumen que representa un millón de metros cúbicos.

<sup>17</sup> Usos para riego, consumo, producción de energía eléctrica.

<sup>18</sup> En la cuenca hidrográfica del Pastaza se encuentra el territorio de estudio.

nacionalidades (Harvey 2014). En las últimas décadas, las luchas sociales, no solamente del movimiento indígena sino de sectores sociales como ecologistas, campesinos, feministas, académicos, han sido para rechazar medidas de corte neoliberal - extractivista impuestas por el Estado, tales como, la minería, la extracción del petróleo, minerales y agua –principalmente para las hidroeléctricas-, deforestación, actividades basadas en modelos de acumulación capitalista a partir del despojo de los territorios y con ellos el despojo de los cuerpos marginados. Estas son las lógicas cómo opera la globalización en lo local (Federici 2004; Harvey 2014).

## **2. Miradas desde la Ecología Política Feminista Decolonial en torno al agua (EPFD)**

En línea con lo explicado en el párrafo que antecede, la ecología política feminista decolonial, paradigma de esta investigación, cuestiona cómo las disciplinas sobre la naturaleza - ambiente no dejan ver la realidad en cuanto a la relación que existe entre las estructuras de poder, naturaleza y su impacto en las relaciones de género. Estas en su lugar se han encargado de mostrar que los problemas ambientales devienen de un deterioro de la naturaleza, del cambio climático más no de los poderes y decisiones políticas que apoyan la extracción del agua, la racialización de los marginados e invisibilización de las mujeres.

La ecología política paradigma central de este trabajo de donde sale la EPFD analiza los problemas del agua alrededor de la distribución de poder, más no del recurso natural en disputa. De tal modo, los discursos dominantes niegan el impacto de las grandes empresas mineras, agroexportadoras, hidroeléctricas que dependen de la extracción del agua en grandes cantidades.

La situación descrita arriba está cambiando las relaciones de género, de producción y de consumo en el territorio. El deterioro ambiental es otro problema que se suma a los conflictos por el agua. Es decir, el 45% de las vertientes de agua en el Ecuador están concesionadas para consumo humano, pero apenas el 37% de esas vertientes cuentan con acciones dirigidas a la protección de vertientes por iniciativa de las mismas comunidades. Las acciones encaminadas a la protección de los páramos, el bosque, la biodiversidad articulados a problemas como cambio climático, riesgos de deslaves, sequías, inundaciones han sido abordadas de manera muy limitada a nivel de municipios como por las Juntas de Agua Potable. Por lo tanto, poco se ha trabajado en la conservación y protección del agua desde los Gobiernos Autónomos

Descentralizados (GAD) Provinciales y Municipales y a nivel comunitario (Foro de los Recursos Hídricos 2013).

El rol limitado de los GAD no ha impedido que el estado continúe descargando responsabilidades en las Juntas de Agua comunitarias. Tal es así que, el 30% de la población ecuatoriana, es decir a un aproximado de 3´500.000 habitantes, pertenecientes a 6.832 organizaciones comunitarias del agua en Ecuador (CENAGRAP, PROTOS, CEDIR, Municipio de Cañar 2011) dependen de los prestadores comunitarios.

Tan solo, el 66% de la población son atendidos con dotación de agua por parte de los municipios. De este total, el 38% cuentan con sistemas de eliminación de excretas o saneamiento (alcantarillado), mientras el restante de la población cuenta con sistemas de saneamiento mediante pozos sépticos, o simplemente no cuentan con este servicio (Foro de los Recursos Hídricos 2013). La afectación diferenciada por género en este contexto es evidente en las zonas rurales de acuerdo a las cifras de este párrafo.

Estos problemas difieren con la desquiciada distribución inequitativa del agua en países del Sur como Chile, donde el agua ha sido otorgada por parte del estado a las empresas transnacionales en forma de derechos perpetuos y gratuitos. Una forma muy particular de la propiedad del agua en estos países que no se ha visto en América Latina. Estos derechos del agua luego son vendidos en grandes sumas de dinero, siendo este el negociado de los títulos del agua, algo impensable en otras naciones (Observatorio Pluninacional del Aguas 2021). Estas desigualdades se encuentran ratificadas en la Constitución de Chile en su artículo 19, numeral 24, donde se dispone que “los derechos de los particulares sobre las aguas, reconocidos o constituidos de conformidad a la ley, otorgarán a sus titulares la propiedad de ellos”. Por lo que, la escasez de agua no es un sinónimo a sequía en Chile (2011).

En este contexto, los estudios desde la perspectiva de la ecología política feminista decolonial son urgentes para escuchar la voz de las mujeres rurales que sostienen la vida en común, especialmente, cuando los conflictos por el agua no son ambientales sino políticos - estructurales. Las relaciones de colonización están dadas por relaciones de poder impuestas por el capitalismo en pacto con el estado, donde las mujeres somos una categoría vacía, ahistórica para el patriarcado local y moderno/colonial.

### **3. Las luchas sociales por la tierra y el agua en Ecuador**

En Ecuador desde hace más de veinte años, la tierra fue lo primero que fue objeto de despojo, seguidamente el agua (Isch 2015). En décadas anteriores, la tierra fue un bien común que debía ser protegido en colectivo, sin embargo, en los últimos años, con la proliferación de las empresas extractivistas, apoyadas por el estado, la tierra ha sido entregada a pocas manos y “las más eficientes” (2015, 53). Estas formas de distribución de la tierra y seguidamente del agua determinaron de manera históricamente específica el tipo de relación del hombre y la naturaleza, y estos con las relaciones de género. Siguiendo al autor Maurice Godelier (1990), la crisis de la naturaleza responde a la crisis en la forma de vivir de los seres humanos. Crisis que ha llevado a un uso profundamente desigual del agua en el Ecuador (Isch 2015, 54).

Frente a esta problemática, en nuestro país la única organización que ha permanecido en la lucha por el reclamado de sus derechos a la tierra y agua es la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE). En el año 2001, 2015 y 2020 (El Comercio 2020), ante la necesidad de defender la tierra y el agua, varias organizaciones entre ellas: organizaciones de campesinos, usuarios/as del agua, universidades, organizaciones de productores agropecuarios, academia, ONG, grupos de mujeres campesinas, amas de casa, se sumaron a la movilización indígena convocada el 9 de noviembre del 2020 para reclamar por el apropiamiento del agua por parte de las empresas exportadoras de brócoli (El Comercio 2020).

Los procesos históricos de lucha se mantienen hasta la actualidad, están amplificando la voz de los sectores más afectados como el sector de la agricultura campesina. Gracias a la presión social de estos sectores, la Asamblea Nacional Constituyente en el 2007 promulgó una ley para hacer prevalecer los usos y prioridades del agua basada en el paradigma del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir.

De tal modo, la problemática del agua, la tierra, la soberanía alimentaria deben ser solucionadas en base a la armonía que se espera exista entre los seres humanos y la naturaleza (Isch 2015,55). Para este efecto, el estado debería garantizar una distribución y acceso más equitativo al agua tanto de consumo como de riego. Esto implicaba una reorganización de la agenda de la autoridad nacional del agua en cuanto a las prioridades sobre el otorgamiento de concesiones del agua, bajo el principio de acceso equitativo al agua para los pequeños y medianos productores agropecuarios del país (Isch 2015, 55).

De lo explicado arriba, lamentablemente, el plazo para la reorganización de la agenda del agua feneció en el año 2014. La distribución del agua de manera equitativa involucraba otros mandatos constitucionales como garantizar la soberanía alimentaria, impulsar la economía popular y solidaria, garantizar la comercialización asociativa de los pequeños productores, la conservación de la biodiversidad, la preservación de los saberes ancestrales (Isch 2015, 55). Estos derechos constitucionales pasaban por asegurar al sector campesino – agrario primero el acceso a la tierra y al agua.

Estos mandatos no se cumplieron, en su lugar se ha favorecido procesos de acumulación y despojo hídrico practicado por los latifundistas tanto extranjeros como ecuatorianos. En nuestro país, estos actores han profundizado las inequidades desde el momento en que impulsaron la precarización y explotación del trabajo rural asalariado, principalmente de las mujeres, o desde que se han apropiaron de las mejores tierras y consecutivamente del agua (Isch 2015, 57).

Las luchas por la defensa del territorio y despojo del agua están en desventaja debido a la limitada información al respecto en nuestro país. Sin embargo, la situación más visible es el apareamiento notorio de nuevas empresas de agronegocios a lo largo de la Región Sierra Centro de nuestro país. Empresas que cuentan con abundante agua de riego, las mejores tierras agrícolas, infraestructura pública (vías, servicios básicos, salud, educación); condiciones inequitativas a las que no acceden los pequeños y medianos productores campesinos/as debido a una escasez de agua creada por las condiciones inequitativas en el país (Isch 2015, 59).

En línea con el párrafo anterior, en Ecuador, la desigualdad en cuanto al acceso a la tierra se sustenta en los siguientes datos: el 6% de la población acumula el 60% de la tierra cultivable; mientras que el 76% de la población rural apenas el 12% (Carrión 2012). A esta situación se suma, la exportación del agua virtual<sup>19</sup> y la huella hídrica de los agronegocios en el Ecuador. Esta exportación equivale al 20% del agua que se va en productos como: banano, cacao, café y palma (Pérez Arcos 2012).

---

<sup>19</sup> Productos de exportación que consumen agua en dimensiones industriales, tanto por el riego que demandan como por las exigencias de los cultivos transgénicos, donde requieren agua para toda la cadena productiva: siembra, cosecha, post cosecha, empaquetado, comercialización.

Sin embargo, tal como se menciona en párrafos anteriores, la información sobre la distribución y concesiones de agua de riego para las grandes empresas es limitada. En la actualidad, muchas empresas de agronegocios operan sin las debidas autorizaciones en cuanto al uso de agua para riego o son perforaciones clandestinas de pozos para extraer el agua, que no terminan registradas por la autoridad competente. Un ejemplo es el que señala el académico, especialista en temas de Recursos Hídricos, Gaybor (2008), quien pone en evidencia que de 47 haciendas bananeras el Grupo Reybanpac registradas, 27 operaban sin autorización oficial (Gaybor, 2008). El subregistro que más preocupa es el del agua subterránea por parte de estas empresas, no se conoce el porcentaje real de uso de esta agua en el Ecuador (Isch 2015, 63).

#### **4. Problemática del agua a nivel local**

En lo local, la falta de presupuesto y capacidad técnica para operar los sistemas de agua potable y saneamiento por parte de los municipios y en especial de las Juntas Administradoras de Agua Potable (JAAP) dan como resultado un servicio deficiente en cuanto a calidad y cantidad de agua, especialmente en aquellos sectores rurales como los territorios estudiados en esta investigación. El servicio deficiente se puede evidenciar en: el no contar con sistema de saneamiento (alcantarillado), eliminación de desechos sólidos domésticos e industriales a los ríos, el uso intensivo de plaguicidas sin control de las autoridades, los químicos que arrojan a los afluentes hídricos las actividades industriales del sector, la deforestación del bosque, el sobrepastoreo en las vertientes de agua y los asentamientos humanos irregulares río arriba y el más importante el acaparamiento del agua por parte de las empresas agrícolas privadas en Ecuador y particularmente en Cotopaxi (Martínez 2015).

En línea con lo explicado, el presente estudio se realizó en la demarcación hidrográfica del Pastaza, en la subcuenca del río Patate, específicamente en la microcuenca del río Illuchi, barrio Santán Grande, parroquia Ignacio Flores, cantón Latacunga, provincia de Cotopaxi. Esta área se encuentra asentada en las faldas del Cerro Putzalahua,<sup>20</sup> al suroeste de la ciudad de Latacunga. La forma de abastecimiento de agua para consumo humano en este territorio es mediante autogestión comunitaria.

---

<sup>20</sup> El Cerro Putzalahua se encuentra a 3515 msnm, es el más alto de Latacunga.

En este territorio se encuentra funcionando la Planta Hidroeléctrica N°2 Illuchi, construida en el año 1984, misma que es operada por la Empresa Eléctrica de Cotopaxi S.A (ELEPCO) que provee del servicio de energía eléctrica a una población aproximada de 183.446 habitantes laticungueños. La Planta está ubicada en la Cordillera Real, área que se la conoce como zona Oriental, cercana a las vertientes naturales -en el Parque Nacional Llanganates- que dan origen al Río Illuchi, en la ciudad de Latacunga (GAD Municipal Latacunga 2016). A su vez, en este mismo sitio se encuentra la planta de tratamiento del agua potable operada por la Junta Administradora Regional de Agua Potable “Dr. Rubén Terán” a la que están anexas cinco Juntas Administradora de Agua Potable – de nivel barrial y comunitario-, en donde acceden al agua 1632 familias usuarias, que corresponde a un total aproximado de 8256 habitantes. La cobertura de esta Junta Regional de Agua es de dos parroquias rurales de Latacunga: Ignacio Flores y Belisario Quevedo (Diario de Campo, Santán Grande 5 de junio 2019).

El uso y aprovechamiento del agua en este territorio tiene prioridad la Hidroeléctrica, misma que cuenta con la concesión<sup>21</sup> otorgada por SENAGUA; sin embargo, el agua concesionada a la Planta Hidroeléctrica supera significativamente (tres veces más) a la concesionada a la Junta Administradora Regional que es de 18,6 lit/sg (Operador de la Planta de Tratamiento de Agua, 5 de junio del 2019), siendo este uno de los principales problemas de acumulación del agua seguido de los agronegocios de brócoli y flores de exportación. Estas dos últimas actividades acaparan aproximadamente el 45% del agua en este sector. De igual forma, los problemas como deforestación del páramo, ampliación de la frontera agrícola (grandes áreas ecológicas vulnerables convertidas en pastizales en el páramo), el sobrepastoreo de animales vacuno y ovino, contaminación con bacterias coliformes,<sup>22</sup> construcciones en los bordes del río (haciendas e invernaderos que cultivan brócoli y planteles avícolas) provocan en temporadas de fuertes lluvias turbidez del agua, rotura de tuberías, acumulación de sedimentos suspendidos en el agua, mal sabor, mal olor hasta volverse agua contaminada microbiológicamente o por productos o elementos tóxicos presentes en el agua. Finalmente,

---

<sup>21</sup> Es el Permiso que otorga la Autoridad Ambiental para obtener el derecho al aprovechamiento de las aguas superficiales para fines de abastecimiento en los casos que requiera o para los que autorizó la autoridad del agua.

<sup>22</sup> Son bacterias que se encuentran principalmente en el intestino de los humanos y de los animales de sangre caliente, pero también ampliamente distribuidas en la naturaleza, generalmente se introducen al medio ambiente y en especial al agua por las heces de humanos y animales. Otra forma de contaminación de las aguas del Río Illuchi corresponde a la eliminación de excretas en el río, ya que lo poblados río arriba en la microcuenca no cuentan con sistemas de saneamiento, tampoco de agua potable, únicamente disponen de agua entubada.

se produce la suspensión del servicio debido a la sobrecarga de sedimentos que ingresan a la planta de tratamiento de agua de la microcuenca del Río Illuchi.

Los usuarios/as del agua, mayormente población mestiza e indígena, son quienes viven estos problemas del agua a diario. Así, en el territorio, al ser el 53% mujeres y el 47% hombres (INEC 2010) quienes viven de la agricultura, y de la albañilería en un 69% del total de la población, son los más afectados por los efectos del acaparamiento y contaminación del agua. En especial se ven afectadas las mujeres, quienes son el 52% de la población económicamente activa del sector, es decir<sup>23</sup>, la principal fuerza productiva del territorio (GAD Parroquial Rural Belisario Quevedo 2016).

En este contexto, lo que más demandan las mujeres son la calidad del agua, la permanencia del servicio, la cobertura, la protección de vertientes de agua y la reforestación de los bosques. Sin embargo, en la historia de la gestión social el agua en la Microcuenca y por ende en Santán Grande, la participación de las mujeres ha permanecido silenciada durante más de 30 años cuando se construyó el sistema de agua para consumo humano, y pese a su constante participación, no tienen voz ni voto en las decisiones en torno al agua:

Para mí tener agua en la casa es lo más importante, esto es fruto de nuestro trabajo por años, antes de casarme teníamos que almacenar el agua en tanques, baldes, ollas porque solo teníamos un día a la semana el agua. Pero más antes hace unos 30 años teníamos que ir a hacer minga arriba en el páramo, íbamos los hijos de los socios del agua, también mujeres con hijos pequeños, porque las mingas eran entre semana y nuestros papás, mejor dicho, los hombres trabajaban en la albañilería, en la hacienda a veces lejos de aquí. Las mingas eran duras; hasta ahora me acuerdo cómo salían lastimadas mis manos tanto cargar piedra en el río; yo tendría unos once años, iba a nombre de mi papá, sabíamos llevar “cucayo”<sup>24</sup> y pasábamos todo el día desde las ocho de la mañana hasta las cinco de la tarde; cuando no íbamos a la minga nos cobraban multa como decir ahora unos veinte dólares por día, eso era mucho. Y ahora ver cómo el agua llega hasta la casa es algo tan grande y eso no valoran las gentes, no cuidan el agua, en las sesiones solo van a discutir de trámites, platas, pero no de cómo cuidar el agua” (Esposa del socio del agua, en entrevista con la autora, 29 de junio del 2019).

---

<sup>23</sup> Edad de Trabajar: 16 años hasta los 65 años según Ministerio de Trabajo del Ecuador.

<sup>24</sup> Cucayo palabra quichua que significa comida para el viaje.

En línea con Donald Carter (2010), la invisibilidad en la que se encuentran las mujeres en este caso, se refiere a ese fenómeno “complejo de desplazamiento de los sujetos de ese espacio de lo normativo, fenómeno social que les expulsa del campo del reconocimiento y les posiciona en un lugar potencial de ilegibilidad, marginación, fuera del relato y en muchos casos, lejos del campo de lo visible” (Carter 2010, 35). En este sentido, la invisibilidad no equivale a que no existe, se refiere a un fenómeno social e histórico que desplaza a alguien o algo de un orden determinado.

Así, la relación de las mujeres con las instituciones, las comunidades, las dirigencias del agua es distante, o mejor dicho no existe relación entre las mujeres y las instituciones, políticos, autoridades locales. La interlocución lo realizan los hombres, mientras que el lugar de las mujeres es la reproducción social en lo cotidiano y privado de la familia, encubierto con los roles productivos de la huerta.

## **5. El despojo y acumulación del agua en el territorio de estudio**

En el contexto del despojo del agua, “la contaminación se convierte en un proceso de acumulación desde el momento en el cual, quienes han logrado acaparar y disponen de agua sana y segura, lo entregan a los demás en pésima calidad, afectando las posibilidades de distribución de uso con equidad” (Isch 2011). Situación que ha conllevado a que la sociedad civil, principalmente los movimientos indígenas, tomen como bandera de lucha estas demandas – agua sana y segura para el consumo humano- (Isch 2015, 58).

Cotopaxi es una de estas provincias donde aún se reproducen experiencias coloniales históricas específicas. Aquí, el problema de acaparamiento y despojo hídrico viene con la historia de Cotopaxi desde el tiempo de los obrajes y el huasipungo en el siglo XIX. Los registros datan de los años 1832 hasta 1930:

(...) en contratos de apertura de acequias y servidumbre de aguas se registran 43 juicios que revelan la alta complejidad [...]. El agua escaseaba, aunque no tenemos una explicación exhaustiva del problema, la falta de agua e interés por su acceso, eran un claro indicador de una disminución producida por la expansión de las haciendas a la altura, las que habrán disminuido la capacidad de retención de agua en esos suelos, así como por el crecimiento del número de propiedades de las haciendas y de su uso irracional...” (Zapata 2005, 143).

