

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2020-2022

Tesis para obtener el título de maestría en Ciencias Sociales con mención en

Género y Desarrollo

Disputando el concepto de desarrollo desde las voces de las mujeres kichwa kañaris: comunidad
de Quilloac en la provincia de Cañar

Melissa Carolina González Cantos

Asesora:

María Moreno

Lectoras:

Anita Josefa Krainer

Sofía Zaragocin Carvajal

Quito, marzo de 2023

Dedicatoria

A mi madre y a mi abuela,
a las mujeres que me inspiran
y me sostienen cada día.

Índice de contenidos

Introducción	9
Capítulo 1. El amplio mundo del desarrollo: un acercamiento desde la particularidad de una comunidad kañari	14
1.1 Estado del arte	14
1.1.1 Críticas al desarrollo	15
1.1.3 Ecuador y desarrollo	18
1.1.4 Desarrollo y etnicidad	19
1.1.5 Migración y desarrollo	21
1.1.6 Buen Vivir, Desarrollo y Feminismos Decoloniales	23
1.2 Marco teórico	26
1.2.1 El desarrollo como discurso	26
1.2.2 El sujeto del desarrollo desde el discurso	28
1.2.3 Colonialidad de género en el discurso del desarrollo	29
1.2.4 Experiencias múltiples: interseccionalidad y los feminismos de frontera	32
1.3 Metodología	34
1.3.1 Reflexión metodológica	37
Capítulo 2. Quilloac: una comunidad transnacional y ancestral	41
2.1 Datos geográficos y demográficos	41
2.1.2 Cantón Cañar	42
2.1.3 Comunidad de Quilloac	42
2.2 Kichwas Kañaris	43
2.3 Historia de Quilloac	44
2.3.1 Heridas latentes de una historia colonial: identidades en lucha y resistencia desde una epistemología de pensamiento andino	45
2.4 Prácticas ancestrales en Quilloac	48
2.5 Agrupaciones políticas en Quilloac	50
2.6 Desarrollo en la provincia de Cañar y Quilloac	51
2.7 Cosmovisión andina	54
2.7.1 Género dentro de la cosmovisión andina	60
2.7.2 Desarrollo dentro de la cosmovisión andina	62
2.8 Migración kañari	63
2.8.1 Vínculos migración y desarrollo	64
Capítulo 3. Habitando y construyendo el desarrollo desde la contradicción: identidades complejas	66
3.1. Identidades complejas: tensión entre lo andino y lo occidental	68

3.1.1 Lo ch'ixi en Quilloac	69
3.2 Desarrollo: cómo aproximarnos a un concepto lejano	74
3.3 Las voces del desarrollo: diversxs actorxs.....	81
3.4 Nuevas realidades y deseos: Quilloac como comunidad transnacional	86
Capítulo 4. Desarrollo desde las voces de las mujeres kichwa kañari de Quilloac	95
Introducción.....	95
4.1 Experiencias de las mujeres en la comunidad.....	96
4.1.1 Educación como herramienta de liberación	96
4.1.2 Imágenes divergentes.....	99
4.1.3 Mujeres Kañaris en espacios de liderazgo	100
4.2 El kichwa como herramienta de resignificación	103
4.3 Un mundo ch'ixi es posible: prácticas sociales de las mujeres de Quilloac.....	108
4.3.1 Mujeres en la medicina	109
4.3.2 Mujeres en el comercio.....	112
4.3.3 Mujeres en la economía	114
Conclusiones.....	118

Lista de ilustraciones

Fotos

Foto 2.1 Toma aérea de la comunidad de Quilloac.....	42
Foto 2.2 Casa con fachada de chakana en la comunidad de Quilloac.....	49
Foto 2.3 Iglesia de la comunidad de Quilloac.....	58

Figuras

Figura 2.1 Organigrama de la comunidad de Quilloac.....	50
Figura 2.2 Chakana Kichwa Kañari.....	56

Mapas

Mapa 2.1 Comunidad de Quilloac.....	43
-------------------------------------	----

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis/tesina

Yo, Melissa Carolina González Cantos, autora de la tesis titulada “Disputando el concepto de desarrollo desde las voces de las mujeres kichwa kañaris: comunidad de Quilloac en la provincia de Cañar”, 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, marzo de 2023.