Su cercanía con la capital, desde siglos anteriores aceleró el proceso de evolución del sistema de haciendas – ganaderas productoras de leche- al sistema agrario capitalista representado por las empresas productoras de flores y brócoli para la exportación. Proceso que fue imparable desde los años ochenta. Actividad que en muchos casos es combinada con la ganadería a cargo mayoritariamente de los herederos de las familias hacendadas -en su mayoría familias quiteñas- y socios extranjeros. En la actualidad oscilan a setenta empresas de agronegocios asentadas en el valle central de Latacunga (Zapata, 2005).

Otros de los factores que hacen de Cotopaxi una provincia preferida para los agronegocios son las características y bondades de sus suelos, el acceso a recursos hídricos, la fácil incorporación de la fuerza productiva de trabajo con especialidad en la agricultura andina especialmente de mujeres y jóvenes, la migración de la mano de obra masculina a las ciudades y la cercanía a los aeropuertos internacionales.

Así, Cotopaxi es una provincia muy contrastada entre “sistemas de producción campesina minifundista y los sistemas capitalistas” (Gasselin Pierre, 2001). Estos modelos capitalistas de producción operan bajo lógicas de maximización de la tasa de ganancias, donde invierten poco en medidas de mitigación y cuidado del ambiente, así como en limitados protocolos de seguridad industrial y derechos laborales (Zapata, 2005).

Por lo explicado, las desigualdades en torno a la distribución y acceso a la tierra y al agua son marcadas en el territorio. Los cultivos de exportación consumen agua en dimensiones industriales, tanto por el riego que demandan como por las exigencias fitosanitarias durante toda la cadena productiva: siembra, cosecha, post cosecha, empaclado, comercialización. La contaminación del agua que emanan estas empresas a causa de la utilización de productos químicos etiquetados como muy venenosos ponen en riesgo no solo al personal de estas empresas, sino que genera presión sobre el ecosistema, afectando directamente a las economías campesinas -modos de vida agrarios<sup>25</sup>- y por ende a la salud humana del territorio (Zapata, 2005).

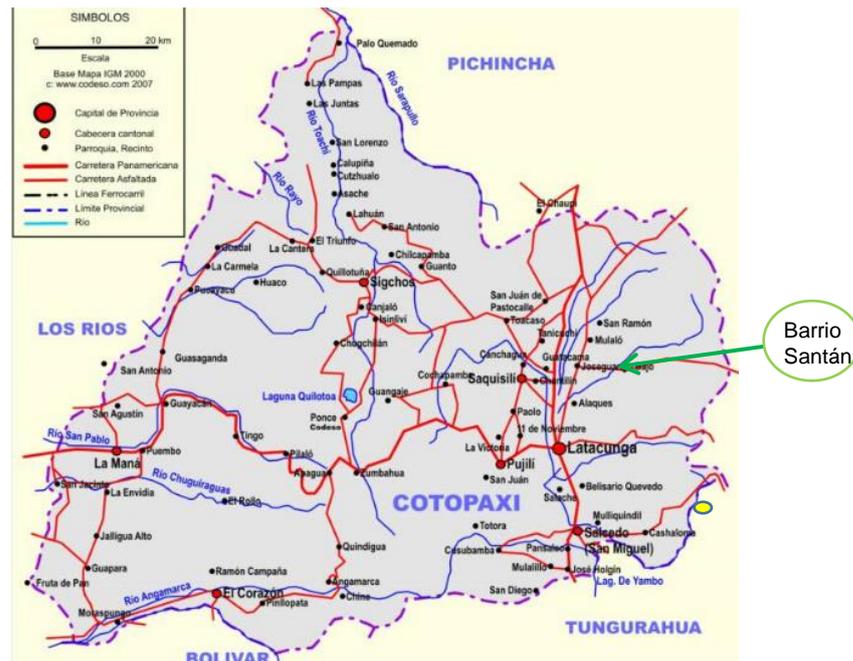
---

<sup>25</sup> Los modos de vida agrarios hacen referencia a “los patrones de vida históricamente determinados que se desarrollan por medio de relaciones económicas, culturales y políticas específicas, y que implican formas de relación con la naturaleza en espacios agroecológicos también característicos” (Zapata, 2005).

## 6. Contextualización de Santán Grande

El barrio Santán Grande se encuentra en la Parroquia Ignacio Flores, del cantón Latacunga, provincia de Cotopaxi, asentado en el curso del Río Illuchi, en las faldas del Cerro Putzalahua, a una altitud de 2900 msnm (GAD Municipal Latacunga 2014).

Figura 1. 1 Mapa de la provincia de Cotopaxi, ubicación del Barrio Santán



Fuente: Modificado de <http://mapasdeecuador.blogspot.com>

Su población es de 1965 habitantes correspondiente a 520 familias según el Padrón de Usuarios de la Junta del Administradora del Agua Potable Santán Grande. Tienen una superficie de aproximadamente 255 hectáreas (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Parroquia Ignacio Flores 2014). El 80% de sus habitantes cuenta con escrituras de sus predios, mientras que el restante posee adjudicación del INDA. La población es de ascendencia indígena, actualmente se autoidentifican como mestizos (Dirección de Desarrollo Social GAD Latacunga, 2017).

El agua para este sector fue central en su constitución histórica, así, en 1980 se conformó el Comité Pro-mejoras del Barrio Santán con atribuciones para construir y gestionar el sistema de agua entubada. Ellos por sus propios derechos tradicionales o consuetudinarios de uso del agua, promovieron en aquel entonces su propia forma comunitaria de gestión del agua, donde,

las mujeres cumplieron un papel esencial en la organización social y logística para la construcción física del sistema de agua en ausencia de la mano de obra masculina migrante y los hombres en la representación, situación que se mantiene hasta la actualidad (Guilcamaigua, 2017).

## **7. Conclusiones**

Los acontecimientos en torno a la lucha por la tierra y el agua han invisibilizado la presencia y resistencia de las mujeres en estos espacios organizativos. Esto se puede evidenciar en los datos presentados en el contexto, donde, no se cuenta con información de las lideresas que impulsaron las grandes marchas sociales por la defensa de sus territorios.

Las reflexiones trabajadas en este capítulo han sido desarrolladas desde la perspectiva de la EPFD, sin embargo, no a la luz de datos concretos o desagregados por género de su participación en estos procesos, siendo este un factor que oculta además el tipo de relaciones materiales y afectivas que tienen las mujeres con su territorio – cuerpo – agua. Ausencia que ha influenciado en las decisiones del agua y en las políticas públicas en favor de solucionar los conflictos del agua con enfoque de género e interseccionalidad.

## Capítulo 3

### La vida en el centro en tiempos del COVID 19

#### 1. Introducción

Estamos enfrentando en el Ecuador y el mundo una de las más graves pandemias registradas en los últimos tiempos. Precisamente, en el sector rural del Ecuador, tanto en la región litoral, andina y amazónica, las comunidades están enfrentado esta crisis sanitaria con sus propias estrategias de cuidados y sostenimiento de la vida.

En este contexto, la visión de los cuidados de los cuerpos humanos y no humanos, el agua y la tierra se están reconfigurando en la ruralidad. Ahora más que nunca, cobran sentido las epistemologías comunitarias sobre el cuidado de los comunes, donde el sujeto no es el individuo sino el colectivo.

Cuidar en tiempos de la pandemia, implica para la comunidad rural revalorizar sus saberes espirituales, medicinales, gastronómicos, de la protección del ambiente, así como revalorizar las prácticas solidarias del intercambio, el *randy randy* o la *minga* y la reciprocidad. De esta forma, los pueblos y nacionalidades indígenas resisten a los embates del capitalismo, y, lo que, es más, esta pandemia ha desnudado las vulnerabilidades sociales y despojos que dejan los extractivismos en aras del “desarrollo”.

Las mujeres piensan con el cuerpo las enfermedades, el agotamiento del ambiente, la crisis económica, política, social, las crisis de los cuidados, el deterioro de los bienes comunes. Esta es su forma de cuidar de “todos”, y de contestar a la crisis política y del capital que hoy amenaza la vida, donde el Covid 19 no es únicamente un problema de salud pública, sino un efecto del despojo ejercido por el poder moderno, colonial y patriarcal.

Reflexiono junto con las mujeres rurales cómo sienten y piensan sus territorios- cuerpos la crisis sanitaria planetaria, he intento dar respuesta a la pregunta ¿cómo enfrentan las mujeres a escala de lo cotidiano el sostenimiento de la vida en tiempos de pandemia desde la perspectiva del territorio - cuerpo – agua? Para el efecto, presento un análisis, a partir de la información empírica, sobre la reconfiguración de los cuidados desde la perspectiva de la ecología política feminista decolonial, misma que orienta la presente investigación.

La lectura de la cotidianidad de las mujeres rurales en torno a problemas cruciales como el territorio – cuerpo - agua en tiempos del Covid 19, se lo hará desde dos variantes metodológicas: una, desde la mirada autoconsciente de la herencia del patriarcado y el colonialismo en el presente; y otra desde, el desprendimiento de los subjetivismos del feminismo para dar paso a reflexiones, construcciones y deconstrucciones que se están generando desde las epistemologías situadas.

## **2. La vida en la pandemia ¿quién vive y quién muere?**

Toda la atención, los debates, las noticias, así como las preocupaciones en este tiempo son sobre el Covid 19 y el ritmo acelerado de contagios entre las personas, más que su tasa de mortalidad (Terán 2020). La catástrofe que ha generado la pandemia a nivel planetaria en los ámbitos social, económico, político y sanitario no tiene precedentes en la historia reciente de la humanidad. El costo del desastre es alto dada la pérdida de vidas humanas, enfermedad que no distingue edad ni estatus social, agudizando en lo local la situación de precariedad e insostenibilidad de la vida cotidiana en un mundo globalizado (Terán 2020).

Los sistemas de salud han colapsado aún en los países más desarrollados como Estados Unidos, España, Italia. A nivel económico, muchos negocios internacionales y locales tales como fábricas, empresas, industrias han paralizado sus actividades como parte de las medidas para controlar la pandemia, algunas han cerrado definitivamente, lo que ha generado despidos masivos, flexibilización laboral, informalidad (Terán 2020). Estos problemas están articulados a otros más estructurales como la devaluación de las monedas, la caída del precio del petróleo, y por consiguiente el derrumbe de la bolsa de valores a nivel internacional (Terán 2020).

Las medidas de confinamiento y el estado de excepción se convirtieron en la biopolítica de los estados, con una clara connotación de clases, donde la vida de los pobres, los indígenas, los afros, las mujeres, las minorías tuvieron menos atención médica que la gente de los estratos pudientes. En el sentido de Butler (2002) ¿qué vidas importan en este contexto? Para la investigadora y profesora en sociología política Ariadna Estévez (2018), la biopolítica tiene como propósito “administrar la vida y construir estilos de vida” (2018, 9). Este tipo de política generalmente está respaldada en marcos jurídicos, cuyas leyes son los dispositivos que producen subjetividades, permitiendo a los estados gestionar la vida de su población, básicamente de las vidas racializadas, en quienes se aplica el enfoque necropolítico “administrar la muerte y destruir hábitats y pueblos” (2018, 9).

En Ecuador, el gobierno ecuatoriano en plena pandemia priorizó el pago de deuda externa, permitiendo que la crisis sanitaria se convierta en una crisis humanitaria. Del mismo modo, su inacción y misoginia institucionalizada permitieron el desmantelamiento de los servicios de protección social del estado, escenario ideal para que la violencia intrafamiliar y femicidios producto del confinamiento se convirtieran en la forma más directa de administrar la antesala de la muerte y el sufrimiento de las mujeres, niños, niñas adolescentes y cuerpos feminizados (Estévez 2018).

El dispositivo legal y reglamentario para estos casos fue el estado de excepción, la represión, el uso autorizado de la fuerza contra la gente que tuvo que salir a la calle para buscar el sustento familiar en la pandemia. Seguidamente durante la crisis sanitaria, fuimos testigos de la inacción e impunidad estructural ante los actos de corrupción sistemáticos en los diferentes niveles de gobierno que brotaron paralelamente con la epidemia (Estévez 2018, 37). Todas estas acciones en el sentido de Estévez son “tecnologías del necropoder” (2018, 36).

El utilitarismo de muchos gobiernos en un pacto indivisible con el capital demostró que está dispuesto a no dejar morir la economía, para lo cual requieren de la muerte de las personas más vulnerables, de aquellos cuerpos precarios, con sistemas inmunológicos deteriorados (Butler 2020). De esta forma, administraron las vidas y las muertes antes y durante la pandemia (2020).

En este contexto, las medidas tomadas por los gobiernos no fueron destinadas únicamente para contener la pandemia, sino para normalizar la desmovilización social (Butler 2020). Ante el abandono de los gobiernos, ante la pérdida de derechos a la vida como quedarse sin empleo, salud, educación, nuestro derecho a la resistencia se ve ha visto amenazado por la represión social desde antes de la emergencia sanitaria (2020). Así, los estados han pretendido normalizar a través de sus estrategias: la pobreza, la violencia contra las mujeres, la corrupción y el desastre por la pandemia.

En Cotopaxi, el Ministerio de Salud Pública habilitó en total cuatro Hospitales de Salud Básica en los cantones: Salcedo, Pujilí, Pangua, Sigchos y el Hospital General de Latacunga. Los mismos que a julio del 2020, en los meses de mayor tasa de contagios registraron un total de 33 camas de hospitalización y 5 camas UCI entre todos ellos (Sistema Nacional de Gestión

de Riesgos y Emergencias 2020), para una población que bordea el medio millón de habitantes (INEC 2020).

La limitada capacidad del Ministerio de Salud Pública para garantizar el acceso público a la población afectada por la pandemia se agudizó cuando las autoridades del gobierno no dieron acceso a la base de datos que permita monitorear la situación de manera eficaz y transparente y lo que es más con desagregación de datos por género. Se agudizó el problema cuando el 4 de mayo las cadenas nacionales dejaron de reportar diariamente la situación de la pandemia y en julio dejaron completamente de hacerlo (Hurtado et al 2020).

Las provincias de la Amazonía como de la Sierra fueron las que más contagios por Covid 19 registraron después de los seis primeros meses de la pandemia. A esto se suman, las medidas de gestión de la emergencia sanitaria sin una adecuada política epidemiológica y los cambios de semaforización en 197 cantones que pasaron desde agosto 2020 a operar con semáforo en amarillo. Seguidamente, la falta de información oficial sobre prevención y datos para gestionar la pandemia incrementó la falsa sensación de seguridad en las provincias (Hurtado et al 2020). A partir de entonces, las muertes diarias superaron las 250 personas/día, aunque con menor intensidad en las provincias de la Sierra Centro (2020), para las cuales se pronosticaba una explosión epidemiológica a finales del 2020 e inicios del 2021 (Breilh 2020).

### **3. ¿Qué hacemos las mujeres rurales en tiempos del COVID 19?**

En Santán Grande, vivimos desde la primera semana del confinamiento tiempos de calles vacías, tráfico semi-fluido, puestos de venta de verduras improvisados en las puertas de las casas, tanqueros municipales rociando químicos desinfectantes en las calles, niños escuchando en la radio sus clases; en fin, situaciones que han abierto otros caminos hacia una nueva normalidad, a otros ritmos, otras formas de ver la vida, otros códigos de sociabilidad y de cuidados individuales y colectivos (Terán 2020).

La vida de las mujeres de Santán Grande en tiempos del Covid 19 gira alrededor de lógicas de vida, como nunca, basadas en una intensa actividad de cuidados colectivos. Ésta es la forma que encontraron para contestarle a la crisis pandémica. Una crisis que no es únicamente

sanitaria sino de sostenibilidad de la vida (Bifo 2020). Tal como expresa una madre de familia de la comunidad:

Me botaron del trabajo el siguiente día de que nos dijeron que estamos en cuarentena, aun no me habían pagado el mes, yo trabajaba en una casa haciendo lo doméstico, ahí me desesperé, no supe que hacer, pensaba y ahora que les doy de comer a mis hijos, tengo siete hijos desde 2 años hasta 18 años que es mi hija la mayor, a más de eso yo cuido de dos personas de la tercera edad, una que es mi mamá de 65 años, ella es sordo muda y mi tío que tiene 60 años y está enfermo con dolor de huesos. Mi marido es albañil él también se quedó sin trabajo. No me quedó más que empezar de cero, yo tenía mi cultivo de maíz, pasamos comiendo choclitos, frijolitos, zambito, que es lo que normalmente se tiene aquí en el campo, también gracias a mis vecinos y mi familia, no faltó cualquier comidita que nos compartimos. Esta pandemia nos cogió casi sin siembras, así pasamos unas tres semanas, apurados haciendo entre todo un huerto grande, me conseguí unos 10 pollitos, sembré tomate de riñón, cebolla como para tener con que pasar este tiempo hasta conseguir algún trabajo por nuestra cuenta” (Madre de familia de Santán Grande, en entrevista con la autora, 13 abril 2020).

En el sentido de Bifo<sup>26</sup> (2020), el testimonio pone en evidencia cómo la vida de las mujeres ya estaba mermada desde antes de la pandemia por el capitalismo, el racismo y el patriarcado (2020). En esta emergencia sanitaria, las mujeres han encontrado en el terreno de la reproducción de la vida una estrategia clave para sostener los cuerpos humanos y no humanos a decir de Silvia Federici (Traficantes de Sueños 2020a).

Así, el cuidado de la vida es cuidar del futuro en tiempos inciertos “vivimos en un sistema capitalista, que su problema fundamental, lo que lo hace insustentable, es que sistemáticamente se basa sobre la subordinación de la reproducción de la vida” (Traficantes de sueños 2020a).

Mientras que para Terán (2020), la centralidad política y económica en tiempos del coronavirus está en una política de lo común, de los cuidados, de la reproducción de la vida (Terán 2020). Las mujeres de Santán Grande ahora mismo están en la “primera línea de los cuidados”. Ellas han puesto en el centro el cuidado de su familia, la comida, la salud familiar

---

<sup>26</sup> Bifo, seudónimo del autor francés Franco Berardi

y comunitaria, la educación de sus hijos/as, la agricultura de subsistencia, el cuidado de los animales, la tierra y el agua (Traficantes de Sueños 2020a).

Todo este tiempo he pasado dándoles a mis hijos agüita de mazanilla, de taraxaco, de jengibre, haciendo evaporizaciones de eucalipto, haciendo harta limonada para que tengan más defensas y no se enfermen con el virus, esas yerbas en especial el taraxaco les tiene limpio el organismo, y las otras son para que no se resfríen, el frío es tremendo en este tiempo, y como ellos andan jugando afuera en el viento, en la tierra hay que cuidarles no tenemos otra forma. También les estoy haciendo comer diario la acelga, nabo, coles, zapallo, o sea nosotros comemos lo que produce la huerta, así estamos aguantando la enfermedad” (Madre de familia de Santán Grande, en entrevista con la autora, 31 de mayo 2020).

El cocinar es otra de las estrategias empleadas por las mujeres para cuidar de la salud de su familia, quizá la más importante entre todas las actividades de cuidados según la observación participante. En tiempos de la pandemia, su forma de controlar lo que comen, lo que ponen en el cuerpo, de proteger de la salud de la familia es cocinando (Traficantes de sueños 2020). Para las mujeres de Santán Grande, la comida del día a día proveniente de la tierra y a la usanza local tiene propiedades nutraseúticas, es decir que nutre y cura. Ellas conocen que alimento sirve para contrarrestar cada enfermedad.

Mi hija universitaria está con fuertes problemas de dolores de cabeza, casi todo el día pasa en clases por la computadora, y en la noche pasa haciendo deberes hasta la madrugada, no descansa la guambra,<sup>27</sup> por eso vine a ver paico para hacerle un locrito<sup>28</sup> de papa con huevo de campo, gracias a mi Dios yo tengo esto en mi huerto nada de esto compro, mis hijos me advierten cada rato que los huevos de incubadora ahora vienen con hormonas, en vez de curar vamos a salir con cáncer, así me dicen mis hijos. Eso le doy a mi hija para alimentar el cerebro [...], el toronjil es para las preocupaciones, mi marido y yo estamos tomamos agüita de toronjil con panela para aliviar la tristeza, las preocupaciones por mi hijo que está lejos (Madre de la tercera edad de Santán Grande, en entrevista con la autora, 23 de abril 2020).

Las mujeres saben la importancia que tienen para su salud los alimentos orgánicos, sanos, sin químicos. La forma de producir sus alimentos es en estrecha conexión con la naturaleza, sus

---

<sup>27</sup> Guambra palabra kichwa que quiere decir joven, muchacho o muchacha, muy recurrente en el vocabulario urbano y rural de Ecuador.

<sup>28</sup> Locrito es el diminutivo de loco. El loco es una sopa tradicional de los pueblos andinos, es a base de papas, zapallo o maíz (blanco), o de todos juntos. Estos son platillos típicos de la región andina.

cuerpos y su espíritu. Por ejemplo, la madre de familia sabe que el toronjil cura la tristeza según el testimonio arriba mencionado.

Para la feminista profesional en salud Luz Stella Ospina Murillo (2018), el cuidado es una interrelación, es reconocer que somos interdependientes y que somos parte de un entramado social que también cuida (Ospina 2018, 9). He traído esta idea para hablar de la importancia de los cuidados en un contexto de pandemia que exacerbó otras problemáticas como económica, política, social, ambiental. Nunca antes, nos habíamos imaginado que los cuidados salvarían nuestras vidas en una crisis sanitaria global sin precedentes a causa del coronavirus.

### **3.1 Los cuidados colectivos en Santán Grande**

El sistema económico de acumulación determina las formas de nuestra reproducción social bajo lógicas que no las controlamos y en la pandemia mucho más, como por ejemplo: las familias rurales que emigran a la ciudad a formar parte de la fuerza productiva precaria, sin garantías mínimas de cuidados, desarraigados de su tejido social cuidador; donde, las mujeres asumen la reproducción de seres humanos para el proceso de acumulación capitalista (Vega, Martínez-Buján y Paredes 2018).

En tiempos del Covid 19, la respuesta de las mujeres de Santán Grande frente a estas lógicas capitalistas que nos llevaron a la crisis fue permanecer en la comunidad y cuidar en común. Para el efecto, desplegaron sus saberes, sabidurías, afectos, basados en la reciprocidad, el compartir, la solidaridad, la espiritualidad al servicio de los cuidados colectivos. Estas dinámicas de resistencia en colectivo, para quienes estamos en el territorio y en el diario vivir, parecen obvias e irrelevantes. Sin embargo, son formas de contención y reproducción de la vida humana y no humana que tenemos para afrontar tiempos de crisis. Aquí, los cuidados están en cada acto, gesto, y nuevas formas de sociabilidad con las vecinas y vecinos. (Diario de campo, 22 de abril 2020).

La principal estrategia de cuidados en Santán Grande consistió principalmente en compartir los alimentos que produce la tierra. El primer brote del Covid 19 sorprendió a las familias en tiempo de cosechas de maíz, fréjol, zapallo, papas, sambo, verduras y hortalizas. De ahí que,

los alimentos preparados tales como las tradicionales humitas,<sup>29</sup> mote, tortillas de maíz fueron los productos que más compartieron entre los parientes y vecinos.

La preparación de estos platillos típicos generalmente se da en tiempos de cosechas. Son recetas laboriosas y demanda de varios ingredientes, así como de un trabajo en *minka*<sup>30</sup> con toda la familia ampliada. Así, muchas familias se juntaron para preparar alimentos tradicionales y de esta forma obtuvieron sus provisiones alimenticias para varios días ante la incertidumbre provocada por la emergencia sanitaria (Diario de campo, 29 de abril 2020)

La expresión más concreta del cuidado en común fue el resguardo de la soberanía alimentaria. El intercambio de semillas, plántulas de hortalizas, verduras, plantas medicinales, frutos, y pie de cría, como pollitos de campo, cuyes tuvieron como finalidad asegurar los alimentos y las provisiones en cada casa. Así, las mujeres nos procuramos entre nosotras para que también tengamos nuestros huertos, y a su vez estos tengan de todo. Lo que le falta a una, la otra le compensa y viceversa (Diario de campo, 1 de mayo 2020).

En las semillas está nuestra comida del todo el año, nuestro trabajo, mejor dicho nuestra vida está en lo que produce la tierra gracias a las semillas, y no todo lo que produce la tierra debemos acabar comiendo o vendiendo, sino que, de lo que se cosecha se guarda una porción de la mejor para semilla para la siguiente siembra, el resto del maíz que sale con fallas o desigual o con gusano guardamos para las gallinas, los chanchos, y así nos damos la vuelta en el año, con la comida asegurada para todos” (Mujer de la tercera edad de Santán Grande, en entrevista con la autora, 29 de abril del 2020).

El compartir las semillas para las mujeres es fundamental porque asegura la existencia humana y no humana. Las semillas, los alimentos, el huerto, los saberes fueron parte esencial en la colectivización de los cuidados y reproducción de la vida durante la pandemia. Tiempos donde muchas mujeres y hombres se quedaron sin trabajo, sin ventas, sin actividades comerciales y por lo tanto sin percibir ingresos económicos (Diario de campo, 1 de mayo 2020).

El compartir alimentos también sucede luego de realizar la práctica del *prestamos*, una práctica solidaria de cooperación con los vecinos y vecinas para las cosechas de cultivos

---

<sup>29</sup> Humitas: platillo tradicional de los Andes a base de maíz tierno molido y relleno con queso, cocido al vapor, cuya envoltura es la misma hoja del maíz. Receta que se prepara en tiempos de cosecha del maíz.

<sup>30</sup> Minka, palabra kichwa que significa trabajo comunitario.

grandes, clasificación y selección de los granos, desyerbas. En la crisis sanitaria, el *prestamos* fue una práctica cotidiana entre las familias para implementar las huertas, pastizales, construir o ampliar las jaulas para los cuyes, las gallinas, pelar pollos y ayudar en el desposte de animales para la venta de carne en la comunidad (Diario de campo, 1 de mayo 2020).

El tejido social y comunitario es parte de la colectivización de los cuidados de los niños y niñas, quienes en tiempos de confinamiento se dedicaron a la realización de tareas formativas como acarrear el agua, llevar los alimentos a sus abuelos, cortar la yerba para los cuyes, alimentar a las gallinas, cuidar de sus mascotas en compañía de sus familias. Ellos siempre estuvieron insertos en el eslabón generacional de los cuidados.

Las tareas de cuidados dentro de los hogares y en la comunidad cobraron importancia en la pandemia porque ayudaron a que los niños y niñas se adapten fácilmente a esta nueva realidad de intensificadas labores para el sostenimiento de la vida (Diario de campo, 5 de mayo 2020). Los niños y niñas a la vez que reciben cuidados son cuidadores y conscientes de su relación de inter y eco dependencia con los demás y con la naturaleza (Diario de campo, 5 de mayo 2020).



Figura 1. 2 Tareas formativas en el huerto

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo, huerto familia en Santán Grande, 30 de abril 2020

Mis hijos todos ya saben sus tareas, en las mañanas hacen los deberes de la escuela en la casa de mi hermana ahí les ayuda mi sobrina la mayor o mi hermana, les prestan el internet, las tardes pasan desyerbando el huerto, o viendo a los animales, pasan jugando, a las cinco de la tarde van ayudar a la abuelita a meter a los animales [...] no les afectó mucho este tiempo de aislamiento porque para nosotros no hubo eso, más bien nos tocó trabajar más, y mis hijos saben que si no trabajamos, no hay comida ni plata” (Madre de familia de Santán Grande, en entrevista con la autora, 22 de abril 2020).

Los cuidados en este tiempo incluyeron un frente inadvertido de trabajo como es la educación virtual de sus hijos, lo que se sumó a la carga horaria de las mujeres con niños y niñas escolares. Situación novedosa que destapó las brechas generacionales, económicas, de acceso a servicios básicos, tecnológicas y de conocimientos de las mujeres campesinas, pero sobre todo de las madres de familia con varias hijas e hijos pequeños (Diario de campo, 5 de mayo 2020).

La demanda de teléfonos móviles inteligentes, computadoras, internet, conocimientos sobre redes sociales, especialmente de WhatsApp, impuso a las madres de familia, hermanas mayores, tías un nuevo reto y una nueva responsabilidad. Ellas deben mantener a los niños y niñas en el sistema escolar en medio de una crisis sanitaria global, llevando la escuela al hogar (Diario de campo, 20 de mayo 2020).

Las soluciones no se hicieron esperar, *prestar el internet*, agrupar niños y niñas al cuidado de los más grandes o en las casas donde tenían cobertura de internet, apoyar en la realización de tareas virtuales y enviarlas por teléfono, recibir las tareas diariamente fue una labor donde nos involucramos las mujeres al interior de la comunidad. Personalmente como moradora del lugar e investigadora, me encargué de acompañar a los adolescentes hijos e hijas de mis vecinas, facilitándoles al acceso al teléfono móvil para la recepción y envío de tareas escolares diariamente.

Sin embargo, he conocido a finales de este año 2020 que ciertas familias en situación de vulnerabilidad de este y otros sectores decidieron retirar a sus hijos del sistema escolar hasta que retornen a las clases presenciales por no tener recursos para pagar el internet y comprar una computadora, especialmente cuando tienen varios niños en edad escolar. En mi calidad de investigadora, he optado en ocasiones por separar mi rol de las gestiones internas dentro de la

comunidad en favor de estos casos. Situación que demanda transparencia de cara a la comunidad y la academia (Diario de campo, 15 de mayo 2020).

Seguidamente, el cuidado de los adultos mayores, personas con discapacidad y enfermos también estuvo a cargo de las mujeres, niños, niñas y adolescentes,

Mis papacitos son de la tercera edad, mi papá tiene 90 años y mi mamá 82 años a ambos los tenemos dentro de la casa, no les dejamos salir porque mucha gente pasa o viene y no sabemos si tendrán ese virus [...], cuando yo no estoy, porque salgo a la feria, o a cortar yerba, a pastar a mis vaquitas, les cuidan mis sobrinos o mi hermana que viven a lado. El otro día se puso mal mi mamá con dolor de rodillas, mi tía que es curandera vino a sobarle matico, mentol, y una crema que dicen que es para la artritis y algo más le hizo tomar, tres días seguidos vino a tratarle con esas medicinas, con eso, hasta ahora no ha tenido molestias (Mujer soltera de 45 años de Santán Grande, en entrevista con la autora, 25 de abril 2020).

En palabras de la feminista Ospina (2018), “la necesidad del cuidado y la protección está en la vida misma y tiene asiento en el cuerpo. Lo que nos sucede, nos afecta y conmueve se expresa en el cuerpo” (Ospina 2018, 9). Para poder acompañar y cuidar, las mujeres deben primero reconocer lo que cada una debe sanar o lo que necesita. Cada mujer está atravesada por una historia personal, familiar, por su edad, etnia, sexo, sus habilidades o sabidurías; reconocer esto es necesario para encontrar maneras de vincularse en el cuidado colectivo (Ospina 2020,10).

Los cuidados implican también autocuidados y una amplia conciencia de responsabilidad y organización para asumir el cuidado de los comunes. De esta forma, pasamos del *yo a los otros* y rompemos con el aislamiento en la cotidianidad para pasar de ser sujetos individuales a colectivos (Vega, Martínez-Buján y Paredes 2018). “Si el hacer común tiene algún sentido, éste debe ser el de producirnos a nosotros mismos como sujeto común” (Federici 2011, 6).

#### **4. Sanar de la violencia es politizar los saberes sobre cuidados**

La violencia intrafamiliar en tiempos del Covid 19 fue parte de la vivencia de contadas mujeres en mi sector, lo que motivó a que las vecinas nos juntemos y pidamos al dirigente de

la comunidad que active la alerta comunitaria o llamadas entre vecinas o familiares para llamar de manera inmediata a la Unidad de Policía Comunitaria.<sup>31</sup>

(...) yo desde que me separé de mi marido, estoy tranquila igual mis hijas, por eso yo no quiero quedarme de brazos cruzados cuando escucho que hay vecinas maltratadas por sus maridos, como ya pasé por eso, tengo algo de experiencia para dar algún consejo a que no se queden calladas, es duro ir uno mismo a poner la denuncia, yo puse por primera vez la denuncia, y por temor a quedarme sin la ayuda para la comida y por el miedo al qué dirán retiré la denuncia, pero eso le dio alas a mi ex marido para que luego me agreda con más venganza, en la segunda vez mi hija la mayor me ayudó a tomar valor para poner la denuncia, desde ahí ese hombre tuvo que irse de la casa, ahora estoy en el juicio de alimentos por mis dos hijas pequeñas, esto me pasó en el primer mes del Covid 19, y por eso les digo a mis vecinas que no pasa nada que estemos en el confinamiento, igual se debe avisar a la policía para que hagan algo (Madre de familia de Santán Grande, en entrevista con la autora, junio 2020).

Frente a estas vivencias, la mirada crítica que se exhorta en este punto, no pretende invalidar la propuesta de los comunes para la sostenibilidad de la vida y más aún en tiempos de pandemia. Menos, pretendo asimilarla, sino entender los *sentipensares*, las tensiones, las desigualdades y las motivaciones que refuerzan las asimetrías dentro de las comunidades (Vega, Martínez-Buján y Paredes 2018). Por ejemplo, ¿Porque sigue siendo desigual la distribución de tareas en contextos donde los cuidados son colectivos? (Diario de campo, 5 de mayo 2020).

La feminista comunitaria Lorena Cabnal (2010a) señala que, debemos acostumbrarnos “a mirarnos hacia dentro de la piel, y hacia adentro de nuestra convivencia en la comunidad [...] de manera crítica, radical, rebelde, y transgresora” (2010, 12), sin hipocresías, sin miedos y sin esencialismos culturales. Al no hacerlo, corremos el riesgo de asimilar o de legitimar la “normalización de la violencia que contravienen la reproducción de algunos de sus miembros (amenazando, entonces, la de todos)” (Vega, Martínez – Buján y Paredes 2018, 41).

En este contexto, reconocernos como sujetas epistémicas, con saberes, con memoria ancestral para cuidarnos y cuidar, es una responsabilidad histórica y política. Amerita que, volteemos

---

<sup>31</sup> Tía Poli, es el acceso telefónico directo para llamar a la Unidad de Policía Comunitaria ubicada dentro de la parroquia.

hacia nuestras ancestras, abuelas, madres para darnos cuenta de que sus luchas por la reproducción generalmente han sido luchas en contra la violencia machista, patriarcal y capitalista (Ninari Chimba, Conversatorio por FB Kaypi Chaypi: ETNIA/ Feminismos en Abya Yala: Afro, Montubio, Indígena 18 septiembre 2020). Violencias que se refuncionalizaron con el machismo y patriarcado ancestral (Cabnal 2010).

(...) regresar a ver a nuestras ancestros, nosotras que somos sus nietas racializadas, guardamos historia en nuestro color de piel, en nuestros rasgos, en nuestros apellidos, duele, duele porque es regresar a ver la discriminación, la violencia, la resistencia en tu propio cuerpo (Ninari Chimba, Conversatorio ETNIA/ Feminismos en Abya Yala: Afro, Montubio, Indígena 18 septiembre 2020. Transmitido por FB Kaypi Chaypi).

Ante la violencia contra las mujeres, me cabe la misma pregunta que Ninari se plantea al mirar a sus ancestras ¿Cómo hago para ser coherente con esto? Esto cruza mi corporalidad, y me lleva a pensar de donde he transitado, ¿porque hoy tengo ese profundo sentido de vida, de reivindicación, de sentirme floreciente en medio de las complejidades políticas en que todavía nos encontramos las mujeres? (Lorena Cabnal en Conversatorio: Territorio y cuerpo de las mujeres: Diálogos decoloniales, realizado por Oxfam en Guatemala, el 11 de octubre del 2020b por fLive).

(...) mi abuelita ha sufrido el maltrato de mi abuelo, igual que mi mamacita, cuando se emborrachaban ellos era terribles, teníamos que salir corriendo a escondernos porque venían a golpearnos con todo, nosotros con mi mamacita del miedo salíamos a media noche a buscar donde dormir, a veces dormíamos en el establo, escondidas. Mi abuelito ha sido peor, a más de maltratador no disque ha querido dejarles las herencias de tierra a sus hijos, sino fuera por un señor notario que le exigió que ponga las herencias a favor de sus hijos, ahora no hubiéramos tenido ni de dónde coger un maíz” (Mujer de la tercera edad de Santán Grande, en entrevista con la autora, julio 2020).

Cabnal (2020b) responde a esto diciéndonos que, debemos regresar a ver para sanar, y para nosotras sanar es un asunto personal político y consciente que puede comunalizarse. Es necesario, movernos de ahí, hacia un lugar de dignificación de nuestra existencia a partir de traer las memorias de las abuelas y de los ancestros (Cabnal 2020b).

Así, los cuidados como tema central de los feminismos no solo analizan que hay unas brechas que acarrearán violencia, como el uso del tiempo por parte de las mujeres, o que los cuidados son un trabajo altamente feminizados y racializados y por lo tanto precarizados, sino que visualiza y politiza la dimensión afectiva, reparadora y regeneradora de vida. Nos devuelve la noción de la materialidad de los cuerpos, con experiencias diversas y con necesidades de cuidados esenciales en alguna etapa de nuestras vidas, finitas, relacionales, vulnerables (Vega y Gutiérrez 2014).

De ahí que, la obligación que tenemos las feministas decoloniales y latinoamericanas es la de politizar los saberes, sabidurías, las prácticas ancestrales y los afectos desplegados en los cuidados como estrategia de autoprotección, sanación de la violencia y de lucha para sostener la vida en tiempos del COVID 19.

### **5. Relocalizar los cuidados en la pandemia: acuerpándonos**

Uno de los aportes más relevantes para reflexionar este apartado es el que plantea la feminista Silvia Federici (2020b). Ella señala la necesidad de que parte de las luchas de las mujeres en la pandemia sea el de imponer al estado la relocalización de los lugares donde puedan cuidar y curar en colectivo (Traficantes de sueños 2020b).

A partir de lo señalado por Federici (2020b) cuidar en colectivo, es para nosotras desplegar todas nuestras sabidurías y prácticas en la re-producción de una vida en común, especialmente en estos tiempos de emergencia sanitaria. Así, la relocalización de los cuidados dialoga con la noción de *acuerpamiento*.

Por lo dicho, el *acuerpamiento* es una visión pertinente para reflexionar sobre la necesidad de fortalecer nuestro tejido social familiar y las redes de relaciones comunitarias para auto proveernos de cuidados en salud, educación, alimentación, agricultura en tiempos del Covid 19 (Nina Chimba 2020). Acuerparnos en tiempos de Covid 19 para quienes llevamos la memoria de resistencia latente en nuestras vidas, para quienes la pandemia nos ha marcado un antes y un después es:

(...) poner en sintonía nuestro cuerpo cansado y enfermo junto a otros cuerpos que también están atravesados por las mismas violencias que van más allá de esta pandemia. Romper las fronteras y distancias territoriales para crear una comunidad de apoyo, de acompañamiento

para no sentir el aislamiento, el miedo y la ansiedad es el sentido de sentirse parte de un mismo cuerpo; eso es acuerparse” (De la Luz, 2020).