Firma

Melissa Carolina González Cantos

Resumen

La presente investigación parte de una visión crítica hacia el desarrollo, específicamente en el ámbito discursivo. Se sostiene que el discurso del desarrollo promulgado desde instituciones internacionales y estatales constituye una forma hegemónica de crear estructuras de poder desde lo enunciativo, que se materializan en lxs cuerpos y realidades. Estos operan de forma diferenciada sobre lxs diversxs sujetxs, especialmente sobre cuerpos feminizados y racializados; los que usualmente no han sido vistos como agentes protagónicos del desarrollo. En consecuencia, este ensayo se enfoca en un caso específico: las voces de las mujeres kichwa kañaris de la comunidad de Quilloac, por medio de un proceso etnográfico que busca comprender cómo ellas entienden, negocian y resisten la noción desarrollista. La pesquisa propone la reapropiación del concepto de desarrollo por parte de las mujeres kañaris, a través de la resignificación de una poderosa idea discursiva; y, desde sus prioridades y sentires.

Asimismo, el estudio visibiliza —desde una perspectiva interseccional— que los intereses de las mujeres kañaris no pueden ser catalogados de una manera uniforme, en virtud de cada una representa una identidad atravesada por diversos factores. Las identidades complejas que son otro elemento clave del presente análisis, pues se parte de una mirada crítica al discurso hegemónico de desarrollo occidental, a la vez que se entiende cómo las identidades se amasan; ello infiere tomar distancia de una lógica de lo ancestral versus lo occidental, para dar paso a realidades nuevas y complejas. Con el ánimo de describir estas identidades amalgamadas, decoloniales e indeterminadas, se recurre al predicamento de Silvia Rivera Cusicanqui de lo *ch'ixi* para comprender estas formas de existencia; muchas veces contradictorias.

En la parte final, el texto hace énfasis en que el proceso de resignificación del concepto de desarrollo debe hacerse desde una crítica hacia lo occidental; a la par que desde el entendimiento de las aspiraciones, anhelos y sentires de las sociedades postcoloniales. De lo que se desprende la necesidad de construir discursos descoloniales de desarrollo, capaces de transgredir la versión ahistórica de las demandas actuales de las mujeres indígenas kichwa kañari; y, de responder a su compleja realidad atravesada por fuertes procesos migratorios, étnicos, experienciales; con miras a que el enunciado del desarrollo no confronte únicamente a occidente, sino a cualquier estructura discursiva que intente controlar sus cuerpos e imaginarios.

Agradecimientos

A la comunidad de Quilloac, que me abrió sus puertas para realizar esta investigación.

A todas las mujeres kichwa kañaris que me permitieron compartir y aprender de sus experiencias.

Aspiro a que ellas encuentren reflejadas sus voces en este trabajo. Cada historia y cada palabra la guardo en mi memoria, mientras las recuerdo con profunda admiración y respeto por su tenacidad, fuerza y resiliencia.

A la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe Quilloac y a todo su personal, tanto docente como administrativo, por ser el eje central que coordinó mi trabajo de campo. Al Dr. Rafael Alulema, su rector, quien amablemente me guio y acogió como parte de la comunidad.

A la profesora María Moreno por su acompañamiento y acertadas palabras durante este proceso.

A mis padres, familia y seres queridos por ser la red de apoyo sin la cual nada sería posible.

Introducción

El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse
- Michel Foucault

El poder del discurso —entendido como medio de dominación y de lucha— es el eje que motiva esta investigación. Se tratará de visibilizar la dinámica controladora y liberadora de la palabra. En este contexto, es necesario comprender al discurso más allá de las palabras habladas; como una estructura construida por “historia, cultura, verdad, razón, poder, estratificación y regularidad; [...] como una telaraña que está llena de hilos articuladores y puntos que conectan diferentes posiciones o nodos” (Murcia Gómez y Moreno Martínez 2008, 42). El discurso crea estructuras de control y regularización de los cuerpos. Uno de los más importantes para el proyecto de la modernidad constituye el referido al desarrollo, centro de interés investigativo del presente estudio.