(...) para las mujeres del campo, nuestra aspiración es estar bien, vivir seguros, con buena salud junto a nuestras familias. Queremos ver crecer a nuestros hijos, estar cerca a nuestros padres, hermanos, vecinos, sembrando en nuestra propia tierra, produciendo nuestros propios alimentos, criando a nuestros animales. Ahí, una tiene seguro lo que va a comer mañana, y hasta decide qué cosa no quiere comer. En mi hogar, yo soy la encargada de controlar nuestra comida, yo sé que necesitan mis hijos pequeños, si ellos se enferman como decir: una gripe, un espanto, una fiebre, yo mismo les curo, porque tengo mis plantas medicinales, de todas las variedades, y eso me enseñó mi finada abuelita, a tener de todo, ella me decía no serán vagas hijitas, la tierra es bondadosa para el que trabaja y le cuida” (Madre de familia de Santán Grande, en entrevista con la autora, mayo 2020).

En Santán Grande, nos acuerpamos para sobrevivir al Covid 19. El cuidado de los enfermos e incluso de los contagiados por Covid 19. Enfermedad que fue asumido en nuestra propia comunidad, con nuestros propios recursos, saberes y afectos. Solo así, tenemos la seguridad de que habiendo enfermado vamos a sanar, y que estando en manos seguras vamos a sobrevivir. Esa seguridad la necesitamos todos en estos tiempos, antes no nos hubiéramos imaginado una dependencia de esta magnitud para sostener nuestras vidas o la necesidad de sostener a otros.

Mi nuera me curó todo el tiempo que estuve enferma, creo que me enfermé con ese virus. Ella me llevó a su casa y me cuidó, todo lo que yo tomaba, también tomaba ella y ambas nos encerramos, como eso ha sido contagioso ella ya no pudo salir. Así pasamos casi un mes encerradas en su casa. Yo le daba las recetas de los remedios caseros y ella preparaba. Por las noches, hacíamos evaporizaciones, al inicio me agarraba una tos fuerte, me hacía agitar y respiraba muy rápido, no me dejaba entrar el aire a los pulmones, ahí mi nuera me hacía tomar cada tres horas las aguas con jengibre, taraxaco, miel y pasaba frotándome mentol y emplastos de matico en la espalda, puesta papel periódico en toda la espalda así dormía” (Mujer de la tercera edad de Santán Grande, en entrevista con la autora, septiembre 2020).

En palabras de Ninari Chimba (2020b), en esta pandemia, nos *acuerpamos* con los saberes medicinales y gastronómicos. Las abuelas saben que plantas se deben preparar y tomar, las *mamas* saben dónde están esas plantas; otras, tienen los saberes sobre aquellos alimentos nutraséuticos que deben estar presentes en la dieta del enfermo (Ninari Chimba Conversatorio realizado por el Colectivo Re-existencia Cimarruna, 16 septiembre 2020 por fLive).

Nos *acuerpamos* compartiendo recetas para combatir el virus “para sobreponerse del Covid tienen que tomar en ayunas batidos de frutas con huevo de ganso porque el cuerpo queda débil...” (Mujer de la tercera edad, Santán Grande, agosto 2020). Mientras tanto, nuestras *mamas curanderas* se encargan de detectar las enfermedades, de escuchar al cuerpo, sus dolencias y malestares (Diario de campo, 13 de agosto 2020).

Una práctica ancestral muy común para el diagnóstico de las enfermedades empleada por nuestras *mamas y taitas*<sup>32</sup> en nuestros Andes, es a través del frotamiento con el cuy vivo por todo el cuerpo. Un método efectivo en tiempos de la pandemia cuando no se tiene acceso a la salud pública, “cuando la persona tiene el virus aparece en el cuy la sangre coagulada en diferentes partes del cuerpo, pero más aparece en la espalda, en los pulmones y en el corazón” (Mujer de la tercera edad, comunidad Trompucho, agosto 2020).

Esta cadena de cuidadoras, mentoras, aconsejadoras se mantuvieron presentes y alertas con sus saberes para acuerpar a la comunidad ante la llegada del Covid 19. Su equilibrio e interconexión con la naturaleza, las plantas, el agua, la tierra tiene como propósito: curar y sanar, (re) producir los cuerpos, y salvar vidas en la pandemia. Este es nuestro principio ético y político del *acuerpamiento* -de la relocalización de los cuidados- (Diario de campo, 15 de agosto 2020).

Sin embargo, la relocalización de los cuidados, específicamente en salud, tal como se viene dando en el sector rural, no es considerada por parte del gobierno como una estrategia de salud comunitaria. Las mujeres especialmente nuestras *mamas* han asumido y afrontado con sus saberes y prácticas -a riesgo de contagiarse- una enfermedad desconocida y letal como el Covid 19. Todo esto ante el descuido y desatención del sector rural por parte de las autoridades competentes en tiempos de pandemia.

(...) nos contagiamos del virus, o algo parecido nos cogió en mi casa, a mí me tumbó con fuertes dolores de espalda, de cabeza, fiebre, no distinguía los olores, cogí unas hojas de ruda para respirar y hacer la prueba, y no me sabía ningún olor, las noches no podía respirar, me faltaba el aire, me dolía el corazón, parecía de que esa noche no pasaba y me iba a morir, a mi esposo le dio una gripe ligera, a mi hijo pequeño le cogió a modo de un fuerte trancazo y a mi otro hijo solo le dio un poco de fiebre y gripe. Mi tía que es curandera nos dio de tomar agua

---

<sup>32</sup> Abuelas y abuelos

de *taraxaco*, me puso hojas de una planta que se llama *pacto* en la espalda por tres días, evaporizaciones de *eucalipto* toda la semana y me mandó a tomar por ocho días agua de verbena y milín en ayunas, nos dijo que nos encerremos por dos semanas y pasemos tomando harto jugo de naranja, frutas ácidas, comiendo todo tipo de verduras y así nos salvamos. Luego de esto les mandé a dejar estas mismas aguas a mis hermanas y a mi mamá para prevenir el contagio o para que se curen, ya que esta cosa ha sabido dar diferentes síntomas en las personas” (Madre de familia en Santán Grande, en entrevista con la autora, 1 de junio 2020).

En los testimonios, el cuidado de la salud dependió de los saberes ancestrales de las mujeres conocedoras de las plantas, así como de la disponibilidad de plantas nutritivas y curativas en los huertos y el bosque. La dieta de las familias consistió en los productos provenientes del huerto y del acceso al agua segura. La salud se vive en colectivo con la tierra, el agua, las plantas, las memorias (Diario de campo, 2 de junio 2020).

En este tejer epistémico, la sostenibilidad de la vida está en los cuidados, en los arreglos para cuidar, encariñar y *acuerparnos* en colectivo. La red de cuidadoras, abuelas, *mamas*, mentoras, aconsejadoras, comadres “son colectividades presenciales” (Vega, Martínez – Buján y Paredes, 2018, 24) y dentro de la comunidad son “una prolongación de la familia extensa” (2018, 24).

## **6. El territorio – cuerpo: visión que sostiene la vida en la pandemia**

Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

Nuestra corporalidad existe en relación e interdependencia con el territorio, ese es nuestro lugar de enunciación. En mi caso, soy una mujer indígena urbana, actualmente estoy investigando las articulaciones entre territorio – cuerpo – agua en tiempos de COVID 19 en mi comunidad paterna.

Bajo la visión del cuerpo como nuestro primer territorio, nuestro principio ético como mujeres del sur debe ser el auto reconocimiento y entendimiento de nuestra memoria corporal. Esto significa tener claro desde nuestras propias experiencias de dónde venimos, quienes somos,

como está vinculada nuestra existencia con nuestro territorio (Ninari Chimba, Conversatorio realizado por el Colectivo Re-existencia Cimarruna, 16 septiembre 2020b por fLive).

La propuesta epistémica de la feminista comunitaria Lorena Cabnal (2020b) aglutina estos sentires y pensares así:

(...) no anteponeamos primero el cuerpo y luego el territorio, sino, caemos en una individualidad naturalizada occidentalmente en la manera de interpretar las relaciones políticas y muchas veces eso nos pasa a las feministas, que olvidamos nuestra perspectiva histórica - política y las temporalidades que nos han cruzado los cuerpos” (Lorena Cabnal en Conversatorio: Territorio y cuerpo de las mujeres: Diálogos decoloniales, realizado por Oxfam en Guatemala, el 11 de octubre del 2020b por fLive).

Al tenor de estas aclaraciones, la forma de vivir el territorio – cuerpo en la pandemia fue instalando el huerto en mi casa con la cooperación de mis vecinas y vecinos, recordando las prácticas de mi finada abuela sobre fertilización del suelo, producción de plantas medicinales, las infusiones y los emplastos para cada tipo de enfermedad, dolencia o necesidad. Por ejemplo, recordé que, para desinfectar el suelo, ella utilizaba la ceniza del fogón, la aspergeaba en la tierra, esperaba un par de días y luego de eso sembraba las semillas pequeñas de cilantro.

La pandemia me hizo volver a mi casa, tomar las semillitas, cultivarlas, pronto fueron los alimentos que obtuve del huerto por algunos meses. Muchos recuerdos vividos en mi infancia junto a mi abuela me hicieron sentirme parte indivisible de la tierra y de mi comunidad, especialmente cuando volví a percibir los olores de la tierra, los aromas de las plantas medicinales, el sabor de las infusiones medicinales (Diario de campo, 12 de mayo 2020).

La memoria corporal y ancestral estuvo vigente en mí territorio – cuerpo. La misma que se despertó al momento de sembrar las plantas, cuidarlas y cosecharlas. Los saberes sobre las propiedades medicinales regresaron a mi mente, una relación afectiva emergió de este contacto con la huerta, la tierra el agua de la lluvia. Recordé que antes de sembrar y arrancar un fruto de la tierra hay que agradecer, pedir permiso y persignarse mirando al cerro<sup>33</sup>, así, la tierra te regala con generosidad los alimentos y la salud.

---

<sup>33</sup> EL cerro que tenemos en mi comunidad es el Putzalahua, cuya altura oscila entre los 3.523 msnm, es el mirador de la Ciudad, y se encuentra en la parte oriental de Latacunga (GAD Parroquial Belisario Quevedo, 2018).

Los olores del paico, la manzanilla, el orégano, el cilantro al ingresar a mi huerto revivieron emociones y recuerdos que atravesaron mi corporalidad y mis emociones. El tejido de vida que nace en el huerto me devolvió a ese ambiente protector y de cuidado que nos propiciaba mi abuelita y mis padres cuando niñas (Diario de campo, 12 de mayo 2020).

Alejandrina se llamaba mi abuelita, ella nos daba hojas de paico para que las estrujemos e inhalemos, o una tasa de leche hervida con paico para *mejorar la memoria* en época de exámenes escolares. En casos de caídas o heridas, solía lavarnos con infusión de llantén y colocarnos emplastos de hojas de matico para cicatrizar y desinflamar las heridas. Como era de esperarse de niñas, jugábamos todo el tiempo en el patio, a veces en la lluvia, al caer la tarde entrábamos estornudando a buscar algo caliente, el remedio era las infusiones de borraja con panela para evitar un catarro (Diario de campo, 01 de mayo 2020).

Nuestra forma de aprender a vivir la relación territorio – cuerpo es a través de la oralidad. Relación que nos atraviesa el cuerpo al igual que nuestras historias. Así, aprendemos a conservar o *encariñar* las semillas, criar a nuestros animales, conservar la lengua materna, los saberes sobre medicina natural, la gastronomía, y a cuidar de los demás.

Vivir esta relación de territorio – cuerpo en lo cotidiano -lugar donde resistimos y luchamos por sostener la vida-, es vivir una relación de inter y ecodependencia con la naturaleza, inseparable con la tierra, el agua, los cuerpos humanos y no humanos. Donde, el huerto es la extensión de mi territorio – cuerpo – tierra.

En nuestra memoria sanadora ancestral, está la información para cuidar, alimentar, sanar, acuerpar y luchar por la vida -esto no es esencialismo-. Éste es su “ADN cósmico” (Cabnal 2020b).

(...) estoy haciendo más seguido el dulce de chaguarmishqui,<sup>34</sup> nos damos cuenta que gracias a nuestras propias comidas no pasamos hambre en este tiempo del coronavirus, estamos sin trabajo, no hemos traído compras<sup>35</sup> de la ciudad, usted sabe que en el campo la tierra siempre nos da de comer. Además, el chaguarmishqui es una comida muy medicinal, es un remedio

---

<sup>34</sup> Chaguarmishqui: bebida dulce, es una receta ancestral que se elabora en los Andes a partir del dulce de penco. Líquido que se recoge al abrir un hoyo en el centro de la cepa madura del penco, éste se extrae una vez en el día, y se hierva con cebada y panela.

<sup>35</sup> Compras, es la canasta familiar en nuestro vocabulario.

que se les da a los enfermos o a los débiles para que se recuperen pronto, a más de eso cura la artritis y el dolor de huesos [...] el chaguarmishqui es un dulce que sale del penco y que hacemos hervir con la cebada en grano, así no enseñó nuestra finadita abuela y ahora nosotros tenemos que enseñar a nuestros hijos” (Madre de familia de Santán Grande, en entrevista con la autora, 02 de mayo del 2020).

Bajo estas visiones en Santán Grande, la pandemia replanteó la relación de territorio – cuerpo en la cotidianidad, por otra más enfocadas en la colectivización de los cuidados, más solidarias, como nunca antes imaginadas por crisis que hayamos vivido. La necesidad de una política de los comunes, pensada desde el lugar de lo cotidiano y lo comunitario emergió así:

(...) ya no ando dejando choclitos, sambitos a mis vecinas, ahora es más necesario cuidar que no nos contagiemos, por eso me puse hacer desinfectante natural para cuidar a mis yernos y a unos vecinos que todo el siempre salen a trabajar en el taxi en esta pandemia, Diosito quisiera que no me les pase nada [...] pongo a hervir en la olla más grande el valor de una libra ha de ser, de hojas y tallos de ruda, manzanilla, romero, eucalipto solo ramitas tiernas, diente de león, ahí le dejo enfriar para ponerle un litro de trago fuerte, de ahí, esa mezcla le pongo en la bomba de fumigar, con eso voy, y les fumigo a los carros por dentro y por fuera, también fumigo al chofer, el patio donde llegan porque ahí juegan mis nietos, y las entradas de las casas” (Abuela de Santán Grande, en entrevista con la autora, 26 de abril 2020).

La visión del territorio – cuerpo en la pandemia, es una noción epistémica de las mujeres rurales. En esta crisis, hemos reivindicado con profundo respeto estas sabidurías, aun cuando sobre nuestras memorias y nuestros cuerpos estén latentes otras visiones cristianas, occidentales, coloniales, de opresión construidas histórica y estructuralmente sobre nuestros cuerpos. En esta crisis planetaria, la visión territorio – cuerpo está siendo emancipada es pos de una vida en común, floreciente, a pesar de las complejidades y violencias que vivieron nuestros ancestros, y que ahora, constatamos que la sanación también es milenaria (Cabnal 2020b).

## **7. Redes de solidaridad en la pandemia**

Las mujeres de Santán Grande desde antes de la crisis sanitaria se encontraban en situación de precarización laboral: empleos por horas, subempleo, situación de cuentapropismo, ventas informales, ventas ambulantes de comida y como empleadas domésticas en la ciudad. Ellas fueron las primeras en sentir los estragos de la crisis sanitaria y económica a nivel global con

consecuencias nefastas a nivel local, tales como: los despidos de trabajadores, el cierre de los mercados y plazas populares, el cese del transporte público, el cierre de fábricas y negocios en donde se ocupaban mayormente la fuerza productiva rural y de la periferia ya sea como asalariados o como cuentapropistas (Diario de campo Santán Grande, 25 de mayo 2020).

Los ingresos que obtienen las mujeres en el mercado laboral se complementan con las actividades reproductivas y la agricultura de autoconsumo<sup>36</sup>. Estas dinámicas son de sobrevivencia y les permite redondear sus ingresos familiares. En palabras de una vecina, su vida antes de la pandemia fue así: “las tardes salía de mi trabajo y corre a cocinar y arreglar la casa, a desyerbar el huerto, a dar de comer a mis animales, mientras mis hijos ya alistaban la merienda” (Madre jefa de hogar en Santán Grande, 30 de marzo 2020).

### **7.1 ¿Cómo estaban las mujeres antes de la pandemia?**

La situación de vulnerabilidad de las mujeres rurales desde antes de la pandemia las obliga a participar en el trabajo asalariado enajenador. En este tipo de trabajos se legitiman las relaciones de poder que perpetúan el ciclo de la desigualdad, expresadas en condiciones de precariedad, flexibilización laboral, aumento de la carga horaria y división sexual del trabajo (Fernández Kelly 1989). La relación inherente entre llevar la carga como productoras de la fuerza de trabajo para el capitalismo global y local, aun en tiempos de pandemia, es otro de los rasgos visibles de la crisis planetaria con perspectiva de género (1989).

(...) que vamos hacer, son 30 litros diarios de leche que entregaba, a donde me voy a vender si aquí la mayoría producimos diariamente esa cantidad, con eso platita más lo que ganaba trabajando medio tiempo como empleada doméstica en la ciudad podía mantener a mis hijos que estudian [...], nadie dice nada, nadie se acordó de nosotros los pequeños agricultores, estamos cayendo en la desesperación” (Madre jefa de hogar en Santán Grande, en entrevista con la autora, 29 de marzo 2020).

(...) yo vendía los sábados lechugas y atados de yerbas medicinales en la plaza de San Felipe, ahora ya nos quedamos sin nada, sin tener a donde ir a vender ni a entregar nuestros productos, a las dos de la tarde empieza el toque de queda y que hacemos andando por afuera con nuestros productos si nadie quiere comprar por el miedo del virus...” (Mujer de la tercera edad en Santán Grande, en entrevista con la autora, 1 de mayo 2020).

---

<sup>36</sup> Agricultura de autoconsumo, vista como actividad reproductiva subordinada por el sistema capitalista, el mismo que ha desvalorizado históricamente el trabajo de las mujeres cuando en realidad es una actividad productiva, porque produce seres humanos (Traficantes de sueños 2020).

## **7.2 La solidaridad es un acto político: “de esta saldremos juntas”**

La respuesta comunitaria frente a la imperiosa necesidad de comunitarizar la economía feminista -para las mujeres de mi sector no existen estos términos-, aquella actividad productiva y reproductiva que sostienen las mujeres en el marco de la economía campesina o de consumo, en donde cuidar y cuidarse es ir resolviendo en la marcha las necesidades inmediatas para sobrevivir el Covid 19 (Observatorio Social del Coronavirus 2020), fue la realización de las ferias comunitarias y el intercambio de alimentos y productos agrícolas entre comuneros.

El anhelo de salir bien y juntos en comunidad aumentaron los sentimientos de solidaridad. Esto fue clave para agilizar una adecuada y pronta organización y respuesta comunitaria al inicio de la pandemia. El contacto social, los vínculos familiares, las tramas solidarias forjadas dentro de la familia y la comunidad, al margen del confinamiento, fueron factores que nos acuerparon e hicieron sentirnos seguras y a salvo en tiempos inciertos y complejos (Leiva, y otros 2020).

El intercambio de productos, semillas, animales, el *prestamanos* fueron prácticas que se resignificaron en la pandemia. El valor de uso fue primó sobre el valor de cambio, es decir, si alguien recibe una porción de semillas, por lo valioso que es para una campesina esto, en reciprocidad le compartirá algo que tenga a su alcance, como por ejemplo: un medio saco de papas. Así se entiende en nuestra comunidad el valor de uso.

El valor de cambio -presente en la relación de mercado- tiene otra respuesta, el que recibe le paga en billetes el valor correspondiente. Esta práctica no corresponde a la reciprocidad andina. En la comunidad, la reciprocidad se basa en los lazos de solidaridad y sentido de correspondencia que sentimos hacia los otros (Diario de campo 2020).