El discurso del desarrollo implica una poderosa herramienta, utilizada desde un andamiaje institucional y global para legitimar la hegemonía de formas de vida desde una perspectiva occidental. Es por ello que, este ensayo parte desde una visión crítica al desarrollo como proyecto colonizador, patriarcal y eurocéntrico; del que se han derivado históricamente efectos negativos, sobre todo en circunstancias que este no se instauró como hegemonía, es decir, cuerpos racializados y feminizados. En palabras de Gustavo Esteva:

[...] el desarrollo ocupa la posición central de una constelación semántica increíblemente poderosa. Nada hay en la mentalidad moderna que pueda compararsele como fuerza conductora del pensamiento y del comportamiento. Al mismo tiempo, muy pocas palabras son tan tenues, frágiles e incapaces de dar sustancia y significado al pensamiento y la acción como ésta (Esteva en Sachs 2001, 54).

El autor describe de forma elocuente y acertada lo que implica este potente concepto. El discurso del desarrollo ha logrado naturalizarse en los imaginarios colectivos, desde una lógica equiparada al sentido común. ¿Quién podría atreverse a aseverar que el desarrollo es algo malo? Hacerlo se antoja como una contradicción, para unos; para otros, constituye una cuestión semántica no concerniente a la cotidianidad. Sin embargo, la incidencia de este discurso de

poder es permanente en las estructuras que nos gobiernan; y, aún más preocupante, en el pensamiento colectivo. De ello se deriva la importancia de interpelar esta narración, adueñarse del discurso del desarrollo y manifestarlo con voz propia. Como menciona Esteva (2001), el constructo desarrollista resulta tan amplio, que su vaguedad conceptual atisba la ausencia de sustancia; ello ha permitido mayor flexibilidad para la articulación de agendas recolonizadoras. No obstante, en el texto se demostrará como esa situación puede ser usada a favor de las voces subalternas, mediante procesos de reapropiación conceptual de los discursos que nos gobiernan.

El discurso del desarrollo se explora en estas líneas desde una óptica de género y de etnicidad, en relación a los efectos diferenciados que surte en los diversos cuerpos. Se pretende enmarcar la investigación desde la particularidad de un caso que permitirá comprender estas dinámicas de forma situada y parcial. La pregunta que el texto quiere responder es: ¿cómo entienden y negocian el concepto de desarrollo las mujeres kichwa kañari de la comunidad de Quilloac, en relación con discursos desarrollistas y de modernidad provenientes de agentes estatales, de cooperación internacional [ONGs]; y, los propios miembros de la comunidad local y transnacional? Para ello se plantean tres objetivos específicos:

1. Entender cómo describen las mujeres kichwa kañaris de la comunidad de Quilloac el concepto de desarrollo desde sus imaginarios.
2. Describir cuáles son los principales actores que intervienen en los procesos de desarrollo de la comunidad de Quilloac; y, qué supuestos del concepto de desarrollo priman en sus discursos.
3. Describir de qué manera las mujeres kichwa kañaris de Quilloac negocian, se adaptan y resisten el concepto hegemónico de desarrollo, mediante sus prácticas cotidianas.

El estudio se enfoca en entender cómo es imaginado —y luego puesto en práctica— el concepto de desarrollo, desde las voces diversas de las mujeres Kichwa de Quilloac; en un proceso de reapropiación y disputa. Se comprende que el conceptualizar este término responde a una mezcla entre las narrativas hegemónicas antes mencionadas: discursos sobre desarrollo contruidos desde la comunidad local, discursos de desarrollo y modernidad; importados desde los migrantes kañaris; y, las propias experiencias y deseos individuales de cada mujer. El caso particular de Quilloac resulta relevante, se establece como una suerte de fusión entre lo local e indígena de la cultura kichwa kañari, y las nociones de modernidad, al ser una comunidad transnacional con un

abrumador porcentaje de población emigrante. Adicionalmente, la comunidad de Quilloac ha sido receptora de intervenciones de cooperación internacional en sus territorios, que han impactado en sus imaginarios y agendas de desarrollo. Los factores citados configuran escenarios muy complejos, para los cuales el discurso de desarrollo tiene que emerger desde y para estas realidades particulares.