Las ferias comunitarias realizadas por la comunidad son otra forma de colectivizar los cuidados. El sentido de las ferias dentro de la comunidad, por un lado, es el de evitar que la gente en particular las mujeres salgan a la ciudad, donde hay conglomeraciones y se expongan al riesgo de contagiarse. Por otro, es darle un giro a su relación con el mercado, a donde llevaban aproximadamente el 80% de su producción agrícola, generalmente productos agrícolas de primera necesidad como hortalizas, verduras, granos cereales, animales menores,

y plantas medicinales, y una mínima parte era destinada para el autoconsumo (Observatorio Social del Coronavirus 2020).

Ahora esto es al revés, el 80% es para el consumo dentro de la comunidad, donde las ferias se han convertido en el espacio de intercambio en condiciones justas, a precios justos, sin cadenas de intermediación. Los beneficiados son tanto los pequeños/as productores/as como el consumidor final.

En la economía tradicional, los productos de los y las pequeñas agricultoras son externalidades negativas, es decir, como cuando un agricultor lleva a vender en las tiendas grandes o supermercados sus mejores tomates, la empresa no asume todos los costos de producción simplemente recibe el producto en su planta acopiadora al precio más bajo del mercado para poder generar su margen de ganancia en la reventa (Observación Participante 2020).

En las ferias comunitarias, los productos son externalidades positivas, porque es la comunidad la que recibe todos los beneficios: alimentos sanos, apropiados culturalmente, nutraceúticos, a precios y peso justos, entregados en la localidad, generando así un ahorro a la comunidad. En la situación anterior, estos beneficios se llevaban las empresas (Observación Participante 2020; Observatorio Social del Coronavirus 2020).

La lógica de las ferias comunitarias en mi comunidad está pensada en: fortalecer la red solidaria y de economía popular, y evitar el riesgo de contagio por COVID 19 de nuestra gente, en especial de nuestras *mamas*. Siendo, esta nuestra forma insurgente de cuidar de los cuerpos humanos y no humanos en tiempos de pandemia capitalista.

(...) yo llevaba al mercado todo lo que podía, lechugas, nabos, coles, pensando en vender un poquito más, y cuando ya eran las 12 del día, venía rematando lo que no se vendía, ahí se aprovechaban los revendones me pagaban hasta \$0,10 centavos por cada lechuga eso no pagaba ni siquiera mi trabajo, con tal que no regresar cargado mis productos entregaba a ese precio aunque perdiendo [...], ahora en las ferias de aquí, vendo a precios convenientes de lado y lado, lo que sobra comparto con otras vendedoras, ellas me dan en cambio sus cositas, y por ahí los nabos que me sobran traigo para mis cuyes y así todos salimos ganando (Madre de familia Jefa de Hogar en Santán Grande, en entrevista con la autora, 25 de mayo 2020).

Estas prácticas, nos promete en lo tangible que es posible una vida digna pensada desde la economía feminista y campesina (Observatorio Social del Coronavirus 2020).



Figura 1. 3 Venta de productos producidos en la huerta

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo, feria comunitaria en Santán Grande, 23 de mayo 2020

Los productos agrícolas ofertados en las ferias comunitarias son frescos, con apenas horas de haber sido cosechados, y al ser productos provenientes de las huertas, son limpios, sin químicos y seguros. Las mujeres de la comunidad hacen de la economía feminista el vehículo para poner en el centro de las actividades productivas y la reproducción de la vida. Situación que se intensificó en la emergencia sanitaria (Diario de campo, Santán Grande 23 de mayo 2020).



Figura 1. 4 Venta de animales menores

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo, feria comunitaria en Santán Grande, 23 de mayo 2020

Las redes solidarias que emergieron en la comunidad fueron a base de la fuerza de las mujeres. Las compradoras y vendedoras de la feria comunitaria entremezclan en sus transacciones: emociones, afectos, apegos, y un sentido de pertenencia que no es posible en el mercado tradicional. El territorio - cuerpo en las ferias es la espacialidad de los cuidados, es pensar en el otro desde la soberanía alimentaria llevada a las ferias (Diario de campo, Santán Grande 23 de mayo 2020).

### **8. Los hombres presentes en las redes de solidaridad y su rol de “ayuda”**

Los hombres están presentes, pero no participan en las ferias como compradores o vendedores, no se registró en la observación participante a los hombres haciendo compras del mercado, algunos iban con sus esposas *ayudándolas* a cargar y a transportar los productos, o con la lista de lo que debían adquirir (Diario de campo, Santán Grande 23 de mayo 2020).

(...) mi marido si me ayuda, ahora el primero me pregunta en que te ayudo, antes de la pandemia, él se iba al trabajo, quede como quede la casa, yo al frente de todo, con los hijos, escuela, casa, siembras, animales, estos días por ejemplo me dio arreglando la cajonera de los cuyes [...] a veces no sé si es bueno o malo que me ayude, porque es más trabajo estar pensando y ahora que tarea le doy, y bueno es que yo sé sobre los quehaceres de la casa [...] en cambio él es el que manda en la construcción, él es el maestro mayor... (Madre de familia en Santán Grande, en entrevista con la autora, 18 de mayo 2020).

La pandemia no logró integrarlos al cuidado y reproducción de la vida, su rol fue de “*ayuda en casa*” (Diario de campo, Santán Grande 23 de mayo 2020). Las mujeres rurales entramos a la pandemia con unas brechas de género en cuanto a la carga horaria frente a los hombres, con 83 horas de trabajo semanal frente a 60 de los hombres (Morán 2020). Carga horaria que notoriamente se incrementó en la pandemia.

Los hombres han asumido los cuidados en calidad de *ayuda* y no como responsabilidades directas en la trama de la colectivización de los cuidados. La carga mental de las mujeres también se ha incrementado porque ahora deben administrar, además, el tiempo del hombre dentro del hogar en tiempos de confinamiento. Los hombres han asumido este tiempo como una medida pasajera, luego de la cual retornarán al rol de proveedores (Diario de campo, Santán Grande 25 de mayo 2020).

Los feminismos comunitarios también cuestionamos la unidad *hogar nuclear* como el espacio de las relaciones de poder y distribución injusta de la división sexual del trabajo como una réplica de la violencia estructural del sistema de acumulación, reflejado en las políticas públicas favorables al reconocimiento y protección del sector productivo por encima de la reproducción social y de quienes la sostienen (Vega, Martínez – Buján y Paredes 2018, 38).

Es necesario que, tengamos una mirada crítica de las tramas que se entretujan en la *comunidad* y las relaciones de cuidados para pasar al ejercicio de la solidaridad verdaderamente liberadora que hoy reclaman los cuidados colectivos, desnaturalizando y cuestionando los códigos culturales que generan violencia de género para enfrentar así, la nueva normalidad y nuevas crisis en tiempos del capitalismo moderno (Vega, Martínez – Buján y Paredes 2019, 39). Caso contrario, la lucha por la reproducción de la vida sigue y seguirá siendo la lucha de las mujeres.

## **9. La espiritualidad en la colectivización de los cuidados**

En Santán Grande, la dimensión espiritual fue el lado político más sensible de la lucha cotidiana por la reproducción de la vida en la pandemia. El *acuerpamiento* en la espiritualidad fue una fuente significativa de alivio y contención para las familias en la comunidad y en general en todos los estratos de la sociedad, así como, una forma de dar sentido a la realidad inédita que estamos viviendo (Leiva, y otros 2020).

En esta pandemia, vivimos el recordatorio de la Santísima Cruz como todos los años el día 14 de septiembre según el calendario católico. Este recordatorio se lo hizo con velas, oraciones, novenas, no precisamente misas por motivos de la pandemia. En estos rituales se encomiendan las siembras, mismas que empiezan a finales de septiembre con las primeras lluvias, así como también se hace peticiones por el bienestar de la comunidad (Diario de campo, Santán Grande, 14 de septiembre 2020).

Las oraciones y procesiones suelen llevarse a cabo todos los meses a partir de septiembre hasta llegar al mes del carnaval o *Paucar Raymi*.<sup>37</sup> Festividad ancestral en honor al patrono de

---

<sup>37</sup> *Pawkar Raymi* es una celebración andina en honor a la Pachamama (el cosmos, todo lo que nos rodea), los preparativos inician en el mes de enero y la festividad se realiza en la fecha de los carnavales o fiesta del Pawkar Raymi, en donde se agradece por las primeras cosechas del año.

la comunidad, la Santísima Cruz, que coincide con las primeras cosechas; este año fue la excepción (Diario de campo, Santán Grande, 14 de septiembre 2020).

Sin embargo y de forma ingeniosa, los jóvenes catequistas de la comunidad adaptaron estos ritos a la virtualidad, mediante transmisiones por las redes sociales para llegar con el mensaje aliviador y de consuelo a los hogares. Hombres, mujeres, niños, abuelas se conectaron desde distintos lugares de la comunidad y del mundo - varios comuneros han emigrado a otros países-. El objetivo fue acuerparnos espiritualmente y en esta ocasión se logró a través de la virtualidad (Diario de campo, Santán Grande, 14 de septiembre 2020).

En el caso de los migrantes, vivieron su relación territorio – cuerpo con más arraigo y devoción, que les alcanzó para sanar, curar, “ternurar” a la distancia (Videla 2019). Sentir el abrazo de sus ancestras –y vivir en comunidad enlazados virtualmente en las diferentes latitudes de la tierra- les ayudó contener la crisis global. “La espiritualidad une, hermana, nos hace completos. No visualizamos la vida como sufrimiento, sino como fiesta sagrada por la que agradecemos con nuestras ceremonias” (Videla 2019, 22).

La espiritualidad, la reciprocidad, la solidaridad durante la pandemia se expresaron a través de encuentros entre familias cercanas. En estos espacios realizaban dos acciones: primero, preparaban la olla común, una práctica muy generalizada en este tiempo, para la cual se juntaban desde las seis de la tarde, llevando alimentos para preparar y comer juntos en la merienda o en la cena. Segundo, propiciaban espacios de oración, peticiones, cánticos. Así, sanaban el alma en colectivo (Diario de campo, Santán Grande, 14 de abril 2020).

Cuando hacemos esto lloramos, nos abrazamos, pedimos por nuestros hijos que están lejos, es duro porque uno como madre sufre, y a veces en silencio, para no hacer preocupar al resto, haciendo esto nos consolamos, yo salgo aliviada, igual, si alguien está medio enfermo, rápido hacemos entre todas algún remedio, especialmente con las plantas que están a la mano, le hacemos tomar al enfermo y todos tomamos después lo mismo” (Mujer de la tercera edad en Santán Grande, entrevista con la autora, 31 de abril, 2020).

Desde la visión holística, el territorio – cuerpo está estrechamente relacionado con nuestro patrono La Santísima Cruz. Nuestro sentido de pertenencia a este lugar está dado por esta conexión espiritual con el símbolo: la Cruz. Misma que rige nuestra cotidianidad y según

nuestros mayores, es través de los sueños. Todos coinciden que se presenta en los sueños en forma de un niño (Diario de campo, Santán Grande 31 de abril 2020). El territorio – cuerpo de nuestros mayores tiene este vínculo ontológico:

La Santísima Cruz nos hace soñar para darnos guía. Yo hace unos veinte años, andaba sin plata, enferma mi marido sin trabajo y se me presentó en el sueño, vino como un niño *alajito*<sup>38</sup> a decirme que voy a salir de los problemas y que debo aceptar el encargo de Prioste para la fiesta. Me desperté más preocupada, porque encima iba a pasar la fiesta sin plata, confiando en la Santísima Cruz, empecé ese mismo día a organizar la fiesta, y en la salida de mi patio encontré un fajo de billetes en ese tiempo eran sures, que alegría con eso pagué la comparsa y la comida de la gente en la fiesta, del contento enseguida organizamos las siguientes fiestas para los siguientes años, ahí encargamos a nuevos priostes [...] casi a todos los que ya somos viejos nos ha hecho soñar, por eso nosotros le tenemos mucho respeto, cualquier cosa nos encomendamos a nuestra Santísima Cruz (Mujer de la tercera edad en Santán Grande, en entrevista con la autora, 22 de junio 2020).

En Santán Grande, la espiritualidad en la colectivización de los cuidados, es la forma más concreta de abordar y cuidar la dimensión de lo emocional y afectivo. Ésta es una estrategia de lo más revolucionaria y a la vez sutil de los cuidados en salud, porque nos ayudó a tener una comprensión del momento complejo en el que estábamos viviendo, y a generar paralelamente momentos sutiles de sanación -en todos nuestros niveles de conciencia-. Nuestra agencia desde la visión del territorio – cuerpo ante la crisis de los cuidados en la pandemia, fue la espiritualidad (Fernando, Guerrero Castañeda y Hernandez-Cervantes 2020).

## 10. Conclusiones

Los cuidados son una dimensión política que intersecta con otras dimensiones como la espiritualidad, la solidaridad, el tejido organizativo, sin las cuales las mujeres rurales no podríamos asegurar el sostenimiento de la vida en tiempos de pandemia. Tiempos en donde nos acuerpamos para protegernos, ayudarnos, sanarnos, consolarnos como la postura política que solemos tener a la mano las mujeres rurales para, sin salirnos de la norma, contestarle al patriarcado y al capitalismo. La resistencia cotidiana reproduciendo cuerpos -humanos y no humanos sanos en la crisis- es nuestra agencialidad para sostener la vida.

---

<sup>38</sup> Alajito/a en Ecuador significa guapo/a, bonito/a.

Investigaciones relacionadas a explorar y reflexionar sobre la visión del territorio – cuerpo – agua tienen sentido si el trabajo de campo se la hace cohabitando y compartiendo experiencias cotidianas con las co-productoras de conocimiento. Este es el primer paso para decolonizar el género, y empieza por descolonizarnos nosotras mismas como investigadoras. Por lo dicho, este ejercicio implicó cambiar la mirada sobre las sujetas epistémicas rurales y sobre mi “rol de privilegio” como investigadora, para dejar atrás las ideas hegemónicas sobre mi historia de vida, mis logros, mis aspiraciones como mujer indígena – urbana y en su lugar hacer una intervención crítica no solo sobre las *otras* sino sobre mí misma. Estrategia que nos propicia un espacio de justicia feminista para crear juntas otros discursos emancipatorios desde la subalternidad y “dentro de la norma” como nuestra forma de resistencia.

## **Capítulo 4**

### **El encarnamiento del agua: una relación de afectos y sufrimientos de género**

#### **1. Introducción**

En este capítulo hago un análisis etnográfico, el mismo que lo complemento con la metodología del mapeo del cuerpo para aplicarlo al desarrollo de la noción del territorio – cuerpo – agua en el contexto de escasez y contaminación del agua en tiempos de pandemia. Noción que me brinda los elementos para comprender y adentrarme en las reflexiones sobre el encarnamiento de las emociones del agua a escala del cuerpo.

Un enfoque relativamente nuevo en este tipo de estudios, empleado para recoger las experiencias de vida en relación al sufrimiento de género en contextos de acumulación y contaminación del agua. Donde, la recolección de información relacionada a las emociones no ha sido una tarea fácil para la etnografía y la academia, porque las emociones no eran consideradas como información objetiva dentro de los estudios cualitativos y dentro de los estudios de género.

El mapeo resultó en una metodología amigable con las mujeres rurales de Santán Grande quienes participaron en el taller de mapeo del cuerpo para expresarnos cómo viven su relación territorio – cuerpo – agua, y cuáles son sus respuestas comunitarias al conflicto por el agua en tiempos de pandemia.

Para finalizar, discutiré a partir de los hallazgos etnográficos acerca del impacto que produce en la vida de las mujeres rurales el olvido del estado en tiempos de pandemia. Se espera hacer una lectura del rol de estado a partir de reflexiones y testimonios recogidos y generados con las mujeres del territorio en calidad de co-productoras de conocimiento para este estudio.

#### **2. La visión del territorio – cuerpo – agua**

En la pandemia, el agua cobró relevancia global por lo trascendental que es este líquido vital para el cuidado y sostenibilidad de la vida. Las normas de bioseguridad como el lavado de manos y el aislamiento pusieron a salvo millones de vidas y ambas dependieron del acceso al agua. Condiciones esenciales a las que no todos tuvieron acceso en esta crisis sanitaria global (Diario de campo, Santán Grande 23 de marzo 2020).

(...) nos dijeron que no salgamos de las casas, que nos lavemos las manos, que tengamos todo limpio, que no desperdiciemos el agua, y sin embargo nos cortaron el agua en estos días que más se necesita, los dirigentes no nos anticiparon de esto, así estamos mal, esta situación nos preocupa a nosotras porque somos las que más dependemos del agua en nuestras casas, es desesperante todo esto (Madre de familia de Santán Grande, en entrevista con la autora, 21 de marzo 2020).

En Santán Grande, el agua en ocasiones fue escasa y alterada en su calidad, esto lo percibieron mayormente las mujeres, quienes resintieron en sus cuerpos los problemas del agua, los que simultáneamente son experimentados por el territorio. De este modo, las mujeres encarnan en su territorio - cuerpo las sensaciones, emociones y experiencias respecto a la escasez y contaminación del agua (Zaragocín y Caretta 2020, 4).

Hoy nos llegó el agua de color oscuro, otros días sabe llegar amarillenta, no me da confianza hacer la comida con esa agua, tuve que coger el agua del botellón, aunque es más caro, pero prefiero eso para evitar cualquier enfermedad. Solo de ver que el agua está sucia, me duele hasta la barriga (Madre soltera de Santán Grande, en entrevista con la autora, 13 de abril del 2020).

El encarnamiento en el contexto de la escasez y contaminación del agua como concepto que analiza las emociones y experiencias de las mujeres indígenas vividas a escala del cuerpo, considerando su conocimiento y cosmovisión (Zaragocin y Caretta 2020), me ha permitido recabar información acerca de su relación ontológica – afectiva que tienen con el agua, y cómo ésta relación es llevada a los cuidados colectivos de la comunidad y de la naturaleza (López y Cielo 2018).

En la relación de inseparabilidad que tienen las mujeres con el agua, hay también una relación de indisociabilidad con su memoria ancestral, mente, espíritu, cuerpo, afectos y la espacialidad de la cotidianidad, elementos intangibles que se vuelven tangibles cuando se corporizan en el territorio – cuerpo para conectar al mundo humano con el no humano. “Sistema hidráulico” que depende de otros sistemas para dar vida (López y Cielo 2018).

Figura 1. 5 Mapeo del territorio –cuerpo – agua: relación de inseparabilidad con el agua



Fuente: Tomado del trabajo de campo, mapeo del cuerpo, Santán Grande 28 de octubre 2020

Nuestra relación es de inseparabilidad con el agua, el sol, la luna, las estrellas, la memoria de nuestras ancestras y ancestros, con ellos hacemos predicciones de la sequía, las lluvias, con las fases lunares sembramos, cosechamos, podamos. Aquí, el agua es vital para el sostenimiento de la vida, y tiene su propio espíritu. En este dibujo, somos materialidad afectiva entre el territorio- cuerpo -agua.

Cuando el agua está contaminada o es escaza, las mujeres encarnamos en nuestros territorios – cuerpos las sensaciones producidas por los desvelos y preocupaciones que vivimos en torno a estas problemáticas. A su vez, tan pronto se encarnan en nuestros cuerpos, espacialidad protagonista de la representación de lo cotidiano (Zaragocin y Caretta 2020), sistemáticamente se corporizan estas preocupaciones y dolores en múltiples escalas del territorio –cuerpo -agua: en el paisaje (huertos secos, improductivos), en la memoria ancestral (la pérdida de plantas, árboles o frutos nativos que servían para preparar comidas nutraséuticos, que nutren y curan: el penco, la jícama), en la economía (pérdida de la

producción agrícola por falta de agua), en la comunidad (desarticulación del tejido social por las migraciones a falta de ingresos debido a la sequías), en el estado (pactos con los agronegocios y el extractivismo).