En el caso de las mujeres, hay que tener en cuenta que históricamente han sido excluidas e invisibilizadas de los procesos de desarrollo; en ello radica la importancia de recabar sus voces como un intento de reapropiarse del relato del tema en discusión. Todo ello dentro de un contexto de mujeres que están atravesadas por experiencias diversas, identidades con mixturas, contradictorias; y, tejidas desde lo individual y lo colectivo. Su conceptualización del desarrollo es móvil, está en continua construcción; alejándose de esencialismos, ellas habitan el desarrollo desde sus propios matices, abren sus propios caminos y construyen sus propios espacios. Es por ello que, el texto concuerda con el siguiente predicamento: “el sentido de una palabra se define plenamente por su contexto. En realidad, existen tantos significados de una palabra cuantos contextos hay de su uso” (Volóshinov 2009,127). Se suscribe, además, el significado que las mujeres en cita han emplazado acerca del desarrollo; especialmente, desde su estrategia de tomar el vaciamiento de sentido para resignificar el paradigma a su favor. Así también, se contextualizó de manera profunda las vidas y los relatos de las personas participantes en la investigación, a fin de que la aproximación fuese realizada haciendo justicia a las complejas realidades. Las voces de las mujeres entrevistadas fueron entendidas con base a los discursos de lxs diversxs actorxs y su relación bilateral. Se destacó las identidades de los habitantes de Quilloac como elemento central para la construcción del discurso y las agendas de desarrollo, desde la consideración de sus identidades amasadas y plurales; posicionadas por la comunidad que nos atañe desde lo ancestral y lo occidental. Aun cuando el desarrollo puede ser asumido como un mosaico construido por varias visiones, en este ensayo se destacan las visiones de las mujeres que desde su enunciación de subalternas son capaces de aportar texturas que enriquecen la noción convencional o hegemónica de desarrollo. Las mujeres de Quilloac traen al debate varios temas que deberían ser incorporados a las agendas de desarrollo, tales como el fortalecimiento de la noción de lo intangible del desarrollo, el equilibrio emocional, la educación; entre otras que demuestran que el desarrollo es concebido y practicado por ellas de forma diferente.

Esta investigación se enmarca desde una necesidad de la provincia en la cual la política pública, los proyectos de desarrollo, y la cooperación internacional no se encuentra actuando de manera consecuente con las diversas vidas y necesidades de quienes habitamos el territorio cañari. Me interesó indagar esta problemática específicamente desde la mirada y voces de las mujeres debido a que históricamente hemos sido excluidas e invisibilizadas de los procesos de desarrollo, siendo vistas simplemente como entes complementarios. Mi trabajo se centró en la provincia del Cañar, ya que al ser mi lugar natal he visto las dificultades de ejecutar un proyecto de desarrollo que no implique formas de recolonización; en donde la población indígena pese a ser un alto porcentaje es ignorada y asimilada bajo un proyecto desarrollista mestizo. De igual manera para las mujeres, dentro del desarrollo en la provincia somos vistas como cuotas y los proyectos de desarrollo para mujeres que demanda la actualidad son utilizadas como herramientas de instrumentalización de las luchas. Para el caso puntual de las mujeres indígenas, sus voces han sido anuladas no solo por un proyecto desarrollistas occidental/mestizo; pero también por las lógicas patriarcales dominantes. Es por ello vital reconfigurar los discursos dominantes; y, construir el desarrollo desde perspectivas imbricadas de género y etnicidad para que ello resulte en la construcción y ejecución de política pública eficiente. Se pretende que de alguna manera estos aprendizajes, estas voces silenciadas y olvidadas tomen protagonismo del discurso y que como consecuencia tengamos políticas públicas e intervenciones sociales duraderas, sostenibles y consecuentes con respecto a las realidades y particularidades de la provincia. Es necesario posicionar el debate de género como una línea vital al momento de hablar de desarrollo en Cañar.

El texto está dividido en cuatro capítulos. El primero permite un acercamiento desde literatura académica y conceptual, al amplio mundo del desarrollo. En él se ofrece una sección de análisis del estado de la teoría por medio de la revisión de estudios sobre el desarrollo; ello siempre, desde un enfoque crítico y de género. En similar orden de ideas, el marco teórico explica conceptos necesarios para construir los estadios analíticos pertinentes. Adicionalmente, incluye la descripción metodológica del proceso investigativo acompañada de su respectiva reflexión; ello pone de manifiesto el lugar de enunciación de la autora y su incidencia en el proceso.