Las escalas del encarnamiento descritas aquí transitan nuestra historia, nuestras memorias, nuestros cuerpos racializados siendo éste el lugar desde donde experimentamos doblemente los efectos de la acumulación por contaminación del agua y la falta de agua en Santán Grande. En el dibujo dos, la representación de las experiencias vividas en torno al agua segura a escala del cuerpo y desde la perspectiva de su autora, hacen notar el encarnamiento de la alegría y los sentimientos de alivio que experimenta cuando accede a agua segura. Emociones que coexisten con “el dolor, el miedo, la desesperación, los conflictos y los sufrimientos generales por el agua, donde las emociones saturan las relaciones cotidianas agua-sociedad” (Sultana 2011, 171).

Aquí, las subjetividades de género son reproducidas en su relación afectiva con el agua, situación que determina un papel clave en la ruptura de la dicotomía: agua – recurso, agua – sociedad, agua –cuerpo (Sultana 2011) donde, el territorio – cuerpo – agua son una espacialidad corpórea indivisible. Siendo así, el encarnamiento de las emociones también sucede en la escala de la dimensión espiritual.

Figura 1. 6 Mapeo del territorio –cuerpo – agua. Encarnamiento del agua segura



Fuente: tomado del trabajo de campo, mapeo del cuerpo, Santán Grande, 28 de octubre 2020

(...) yo me siento alegre, incluso viendo el agua limpia una se cura, por eso dibujé los vasos de agua en mis manos, teniendo agua limpia puedo asegurar que no se va a enfermar mi familia, cuanto pido que algún día mejoren el tratamiento del agua para poder tomar directo de la llave, también dibujé la lluvia porque cada vez que llueve es una alegría una emoción ver mojada la tierra, las siembritas, el pasto [...] el dibujo del agua en mi pecho es porque el agua es mi motivación para vivir, y es como si fuera parte de mí, por eso cuando hay agua, mi familia está bien, igual que mis siembras y mis animales ...” (Madre de familia, participante en la actividad de mapeo del cuerpo, Santán Grande, , Santán Grande, 28 de octubre 2020).

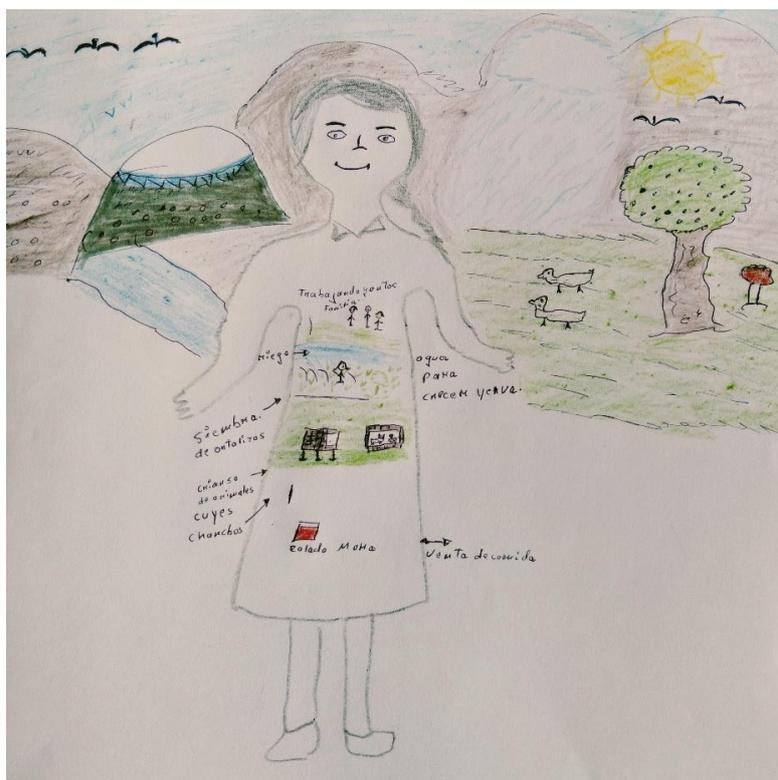
En el dibujo tres, su autora nos muestra que los *Apus* –deidades- como el sol, la lluvia, el *taita* Cotopaxi, los nevados, los cerros, pero sobre todo el río, tienen una conexión visceral con su ser. En el mapa de su territorio -cuerpo, su cuerpo es la extensión del río y de la chacra<sup>39</sup> formando una unidad indisociable con el *pluriverso* (Escobar 2015, 89), igual que en los anteriores dibujos. La novedad en este caso es la proporción de espacio que ocupan los cerros, la huerta, la familia no humana. La explicación es la siguiente:

(...) los cerros, el Cotopaxi son para mí, parte de mi familia, nos cuidan, yo siempre me persigno cuando salgo en las mañanas y les veo ahí, ellos nos avisan cuando va llover o vamos a tener heladas[...], desde nuestras montañas nace el agua que llega a nuestras casas, por eso digo que ellos nos cuidan [...]si algún día nos llega a faltar el agua, dejaremos de existir, porque el agua es para todo, si viviéramos solo de la lluvia tampoco podríamos sobrevivir, porque ya no llueve como antes, mucho están sacando madera de los bosques los madereros de esa empresa (Madre de familia, participante en la actividad de mapeo del cuerpo, Santán Grande, 28 de octubre 2020)

---

<sup>39</sup> Chacra, es el espacio donde cultivan en mayor extensión y crían sus animales.

Figura 1. 7. Mapeo del territorio –cuerpo - agua: mi huerta es la extensión de mi cuerpo



Fuente: tomado del trabajo de campo, mapeo del cuerpo, Santán Grande, 28 de octubre 2020

Para las mujeres rurales de Santán Grande, el acceso al agua segura es motivo de emociones, estabilidad, seguridad para continuar la lucha por sostener la vida en lo cotidiano. Este es el lugar donde su espacialidad corporal encarna estas emociones en torno al agua en conexión con nuestra memoria ancestral, saberes, espíritus (*Apus*), naturaleza, a manera de un sistema inter y ecodependiente, sin el cual, no sería posible la colectivización de los cuidados de la vida humana y no humana y más aún en tiempos de pandemia.

El territorio – cuerpo es la escala predilecta para este estudio Zaragocín y Caretta (2020) porque desde ahí surge información sobre la espacialidad de los sentimientos y experiencias vividas en torno al agua, situación que condiciona la relación social de las mujeres y les remite a las normas sociales que incluyen relaciones de poder (Zaragocín y Caretta 2020). En este contexto, el mapeo del cuerpo tiene alcances políticos porque logra conectar cuerpos, vivencias y espacios para hacer sentir las carencias, los afectos, las emociones, así como las alegrías al otro, para de esta forma comunalizar la resistencia.

(...) primera vez que nos hacen hacer esta clase de dibujos, así viendo es más fácil de dar a saber lo grande y sagrado también, que es el agua para nosotras, nosotras llevamos el agua adentro de nuestros cuerpos, no ve, cuando una está embarazada cuida desde las entrañas a su hijo teniéndolo en la fuente de agua, y así es pues, y es que gracias al agua tenemos nuestras siembras, nuestros animalitos, hacemos la comida, nos bañamos [...] tenemos que organizarnos para cuidar más el agua (Madre de familia, participante en la actividad de mapeo del cuerpo, Santán Grande, 25 de octubre 2020).

Los efectos espaciales de estas emociones se encarnan en el territorio –cuerpo –agua de las mujeres, lugar donde, ellas desarrollan estrategias de resistencia, tales como: organizarse, crear redes solidarias, conservar el agua. Así, el lado político del mapeo del cuerpo nos debe servir a las mujeres, por un lado, para salir de los lugares del dolor hacia otros de dignificación (Cabnal 2020), haciendo incidencia en lo público, y por otro, utilizar la experiencia del encarnamiento de la escasez y contaminación del agua para acuerparnos en la organización comunitaria (Caretta y Zaragocín 2020).

### **3. Antes de la pandemia: el encarnamiento de las emociones y las luchas cotidianas por el agua**

El encarnamiento de las emociones de carencia y desvelos en torno al agua se convierten en luchas físicas en lo cotidiano (Zaragocin y Caretta 2020), tal como explica esta madre de familia:

(...) yo tengo aparte tengo almacenada el agua en tanques bien tapados, y les pongo una pastilla que es para desinfectar y conservar el agua por un mes por lo menos, así no se pone de mal olor, no me acuerdo que nombre es de la pastilla, si me dijeron, la pastilla me dio el Centro de Salud, donde yo trabajaba en la limpieza antes de la pandemia. Las señoritas enfermeras siempre me preguntaban cómo estoy tratando el agua porque sabían que el agua no es de calidad, ellas saben eso porque nuestras guaguas siguen enfermando con gastroenteritis, ellas me enseñaron a tratar el agua, así, me dura siquiera unas tres semanas el agua, luego de eso toca vaciar el tanque para volver a llenar de agua, yo utilizo esa agua en el riego de mis plantas o para lavar la ropa. Almacenar el agua me ha servido mucho porque cuando cortan el agua, yo siempre tengo para cocinar, para el baño y para muchas cosas” (Esposa de socio titular del agua, en entrevista con la autora, 20 de marzo del 2020).

El tiempo que la mayoría de las mujeres emplean en: lavar y desinfectar envases, reciclar el agua para regar el huerto, almacenar de nuevo, evitar que lleguen los animales, poner a buen recaudo los tanques y evitar que sea un peligro para los niños, o que juegue con el agua limpia, equivale a aproximadamente a unas dos horas en el día, cada vez que renuevan el agua almacenada (Diario de campo, Santán Grande 13 de agosto 2020).

El desasosiego inminente de que van adquirir enfermedades por el consumo de agua contaminada, turbia, amarillenta o con mal olor- fue latente. Así como, la frustración de que no pueden cambiar fácilmente la situación debido a que los dirigentes del agua, las autoridades competentes, y las autoridades sanitarias no incluyen en sus agendas políticas las problemáticas relacionadas a la salud y el agua. Un ejemplo es, la desatención a la comunidad en los temas de: enfermedades relacionadas al agua (Diario de campo, Santán Grande, 2 de junio del 2020).

La mirada que tienen los dirigentes y autoridades acerca de la gestión del agua es desde una visión administrativa evidenciándose en la pandemia el cumplimiento de dos indicadores: dotación de agua y cobros por el consumo. Según los dirigentes de la Junta del Agua Potable de la comunidad, estos son entre los principales indicadores de calidad del agua dispuestos por la Agencia de Regulación y Control de la Calidad del Agua (Entrevista a ex dirigente del agua potable en Santán Grande, 12 de marzo 2020).

En la exploración de las emociones encarnadas del agua, encuentro que es diferente la encarnación en cada lugar, contexto y sujetos (Sultana 2011). Los dirigentes del agua, los hombres de la comunidad usan, acceden y controlan el agua desde su relación dicotómica con el agua – recurso, agua-sociedad.

(...) el agua es muy buena la que tenemos, es igual que de la ciudad, ahora tenemos agua incluso hasta dentro de las casas, en mi período hicimos de ampliar la red de acometidas para nuevos usuarios, cobramos deudas incobrables por el consumo del agua, así también controlamos el hurto del agua, y con esos recursos de dinero cambiamos la tubería cerca de ocho kilómetros a través de mingas comunitarias, por eso estamos tranquilos en esta pandemia” (Expresidente del agua potable de Santán Grande, en entrevista con la autora, 15 de agosto 2020).

Las mujeres en Santán Grande quienes han sostenido por años esta lucha han estado presentes en el proceso histórico de gestión comunitaria del agua, sin embargo, el acceso aquí está dado por el parentesco con el socio titular del agua (esposo, padre, hijo) y por la pertenencia de éste a la Junta del Agua (Sultana 2011). De esta forma, las mujeres tienen acceso al agua de manera constante, pero no tienen el control para cambiar la situación que les provoca sufrimiento o vivencias de carencia (Diario de campo, Santán Grande 7 de febrero 2020).

(...) las mujeres fuimos las que más trabajamos hace unos veintitrés años cuando construimos el sistema de agua entubada, fue gracias a nuestro sudor y trabajo que tenemos ahora el agua, sino hasta ahora estuviéramos yendo al río a traer el agua, en ese tiempo bajábamos del páramo cargado el material, y así también cargado en las espaldas a nuestros hijos, y así era porque las mingas eran entre semana y nuestros esposos trabajaban en la hacienda, o en la ciudad, y por eso nos mandaban a nosotras, hoy en día eso algunos no saben valorar, piensan que de gana reclamamos cuando el agua está sucia o cuando nos cortan...” (Mujer de la tercera edad en Santán Grande, en entrevista con la autora, 30 de marzo del 2020).

Los hombres históricamente han tenido a más del acceso, el control del agua. La representación en el espacio público en donde se decide sobre el agua, tradicionalmente lo llevan los hombres, quienes ocupan los cargos de presidente y tesorero de la Junta del Agua y de la comunidad (Diario de campo, Santán Grande 21 de marzo 2020).

En este contexto, “el acceso, uso, control y conflictos del agua median las formas en que el agua llega a afectar la vida cotidiana en lugares de escasez de agua” (Sultana 2011, 171). Sostengo, además, siguiendo a Sultana (2011) y desde mis reflexiones en el transcurso de este trabajo, que, las relaciones sociales y comunitarias más amplias de poder y las subjetividades de género son co-producidas en la relación dicotómica –agua –recurso- para los hombres, y en la relación ontológica territorio – cuerpo – agua para las mujeres (Sultana 2011).

Así, el encarnamiento de las emociones y experiencias vividas de sufrimiento de género en torno al agua, juegan un papel crucial en los procesos de lucha y resistencia cotidiana de las mujeres. En Santán Grande, esta lucha por el agua se manifiesta en un despliegue de conocimientos, sentidos, sentires y prácticas en el monitoreo del control de la calidad del agua, por ejemplo, ellas dejan correr el agua del grifo unos segundos antes de consumir, de esta forma perciben el olor y el color del agua, cuando el agua está alterada en una o las dos

propiedades físicas, no la consumen en la preparación de sus alimentos y recurren al agua almacenada.

El monitoreo del control de la calidad tiene como fin la reproducción intensificada en el marco de su relación ontológica con el agua. Así, su lucha es producir cuerpos sanos para el sistema. Dinámica que bajo el lente de los feminismos occidentales genera una sobrecarga de trabajo a las mujeres, siendo, ésta una forma de acumulación de género por disposición (Caretta y Zaragocín 2020).

Sin embargo, en los procesos de lucha por el agua, éstas son formas que tienen las mujeres para desafiar al sistema al que ellas mismas mantienen (Caretta y Zaragocín 2020). Lo hacen perfeccionando su activismo en la agricultura familiar, preparando alimentos tradicionales para la venta, elaborando productos artesanales de hojalatería o de confección de ropa, manejando sus micro negocios –tiendas- y procurando la salud de su familia. Todas estas formas alternativas de reproducción del sistema motivan, además, la existencia de tramas comunitarias para sostener la lucha por el agua y los comunes (Caretta y Zaragocín 2020; Vega, Martínez – Buján y Paredes 2018; Mahmood 2010, 168).

Este es el lado político del encarnamiento, el de influir con estas reflexiones en las prácticas y decisiones que los dirigentes y autoridades toman respecto al uso, control y lucha por el agua, y resignificar las experiencias de sufrimiento de las mujeres (Sultana 2011; Zaragocín y Caretta 2020).

#### **4. Durante la pandemia: el encarnamiento del agua escasa y contaminada**

Las mujeres de Santán Grande, entraron a la pandemia con problemas de escasez y contaminación del agua, problemas que vienen arrastrando desde hace muchos años. Así en la pandemia, las familias dependieron como nunca del agua. Las estrategias de prevención y cuidados de la salud fueron reforzar las medidas de bioseguridad: incrementar el nivel de asepsia en sus hogares, lavado frecuente de manos, tener todo limpio y sobre todo almacenar el agua (Diario de campo, Santán Grande, 20 de mayo 2020).

El sufrimiento de género por no disponer de agua segura, o debido a los cortes del servicio del agua potable se encarnó en la espacialidad de lo cotidiano y en los cuerpos de las mujeres (Zaragocín y Caretta 2020), manifestándose en dolores de cabeza, insomnio, pérdida del

apetito, sentimientos de culpa y temor al futuro (Diario de campo, Santán Grande, 20 de mayo 2020).

El pánico por la tasa de contagios más que de muertos, tema que cada día se alertaba en las redes sociales y en los medios de comunicación generó en las familias y particularmente en las mujeres mucha tristeza y ansiedad (Leiva, y otros 2020). Todo esto sumado a las elucubraciones generalizadas en la comunidad acerca de que “nos están cortando el agua para darles a los de la ciudad” (Madre de familia, Santán Grande, 13 de abril 2020).

Las casas, todas las que visité tenían su preparado de aguas medicinales para tomar durante el día: agua de manzanilla, taraxaco, limonadas, jengibre, miel, eucalipto para las evaporizaciones, agua de toronjil para aliviar las angustias. Muchas familias colgaron abundantes ramas de eucalipto y ruda en las entradas de sus casas. Las personas de la tercera se confinaron más que el resto de las personas en la comunidad y pusieron en práctica todos sus conocimientos y sabidurías sobre infusiones medicinales (Diario de campo, Santán Grande, 20 de mayo 2020).

Los anuncios mediante perifoneo a las cinco de la mañana por parte de los dirigentes del agua con mensajes y alertas sobre el cuidado del agua generó sentimientos perturbadores, nadie informaba en la comunidad que es lo que estaba pasando. Los patrulleros rondando la comunidad a cualquier hora y con altoparlantes, ordenando que todos entren a sus casas desde las dos de la tarde fomentaron aún más el pánico “cada vez que pasa la policía me asusto, me late más fuerte el corazón, y me dan ganas de llorar, parece que algo más está pasando o nos va a pasar” (Vendedora de frutas, Santán Grande 15 de mayo 2020).

Las familias dentro de las casas incrementaron las tareas de cuidados, tal como explica el testimonio:

(...) ahora tengo un galón, ya no una jarra de agua de remedio para que tomen mis hijos y mis suegros, yo cada rato les hago acuerdo de tomar estas aguas, en especial a mis suegros que vinieron a pasar conmigo en esta pandemia... (Madre de familia de Santán Grande, en entrevista con la autora, 30 de marzo 2020).

La ausencia de las autoridades comunitarias del agua en la solución de los problemas, tales como: los cortes del agua, la falta de información sobre las fechas para los cortes, el problema

del agua, turbia, amarillenta y oscura que recibió frecuentemente la comunidad, el olvido de la salud de la comunidad fue un factor preponderante que incrementó la percepción de abandono en la comunidad (Diario de campo, Santán Grande, 20 de mayo 2020).

(...) no hemos podido hacer nada en estos meses por la pandemia, ni siquiera reuniones del agua, hay tantas cosas que informar, pero por las medidas de bioseguridad no se pueden hacer asambleas, claro, si me han llegado quejas de que el agua está llegando sucia, pero que podemos hacer, si recién ahora vamos a cobrar del agua de toditos estos meses, ahí recién vamos a tener con que contratar algún plomero para salga ver lo que pasa” (Dirigente del agua de Santán Grande, en entrevista con la autora, octubre 2020).

El testimonio permite apreciar de cerca que la encarnación del agua en la pandemia nos está llevando a la necesidad de analizar el encarnamiento de la pandemia vinculada a los problemas del agua en los territorios –cuerpo -agua. Donde, las sensaciones corporales y las emociones experimentadas en tiempos del Covid 19 no fueron iguales ni entre las mismas mujeres de Santán Grande, debido a las brechas económicas, sociales, generacionales, de género, de acceso a servicios, y a cuidados dentro de la misma comunidad.

## **5. La resistencia de las mujeres ante el conflicto de escasez y contaminación del agua en tiempos del COVID 19**

En tiempos de pandemia, la experiencia de las encarnaciones del agua motivó a que las mujeres busquen mantenerse organizadas. Las subjetividades de género co-producidas en su relación ontológica con el agua y basadas en el lugar (Zaragocin y Caretta 2020), les compromete más que antes a movilizarse para resistir a partir de acciones cotidianas dentro de sus hogares, con sus familias y a nivel comunitario cómo grupo de mujeres. Tal cual como plantea Caretta y Zaragocín (2020) en su texto sobre la resistencia de las mujeres en contextos de extractivismo.

Las prácticas cotidianas de resistencia de las mujeres están dadas por los pequeños actos sostenidos a través del tiempo y de manera permanente "por debajo del radar" (Jenkins 2017, 1451). Su convicción de mantenerse inquebrantable en el quehacer diario para sostener la resistencia en lo cotidiano “convierte su activismo en una circunstancia desafiante” (Jenkins 2017, 1451), inclusive a pesar de sus esposos, quienes subestiman las actividades de

resiliencia de las mujeres, y más aún en esta pandemia donde declaran que, lo que necesitan es ingresos (Diario de campo, Santán Grande 21 de octubre 2020).

Para qué traen esas plantas, si fueran de madera sería bueno porque eso ya le rinde en unos años, pero plantas como la malva y esas otras para qué, mi mujer me dijo que va a sembrar en el filo de la vertiente, y que, para tener hojas para los cuyes y los conejos, si quiere para eso, ella es la encargada (Esposo de mujer participante en el Proyecto de Reforestación, Santán Grande, 20 de octubre 2020).

La necesidad de encontrar juntas salidas a la crisis sanitaria las movilizó a gestar el proyecto de reforestación para la protección de vertientes de agua y cercas vivas con el aval de la Junta Administradora del Agua Potable ante el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de la provincia de Cotopaxi a través del Departamento de Gestión Ambiental. El mismo consistió en la entrega de plantas forestales nativas a cada familia usuaria del agua potable (Diario de Campo, Santán Grande 15 de octubre 2020).

Si bien, la entrega de plantas se la hizo a cada familia en la mayoría fueron las mujeres quienes se pusieron al frente de esta iniciativa. Ellas cumplieron con los requisitos y entrega de documentos necesarios, la preparación del terreno, el recibimiento del técnico del GAD para la inspección del sitio, el transporte de las plantas y la siembra de los árboles. Esto último lo realizaron con sus hijos, hijas, vecinas, hermanas y abuelas (Diario de Campo, Santán Grande 15 de octubre 2020).



Figura 1. 8 Entrega de plantas para reforestar las vertientes de agua y cercas vivas al grupo de mujeres

Fuente: Tomado del trabajo de campo con grupo de mujeres de Santán Grande, 15 de octubre 2020

Seguidamente, las prácticas agroecológicas de las mujeres campesinas son una de las estrategias de mayor trascendencia en cuanto a la resistencia cotidiana para poner a salvo la soberanía alimentaria se refiere. La misma permite cuidarse y cuidar del territorio – cuerpo – agua. La agroecología es su actividad vital, ocupa la espacialidad de su cotidianidad donde su territorio – cuerpo es la extensión de su chacra, el bosque, la granja. En esta relación ontológica las mujeres emplean sus sentidos, propósitos personales, espirituales, comunitarios y políticos para conectarse con la tierra y el agua (Trevilla, Estrada y Soto 2020).

En esta emergencia, puede retomar mis tejidos afectivos de la trama de la vida en comunidad y comprender de cerca-en medio de mi compleja situación de desarraigo como mujer indígena urbana y habiendo pasado algunos años afuera- cómo viven las mujeres la visión del territorio –cuerpo – agua. En este sentido, la familia que no tiene huerto no está completa porque su existencia no tiene conexión con la tierra, por ende, no produce sus alimentos, no controla su nutrición y no podrá asegurar su salud y de la su familia; tampoco podrá compartir en reciprocidad con sus vecinos. Sus emociones y experiencias vividas en torno al agua y la tierra serán de desapego y en otro espacio que no es la cotidianidad (Diario de Campo, Santán Grande 21 de abril 2020).

Mi vivencia personal fue que, todas las vecinas que vinieron a compartirme algo me preguntaban por qué no tengo huerto si tengo tierra -esa es la desconexión del territorio cuerpo-. Llevaba dos meses consecutivos viviendo en mi comunidad paterna -desde que empezó la pandemia-; para ellas era un signo de desidia el no ponerme a buen recaudo en plena pandemia. Los alimentos de la tierra es lo primero que la gente suele asegurar en la comunidad, y ante esta emergencia, todas redoblaron desde el día uno sus esfuerzos para resistir los embates de la crisis sanitaria global y local (Diario de Campo, Santán Grande 21 de abril 2020).

Me encontraba en una situación de vulnerabilidad y de riesgo vista desde adentro. Tan pronto, en los siguientes días diferentes vecinas me trajeron semillas de cilantro, llantén, plántulas de lechuga, plántulas de cebolla, otro vino a invitarme a su casa, y ahí regalarme abono de ganado y mostrarme como prepara sus semillas cuando son muy pequeñas (Diario de Campo, Santán Grande 21 de abril 2020).

Al cobijo de sus consejos, me dispuse a cumplir paso a paso las actividades para la instalación de mi huerto, mis vecinas me ayudaron con la remoción de la tierra, un vecino me instaló un aspersor de riego artesanal prestado. Todo esto fue un proceso de mucha paciencia y de mucho trabajo diario. En la práctica, y en el día a día fui reconociendo las señales y señas que el sol, la lluvia, las montañas, las heladas nos dan todo esto con la ayuda de las otras mujeres.

Mi memoria ancestral aún conservaba parte de esta información que de niña mi abuela me enseñó. Sin embargo, esto lo saben las mujeres y la oralidad es su manera de transmitirnos los códigos de sobrevivencia en diálogo con la naturaleza (Diario de Campo, Santán Grande 25 de septiembre 2020).



Figura 1. 9 Cooperación entre la vecindad para la siembra de granos andinos, acuerpando a la investigadora

Fuente: tomado del trabajo de campo con mujeres rurales en Santán Grande, 24 de septiembre 2020

Dicho en palabras de la feminista indígena Lorena Cabnal (2020b):

(...) las mujeres controlan las sequías o si habrá mucha lluvia, porque las mujeres tenemos una conexión profunda con las fases lunares, y entonces somos predictivas [...] sabemos sobre nuestras plantas que cosechamos, para que tipo de situaciones, entonces la memoria sanadora

milenaria de las mujeres en el mundo va a hacer uno de los elementos de revitalización de dignificación de nuestra existencia (Lorena Cabnal en Conversatorio: Territorio y cuerpo de las mujeres: Diálogos decoloniales, realizado por Oxfam en Guatemala, el 11 de octubre del 2020b por fLive).

Otras actividades que merecieron el trabajo colectivo fueron las mingas entre familias para realizar mejoras de las viviendas, ampliación de granjas, limpieza de los terrenos, siembras, cosechas, cortar y procesar la madera.<sup>40</sup> Estrategia que les permitió paliar la falta de medios de producción al haber intentado acceder a créditos promocionados por el gobierno en la pandemia, a los cuales no tuvieron acceso (Observación participante, Santán Grande, mayo 2020).

El sujeto colectivo se activa para cuidar del individuo, mismo que de encontrarse en situación de vulnerabilidad se convierte en una preocupación para el tejido social que le rodea. Así, la resistencia y respuesta comunitaria está en estos insurgentes y a la vez dóciles modos de cuidar los cuerpos (Mahmood, 2008, 166) cuidando y produciendo cotidianamente en la huerta para garantizar la soberanía alimentaria.

El cuidar también es comunitarizar las respuestas de resistencia a la pandemia y paralelamente a la incertidumbre que nos ha traído esta crisis. De esta forma, las comunidades le dicen no a la dependencia del sistema agroalimentario capitalista. El mismo que, en esta pandemia nos ha vendido la idea de *los bienes de consumo* –enlatados, conservas, embutidos, alimentos precocidos-, como la forma de sobrellevar el cumplimiento de las medidas de aislamiento social (Artacker, Santillana y Valencia 2020).

## **6. El rol del estado a partir de las experiencias cotidianas de las mujeres rurales durante la crisis sanitaria**

“En el campo, la salud pública pasó de ser deficiente a desaparecer durante la emergencia”  
(Morán 2020).

---

<sup>40</sup> La tala de los árboles es parte del mantenimiento de los terrenos, se corta solo cuando es necesario y cuando el árbol está en etapa de corte. La venta de madera no genera ingresos representativos, sin embargo les queda los derivados como leña, pingos (palos largos de madera), y las hojas para hacer secar y utilizar como leña (Observación participante, Santán Grande, mayo 2020).

“La reducción del presupuesto, con el argumento del Estado obeso, es mayor en áreas sociales donde las mujeres son beneficiarias, en comparación con otras áreas como defensa y seguridad” (Anangonó y Acosta 2020).

En este acápite, veremos como la ausencia del estado ha impactado en la vida de las mujeres debido a desigualdades multidimensionales que se destaparon con la pandemia en los ámbitos: sanitario, económico, de la salud y la espiritualidad. Áreas que han demandado en contracorriente de un trabajo intensificado de cuidados y de nuevas tareas, impensadas antes de la pandemia en la comunidad de Santán Grande.

El sistema de salud pública específicamente el hospital sigue siendo el lugar menos indicado para salvar vidas. Las mujeres saben por la información que tienen a partir de sus hijos quienes acceden al internet, la televisión y la radio que el sistema de salud estuvo desbordado. Muestra de ello, en Cotopaxi se habilitaron cuatro Hospitales de Salud Básica en los cantones más alejados y el Hospital General de Latacunga en la capital de la provincia. Los mismos que a julio del 2020, en los meses de mayor tasa de contagios registraron un total de 33 camas de hospitalización y 5 camas UCI entre todos ellos (Sistema Nacional de Gestión de Riesgos y Emergencias 2020).

Las consecuencias de la falta de atención del gobierno al área de la salud fueron nefastas, muchos médicos han fallecieron en el intento de salvar otras vidas. Las decisiones tomadas por el gobierno estuvieron orientadas a decidir quien vive y quien muere en la pandemia (Diario de campo, 2 de agosto 2020).

(...) los viejos ya no tenemos cura en el hospital, por eso mi mujer y yo, no estamos saliendo a ningún lado, si nos llegamos a enfermar, aquí tenemos que quedarnos, y aquí hemos de morir, tenemos quien nos vea, están mis hijos, mis nietos, mis vecinos, ellos cada rato vienen, nos ayudan, nos ven...” (Hombre de la tercera edad en Santán Grande, en entrevista con la autora, 12 de mayo 2020).

Las medidas de confinamiento impuestas por el estado no fueron aplicadas con mirada interseccional de género. Al igual que, los servicios de salud que estuvieron brindando atención a la ciudadanía en los hospitales habilitados -en cuatro cantones de 7 en Cotopaxi- se

volcaron en los meses de mayor contagio, a partir de julio 2020, a brindar atención a pacientes con COVID 19.

El sistema de salud entró a la pandemia con recortes presupuestarios desde el año 2018. Esto significó reducción de personal médico, cada año, y más alarmantes fueron los despidos del personal de salud y médicos especialistas en plena pandemia. Situación que provocó un descuido en otras las áreas de salud, como la salud sexual y reproductiva (Defensoría del Pueblo Ecuador 2020).

“(…) falleció la chica que fue a dar a luz, dicen que ha tenido preclamsia y que le mandaron del hospital de Salcedo porque no podían atenderle, al hospital de Latacunga, y allá llegando no le han atendido rápido, y la pobre vecina ha estado con dolores de parto desde que salió de la casa, al otro día que dio a luz ha muerto la chica dejando a su bebito de horas de nacido, Diosito se va tan joven, que desgracia tener que sufrir estas cosas en la pandemia (Mujer de la tercera edad de Santán Grande, en entrevista con la autora, 30 de agosto 2020).

Una de las razones para el desenlace fatal de esta joven mujer, según lo anotado por las vecinas de la comunidad es la falta de acceso a controles prenatales durante el embarazo, debido a que, en el hospital no estaban realizando ecografías. Otras vecinas corroboraron esto señalando que habían realizado varios intentos para programar una cita médica y no lo consiguieron en todos estos meses. Otro problema que se destapó con estos episodios son los relacionados a la salud materna, mental, geriátrica. Áreas que se quedaron abandonadas en esta crisis sanitaria (Diario de Campo, Santán Grande 20 de agosto 2020).

Desde la posición de la feminista María Galindo (2020), la dura situación provocada por la crisis sanitaria y económica ha colocado a las familias al borde de una situación de vulnerabilidad exacerbada. Sin embargo, la gente que está en el sector rural, en este caso en Santán Grande, está preparándose de las formas más revolucionarias para tratar desde sus hogares a los enfermos contagiados con coronavirus (Galindo 2020).

Los remedios para tratar al contagiado por Covid 19, empiezan por tener acceso al agua segura para preparar infusiones conocidas como tratamientos para el virus. Estas infusiones son: de taraxaco, romero, manzanilla, llantén, milín –en ayunas-, ajo, cebolla paiteña, emplastos de matico y pacto en la espalda junto a evaporizaciones de eucalipto en la noche.

Se ha generalizado en la comunidad el consumo de la aspirina para “evitar que se haga coágulos en la sangre” (Mujer curandera de la tercera edad de Santán Grande, en entrevista con la autora, 2 de octubre 2020). Todas éstas son algunas de las prácticas de medicina ancestral registradas durante estos meses (Diario de Campo, Santán Grande 22 de agosto 2020).

A pesar de los esfuerzos para tratar la enfermedad en casa, la comunidad reporta hasta el cierre de esta investigación –noviembre 2020-, el fallecimiento de cinco personas de la comunidad con Covid 19. Muertes que han sido lloradas desde cada una de las casas de los amigos y familiares, sin poder acompañar al fallecido a trascender la muerte. Los rituales para esto eran las procesiones, la misa religiosa, cánticos, abrazos, comida y compartir el velorio por varios días en la casa de los dolientes. Las tristezas y los llantos quedaron en el aire. Es decir, los mensajes de condolencia a los deudos se quedaron en las redes sociales (Diario de Campo, Santán Grande 22 de agosto 2020).

La comunidad está experimentando una nueva realidad emocional, donde la gente aun piensa que no es verdad que tal persona falleció, porque no lo ve, no lo despide, no hay desahogo. En el campo, esto es muy doloroso porque los muertos son parte de la comunidad existen en nuestra memoria ancestral y en nuestra vida espiritual. Otra una nueva forma de ritualidad del duelo en la pandemia ha sido el de llorarle o recordarle mirando una fotografía del pasado subida en la red social (Diario de Campo, Santán Grande 22 de agosto 2020; Leiva y otros 2020).

Esta dura realidad, las mujeres la sienten en sus cuerpos, en sus espacios cotidianos, en los vacíos virtuales que van dejando las personas fallecidas. Hasta ahora, el estado no ha dado ninguna señal acerca de la respuesta en salud para tratar este potencial problema de salud mental que recae en las mujeres. Donde, el cuidado colectivo ahora incluye el cuidado de las emociones, de la espiritualidad, de los rituales en este nuevo contexto –desconocido- de sufrimiento que nos trajo la pandemia (Diario de Campo, Santán Grande 22 de agosto 2020; Leiva y otros 2020).

En el campo educativo, el estado dejó caer el peso de este problema en las mujeres, quienes se están enfrentando a unas nuevas brechas: limitado acceso tecnológico por género que están consiguiendo agudizar las inequidades educativas en el sector rural (Renna Gallano 2020);

limitados recursos para costear la compra de tecnología, equipos telefónicos y computadoras; limitado acceso de los niños, niñas y adolescentes al acompañamiento especializado, a tutorías educativas o a refuerzos educativos desde el estado, pues es un servicio que ahora no lo pueden pagar muchas familias campesinas ya que tampoco cuentan con cobertura de internet (Diario de Campo, Santán Grande 22 de agosto 2020). Todo esto lo están asumiendo y financiando las mujeres. La educación en tiempos de crisis es un privilegio de clases (Diario de campo, Santán Grande 20 de mayo 2020).

La carga mental aumentada de las mujeres en tiempos del COVID 19 tiene asiento en la distribución de actividades formativas y escolares a los niños y niñas. La educación como todas las actividades de cuidados lo realizan entre todas: madres, sobrinas, hermanas mayores, tías, vecinas, quienes también son afectadas con la carga mental diaria al tener que asumir estas nuevas tareas impensadas antes de la pandemia. Siendo esta una forma de comunitarizar los cuidados colectivos y las sobrecarga de los mismos (Diario de campo, Santán Grande 27 de abril 2020).

En lo económico, la ausencia de un proyecto campesino, popular y plurinacional en el Ecuador ha sido una constante histórica; el Estado nunca ha sido garantía de algo, han sido las organizaciones y los pueblos quienes han gestionado la vida en el campo. En la crisis sanitaria, esta condición histórica no ha cambiado, son las familias, las mujeres, los dirigentes, las organizaciones, las comunidades las que continúan abanderando la lucha por la soberanía de sus territorios, por la tierra, el agua para paliar la crisis capitalista y pandémica.

## **7. Conclusiones**

El mapeo del cuerpo como método para estudiar la relación entre las emociones, las sensaciones, las alegrías, el sufrimiento de género, el cuerpo, el espacio, el lugar, me ha llevado a encontrar nuevas imbricaciones en esta relación. Se trata de la dimensión cosmogónica, que también se encarna en nuestros cuerpos, al ser nosotras la extensión de nuestros paisajes, las montañas, la huerta. En nuestros cuerpos se encarna el agua y de manera indivisible la dimensión cosmogónica, para nosotras, el agua tiene espíritu, es un ser vivo y por eso entendemos nuestra relación afectiva con el agua como una relación de vida.

Bajo este entendimiento cuidamos en colectivo, y en los cuidados participan estas entidades, entre ellas el agua como entidad espiritual. Nosotras las mujeres rurales entendemos que en los cuidados participan no solo el agua, sino el sol, las fases lunares, el viento, la lluvia, las estrellas. De tal modo que, el encarnamiento no solo se da en nuestros cuerpos sino también en nuestra memoria ancestral. Por lo tanto, son otras las subjetividades que se generan en las mujeres rurales que viven en contextos de conflictos por el agua y la tierra. Esto no se podría interpretar desde la visión de una mujer urbana para quien la dimensión cosmogónica del agua no está basada en la relación afectiva y ontológica con territorio- cuerpo- agua.

## Conclusiones

Las mujeres campesinas e indígenas de la provincia de Cotopaxi – Ecuador, encuentran en el agua segura y en sus huertas agroecológicas el espacio socio-político para resistir a los embates de la crisis sanitaria actual. Su memoria corporal ancestral atraviesa sus cuerpos a través de la oralidad de generación en generación. En esta, se encuentran sus saberes, energías, emociones, afectos como hilos que se entretajan en la red de la vida para los cuidados colectivos del territorio – cuerpo. En este entramado cosmogónico, la huerta es la extensión de su territorio – cuerpo.

Por lo explicado, esta ecodependencia explica la visión de las mujeres rurales sobre la colectivización de los cuidados de los comunes. El agua, la luna, el sol, los árboles, las nubes participan en los cuidados colectivos. Estos les proporcionan señales que son entendidas y escuchadas con sus cuerpos. Por ejemplo: las mujeres siembran, curan, sanan, alimentan con las fases lunares. Ellas predicen con la luna y se preparan para afrontar y controlar las sequías.

La producción de sus alimentos pese a las condiciones climáticas (sequías o fuertes lluvias) no cesa durante el año. Su agencialidad está dada por estas formas de resistencia, aun en condiciones adversas ellas pueden asegurar la comida, medicina y el agua segura para continuar produciendo cuerpos sanos “sin salirse de la norma”. Ahí están sus verdaderas motivaciones de lucha por la continuidad de la vida y el cuidado de los comunes.

El patriarcado ancestral, el machismo moderno también son parte de la trama de la vida, porque ponen en tensión la red de la vida. La experiencia de opresión sobre sus cuerpos, sobre la tierra, sobre el agua generan sabidurías para interpretar y resignificar la vida en contextos de extractivismos. Esa es su estrategia más contestaria ante el capitalismo colonial. En esta pluralidad, las tramas de la vida fortalecen la postura política sanadora de la mujer rural, para pasar del dolor al lugar de la dignidad.

En este contexto, la huerta es el espacio más revolucionario de sus luchas. Aquí, las mujeres deciden sobre sus alimentos y lo que consumen, entre alimentos que nutren y curan. Así, ellas controlan lo que ponen en los cuerpos. Este es un acto político de resistencia y de emancipación ante el abandono y descuido del estado en la pandemia.

El acuerpamiento, es para las mujeres rurales, compartir los saberes gastronómicos, medicinales, espirituales, producir alimentos sanos, ecológicos, trabajar la tierra, cuidar el agua, conservar las semillas nativas. En este sentido, las luchas cotidianas de muchas abuelas, mamas, hermanas a través del tiempo por resistir, por poner la vida en el centro, lo que han hecho es revelar el lado más sensible, anárquico y profundamente político de la reproducción de los cuerpos: la huerta.

Donde además, queda a la luz que, somos materialidad afectiva y nuestra praxis sigue siendo la solidaridad, la reciprocidad. El llamado a cuidar, regenerar, restaurar y sanar, es también hacer autocuidado. De estas otras formas también se acuerpan las mujeres: arreglando entre ellas los cuidados colectivos de los cuerpos.

En cuanto a la contaminación y escasez del agua provoca efectos diferenciados en los hombres y en las mujeres, sin embargo, estos efectos diferenciados están condicionados por la relación que tienen con el agua. Las mujeres al poner la vida en el centro, y usar el agua para proveer el sustento de la familia tiene una relación afectiva con el agua, diferente a los hombres, ellos no están en los cuidados. La relación afectiva de las mujeres con el agua está mediada por factores como: las formas de cuidado en inter y ecodependencia y la información que llevan en su memoria ancestral de cuidados. Así, los efectos diferenciados también impactan en las decisiones, en los conocimientos que se generan a partir de los conflictos por el agua, en los encarnamientos y en las subjetividades de género que se producen a partir de las experiencias vividas con el agua.

De esta forma, la visión del territorio - cuerpo – agua está articulando otras miradas en tiempos de crisis sanitaria. Esta son las de resiliencia, de dignificación, que pasan por dar poder a nivel individual, poder para: sanar, acuerpar, cuidar, y florecer en medio de circunstancias difíciles. Así, nos reivindicamos y sanamos constantemente si hemos volteado a ver nuestras vivencias de opresión, perspectiva histórica necesaria para pasar del dolor a otro de dignificación. Estrategia que puede servir para descolonizarnos y descolonizar a las sujetas epistémicas rurales.

El concepto del encarnamiento, es un aporte de la geografía feminista y de los feminismos decolonial y latinoamericano relativamente nuevo para recoger las experiencias de vida en relación al sufrimiento de género en contextos de acumulación y contaminación del agua.

Donde, la recolección de información relacionada a las emociones no ha sido una tarea fácil para la etnografía y la academia, porque las emociones no eran consideradas como información objetiva dentro de los estudios cualitativos y dentro de los estudios de género.

La metodología del mapeo del cuerpo dio paso a nuevas entradas analíticas, dimensiones no abordadas en la construcción de la narrativa sobre los efectos de los problemas del agua a escala del cuerpo y de la cotidianidad, estas son la espiritualidad y la cosmogonía, útiles para estudiar la relación de los cuerpos acuáticos con nuestros cuerpos y territorio.

Se sugiere ampliar el análisis del encarnamiento del agua y cruzar el análisis con las otras dimensiones que están apareciendo a raíz del mapeo del cuerpo, a fin de continuar con los encarnamientos hacia otras variables como la dimensión espiritual que tanto aporte nos ha traído en tiempos de pandemia y que ha sido parte elemental para desarrollar las capacidades de resiliencia en las mujeres.

## Lista de referencias

- Abad Restrepo, Cristian. 2020. *NuestrAmérica*. 2020.  
<http://nuestramerica.cl/ojs/index.php/blognuestramerica/article/view/109/144> (último acceso: 5 de Septiembre de 2020).
- Anangón, Génesis, y Ana Acosta. 2020. *wambra.ec*. 21 de septiembre de 2020.  
<https://wambra.ec/gobierno-endurece-las-crisis-mujeres-sostienen-la-vida/?fbclid=IwAR3mD12bllGF-ai0O0vv0hzvhnLczPtzRaAAfE66IQP-1j5KYDzMZVpd2mg> (último acceso: 22 de septiembre de 2020).
- Arriagada, Evelyn, y Antonia Zambra. 2019. «Apuntes iniciales para la construcción de una Ecología Política Feminista de y desde Latinoamérica.» *Revista Latinoamericana POLIS N°54*, 2019: 12 - 26.
- Arriagada, Irma. 2010. «La Crisis de Cuidado en Chile.» *Revista de Ciencias Sociales N° 27*, 2010: 58 - 67.
- Artacker, Tamara, Alejandra Santillana, y Belén Valencia. 2020. *www.clacso.org*. Mayo de 2020. <https://www.clacso.org/en-el-centro-la-vida-mujeres-rurales-tejiendo-cuidado-y-movilizacion/> (último acceso: 6 de septiembre de 2020).
- Báez, Jonathan. 2020. *Coyuntura/UCE/IIIE*. agosto de 2020. <https://coyunturauceie.org> (último acceso: 9 de septiembre de 2020).
- Bakker, Karen. 2000. «Privatizing water, producing scarcity: The York-shire drought of 1995.» *Economic Geography* 76 , 2000: 4–27.
- Butler, Judith. 2020. «Sopa de Wuhan.» <http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf> (último acceso: 12 de septiembre de 2020).
- Batthyány, karina. 2020. «La pandemia evidencia y potencia la crisis de los cuidados.» *www.clacso.org*. mayo de 2020.  
[www.clacso.org.ar/biblioteca\\_pandemia/detalle.php?id\\_libro=2012](http://www.clacso.org.ar/biblioteca_pandemia/detalle.php?id_libro=2012) (último acceso: 19 de agosto de 2020).
- Batthyány, Karina. 2020.  
«[www.clacso.org.ar/biblioteca\\_pandemia/detalle.php?id\\_libro=2012](http://www.clacso.org.ar/biblioteca_pandemia/detalle.php?id_libro=2012).» *CLACSO*. Mayo de 2020.  
[https://www.clacso.org.ar/biblioteca\\_pandemia/detalle.php?id\\_libro=2012](https://www.clacso.org.ar/biblioteca_pandemia/detalle.php?id_libro=2012) (último acceso: 6 de Septiembre de 2020).

- Bettio, Francesca, y Janneke Plantenga. 2004. «Comparing CareRegimes in Europe.» *Feminist Economics* N° 10, 2004: 85 - 114.
- Bidaseca, Karina. 2016. *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos) coloniales del feminicidio*. Investigación, Palma de Mallorca : ED. de la Univerisitat des Illes Balears, 2016.
- Bidaseca, Karina, Aragão Michelly, Maura Brighenti, y Santiago Ruggero. 2020. *Informe CONICET – Gobierno argentino: “Impacto del COVID-19 en la vida de las mujeres”*. Resultados de la Investigación, Argentina: Instituto de Altos Estudios Sociales – Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM), 2020.
- Bidaseca, Karina. 2010. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*. Editorial SB. Buenos Aires, Argentina.
- Borderías, Cristina. 1984. *Evolución de la división sexual del trabajo. Barcelona 1924 - 1980*. Barcelona: Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, 1984.
- Breilh, Jaime. 2020. Entrevista de <https://canalabierto.com.ar/category/noticias/perspectiva/entrevista/>. "Está servida la mesa para el virus" (7 de abril de 2020).
- Breilh, Jaime. 2013. «La determinación social de la salud como herramienta de transformación hacia una nueva salud pública (salud colectiva). .» *Rev. Fac. Nac. Salud Pública*: 13 - 27.
- Caretta, Martina, y Sofía Zaragocín. 2020. «Women’s resistance against the extractive industry: embodied and water dimensions.» *Human Geography*, 2020: 3-5.
- Casares García, Raquel. 2013. *Tres Estudios de Caso sobre Vulnerabilidad y Capacidades en la República Dominicana Mujeres y niñas en Contexto de Desastres*. Estudio, Plan Internacional y Oxfam República Dominicana, 2013.
- Chen, Yang. 2020. «[www.clacso.org](http://www.clacso.org).» *Observatorio Social de la Pandemia* . Mayo de 2020. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20200518074834/37-Yang-Chen.pdf> (último acceso: 10 de Septiembre de 2020).
- Cuero, Astrid. 2019. «¿Es posible una intervención feminista descolonial?: una reflexión desde la experiencia y la práctica política antirracista.» En *Revista Digital de Ciencias Sociales MILLCAYAC*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.México. 2019.
- De la Luz, Jael. 2020. <http://lawadv.org.uk>. agosto de 2020. <http://lawadv.org.uk/es/acuerparnos-para-sanarnos-desde-las-memorias-ancestrales/> (último acceso: 12 de septiembre de 2020).

- Defensoría del Pueblo Ecuador. 2020. «Cuestionario: Covid 19 y el incremento de violencia doméstica contra las mujeres .» Quito, 2020.
- El Comercio. 2020. «Indígenas y campesinos de Latacunga, Saquisilí, Pujilí y Salcedo cerraron el paso vehicular en la vía Panamericana.» 9 de noviembre de 2020: 1.
- Elmhirts, Rebecca. 2018. «Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes.» *Ecología Política*, 2018: 52 - 59.
- Estévez, Ariadna. 2018. «Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?» *Teoría y Debate*, 2018: 9 - 43.
- Fernando, Raúl, Raúl Guerrero Castañeda, y Quetzalcoatl Hernandez-Cervantes. 2020. «El cuidado de sí y la espiritualidad en tiempos de contingencia por COVID-19.» *Cogitare enfermagen*, 2020: 9.
- FIAN Ecuador. 2020. Instituto de Estudios Ecuatorianos- IEE, Observatorio del Cambio Rural-OCARU, Unión Tierra. *¿Crisis Alimentaria en el Ecuador? Nuestro derecho a la alimentación en tiempos de COVID-19*. Seguridad Alimentaria, Quito: con el apoyo de Fundación Rosa Luxemburg- Región Andina, Forum Syd y Misereor., agosto 2020.
- Flores, Duarte Joana. 2020. «www.clacso.org.» *Observatorio Social del Coronavirus*. Mayo de 2020. [https://www.clacso.org.ar/biblioteca\\_pandemia/index.php](https://www.clacso.org.ar/biblioteca_pandemia/index.php) (último acceso: 10 de septiembre de 2020).
- Galindo, María. 2020. <https://lavoragine.net>. 26 de marzo de 2020.  
<https://lavoragine.net/desobediencia-por-tu-culpa-voy-a-sobrevivir/> (último acceso: 2 de septiembre de 2020).— *www.lavoragine.net*. 26 de marzo de 2020.  
<https://lavoragine.net/desobediencia-por-tu-culpa-voy-a-sobrevivir/> (último acceso: 2 de septiembre de 2020).
- Gambina, Julio. 2020. «www.clacso.org.» *Observatorio Social de la Pandemia*. Mayo de 2020. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20200527015019/47-Julio-Gambina.pdf> (último acceso: 10 de septiembre de 2020).
- Hewitson, Gillian. 1999. *Feminist Economics: Interrogating the Masculinity of rational Economic Man*. Massachusetts: Edward Elgar Pub., Northampton, 1999.
- Jenkins, Katy. 2017. «Women anti-mining activists' narratives of everydayresistance in the Andes: staying put and carrying on in Peru and Ecuador, Gender, Place & Culture.»: 1441 - 1459.
- Leiva, Ana María, Gabriela, Martínez - Sangüinetti Nazar, Petermann - Rocha María Adela, Richezza Fanny, y Carlos Celiz - Morales. 2020. «Dimensión Política Psicosocial de

- la Pandemia: La otra cara del Covid -19.» *Ciencia y Enfermería*  
<https://dx.doi.org/10.29393/ce26-3dpal60003>: 12.
- López, Elizabeth, y Cristina Cielo. 2018. «El agua, el cuidado y lo comunitario en la Amazonía boliviana y ecuatoriana.» En *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*, de Raquel Martínez-Buján y Myriam Paredes Cristina Vega, 53 - 75. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mahmood, Saba. 2008.«Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto.» En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Ediciones Cátedra, de L Suarez, Aída Hernandez y eds, 162-213. s.f.
- Morán, Susan. [www.planv.com.ec](http://www.planv.com.ec). 2 de agosto de 2020.  
<https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/la-mujer-rural-que-alimenta-al-ecuador-el-mayor-olvido-antes-y-durante-la> (último acceso: 4 de septiembre de 2020).
- Moreno, María. 2019. «Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas.» *ICONOS N°64*, 2019: 89 - 109.
- Nugent, David. 1999. «A conversation with Joan Vincent». En *Current Anthropology*. N°4, Vol. 40. Pp: 531-542.
- OIT . 2018. «[www.ilo.org](http://www.ilo.org).» *El trabajo de cuidados y los trabajadores de cuidados para un futuro de trabajo decente*. 2018. [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_633168.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_633168.pdf) (último acceso: 9 de septiembre de 2018).
- Organización Mundial de la Salud. 2020.  
<https://www.who.int/es/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/q-a-on-covid-19-pregnancy-and-childbirth>. 2 de septiembre de 2020. (último acceso: 20 de agosto de 2020).
- Oyhantcabal, Laura. 2021. «Los aportes del feminismo decolonial y latinoamericano». En *Revista: ANDULI*. Uruguay. Pp:95-115.
- Pérez Orozco, Amaia. 2006. «Amenaza tormenta: La crisis de los cuidados .» *Revista de Economía Crítica*: 35.
- Pérez Orozco, Amaia. 2009. «[www.un-instraw.org](http://www.un-instraw.org).» *Serie Género, Migración y Desarrollo. Documento de trabajo 5: Miradas globales a la organización social de los cuidados en tiempos de crisis I*: 3- 17.

- Pineda Duque, Javier. 2020. «www.clacso.org.» *Observatorio Social del Coronavirus*. mayo de 2020. [https://www.clacso.org.ar/biblioteca\\_pandemia/detalle.php?id\\_libro=2043](https://www.clacso.org.ar/biblioteca_pandemia/detalle.php?id_libro=2043) (último acceso: 10 de septiembre de 2020).
- Portal Diverso. 2020. «Asambleísta Solíz defiende presupuesto para salud, educación y derechos sociales en proforma 2020.» <https://portaldiverso.com/asambleista-soliz-defiende-presupuesto-para-salud-educacion-y-derechos-sociales-en-proforma-2020/>, 20 de noviembre de 2019: 1.
- PwC. *Perspectivas Económicas del Ecuador*. 2020. Documento de Uso Interno, Asesores Empresariales Cia. Ltda. [www.pwc.com](http://www.pwc.com).
- Quiroga Díaz, Natalia. 2020. «www.clacso.org.» *Observatorio Social de la Pandemia*. Mayo de 2020. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20200512080300/10-Natalia-Quiroga-Diaz.pdf> (último acceso: 10 de septiembre de 2020).
- RennaGallano, Henry. 2020. *El derecho a la educación en tiempos de crisis: alternativas para la continuidad educativa. Sistematización de estrategias y respuestas públicas en América latina y el Caribe ante el cierre de escuelas por la pandemia del COVID-19*. Documento de trabajo para estudiantes. Santiago-Caracas: UAR| UNEM|Clúster Educación, Caracas: Universidad Abierta de Recoleta, 2020.
- Rivera, Alejandra. 2020. «www.clacso.org.» mayo de 2020. [https://www.clacso.org.ar/biblioteca\\_pandemia/detalle.php?id\\_libro=2018](https://www.clacso.org.ar/biblioteca_pandemia/detalle.php?id_libro=2018) (último acceso: 18 de agosto de 2020).
- Rodríguez, Corina, Virginia Alonso, y Gabriela Marzonetto. 2020. «www.clacso.org.» *Observatorio Social de la Pandemia*. Mayo de 2020. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20200527011420/42-En-tiempos.pdf> (último acceso: 10 de septiembre de 2020).
- Salazar Ramírez, Hilda. 2017. «El extractivismo desde el enfoque de género: una contribución en las estrategias para la defensa del territorio.» *Sociedad y Ambiente* núm. 13, marzo-junio de 2017, marzo - junio 2017: 35- 57.
- SENAGUA. 2008. *Base de datos de concesiones del cantón Latacunga*. Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial, Latacunga: PDOT Latacunga, 2008.
- Sultana, Farhana. 2011. «Suffering for water, suffering from water: Emotional geographies of resource access, control and conflict.» *Geoforum* # 42, 2011: 163 - 172.
- Trevilla, Diana, Erin Estrada, y María Soto. 2020. «Agroecología y cuidados: reflexiones desde los feminismos de Abya Yala.» *Dialnet*, 2020: 221 - 246.

- Trevilla, Diana. & Islas. 2020. Maritza. *www.clacso.org*. Julio de 2020.  
<https://www.clacso.org/cuidado-y-sostenibilidad-de-la-vida-dialogos-entre-la-agroecologia-y-la-ecologia-politica-feministas/> (último acceso: 3 de septiembre de 2020).
- Tuck, Eve; Yang, Wayne. 2012. "Descolonization is not a Metaphor". En: *Revista Descolonization: Indigeneity, Education, & Society* 1 (1). 2012. Pp: 1-40.  
 UNICEF. *www.unicef.org*. 4 de mayo de 2020.  
<https://www.unicef.org/ecuador/historias/covid-19-c%C3%B3mo-asegurar-el-aprendizaje-de-los-ni%C3%B1os-sin-acceso-internet> (último acceso: 2 de septiembre de 2020).
- Vega, Cristina. 2019. «Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos.» *Revista de Estudios Sociales*, 1 de octubre de 2019: 49 - 63.
- Vega, Cristina, Raquel Martínez-Buján, y Myriam Paredes. 2020. *Introducción. Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Verzeñassi, Damián. 2020. *www.biodiversidadla.org*. 20 de abril de 2020.  
<http://www.biodiversidadla.org/Documentos/El-Titanic-la-salud-y-otras-reflexiones-pandemicas> (último acceso: 13 de agosto de 2020).
- Videla, Mirta. 2019. «Hacia una "psicología andina" para la liberación. .» *Revista de Psicología* 18 (1): 3-25.
- Zapata, Alex. 2005. Informe final de Cotopaxi. SIPAE "Modificación histórica de las condiciones ecológicas de la provincia de Cotopaxi: incidencia de las dinámicas socioeconómicas. Pp: 1 - 144.
- Zaragocin, Sofía, y M. A. Caretta. 2020. «Cuerpo-Territorio: ADecolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment.» *Annals of the American Association of Geographers* , 2020: 1 - 16.