En el segundo capítulo, se hace una contextualización del caso de Quilloac, en particular desde aspectos demográficos e históricos; así como también desde la cosmovisión, las prácticas ancestrales y las dinámicas actuales del mosaico identitario de Quilloac.

En el tercer capítulo, se ahonda en la examinación de las identidades complejas y múltiples de lxs habitantes de Quilloac. Cómo ello tiene injerencia directa en la construcción del discurso de desarrollo de la comunidad. El capítulo parte de una contextualización de Quilloac como comunidad heterogénea y compleja, cuyos habitantes se mueven en escenarios paradójicos que dan cuenta de la huella andina y de la occidental. Luego, se esgrimen las especificidades sobre cómo la comunidad se aproxima al concepto de desarrollo. Más adelante, se establece quiénes son los diversos actores que están articulando en el discurso de desarrollo en la comunidad de Quilloac; desde sus dinámicas particulares. El capítulo culmina con un acercamiento a las nuevas realidades que están emergiendo en este territorio, como resultado de los procesos migratorios: su impacto en la población y la generación de nuevos anhelos y necesidades que moldean, además, la noción de desarrollo.

El cuarto capítulo, se enfoca específicamente en las voces de las mujeres, en un esfuerzo por retratar este proceso de deconstrucción y construcción narratológica vinculado al desarrollo. El resultado de la escucha de estas voces subalternas, muestran el camino por el cual ellas quieren andar el desarrollo. El capítulo inicia con el recuento de varios relatos y experiencias de vida de las mujeres quilloanejas, que relatan su realidad. Sus palabras traducen las experiencias vividas, unas individuales, otras conexas. En esta fase se utiliza al kichwa, su idioma materno, como herramienta de resignificación y apropiación de conceptos. Finalmente, se esclarece cómo opera el desarrollo más allá del discurso en la vida de las mujeres de la comunidad; por una parte. Por otra, se destaca la constante disputa de sentido que sobre el desarrollo confrontan cotidianamente las mujeres de Quilloac; en prácticas como la medicina, el comercio y la economía.

Capítulo 1. El amplio mundo del desarrollo: un acercamiento desde la particularidad de una comunidad kañari

El concepto de desarrollo se advierte bastante amplio. Es preciso para su comprensión, entonces, ubicarlo dentro de un caso en particular. Su estudio —en este capítulo— tendrá una similar indagación teórica que la que se emplaza al momento de analizar constructos vitales tales como la colonialidad y la interseccionalidad. La mencionada noción será perfilada como discurso y dispositivo generador de identidades y sujetos. Este conjunto semántico constituye el pilar sustantivo sobre el que se asienta el conocimiento particular y situado de las mujeres kichwa kañaris de Quilloac de cara a los predicamentos del desarrollo hegemónico.

Este capítulo abarca tres macro secciones que explican los nudos investigativos. En primera instancia —en el apartado que indaga sobre el estado del arte—, se detalla los estudios que se ha realizado respecto a temas relacionados al desarrollo; al igual que la pertinencia del presente examen como un aporte a los estudios de género, desarrollo y etnicidad. En un segundo momento, se enlistan elementos conceptuales necesarios para comprender la materia de estudio. Finalmente, se describe la metodología, aciertos y limitaciones de esta pesquisa.

1.1 Estado del arte

El desarrollo ha sido vastamente estudiado desde varias aristas tanto por el academicismo como por la institucionalidad. El recorrido literario que aquí se ofrece, se acota a ramas temáticas pertinentes, divididas en cinco ejes en los que prevalece la óptica de género. El primero, enuncia las críticas globales al desarrollo, formuladas desde la academia. El segundo, revisa la relación entre género y desarrollo. El tercero, se aproxima al desarrollo en el Ecuador; y, se detiene en el vínculo entre esta noción y las mujeres ecuatorianas. El cuarto, aborda el desarrollo y la etnicidad enfocados en caso de estudios protagonizados por mujeres. Y, el quinto, indaga en lecturas sobre migración y desarrollo en el mundo; puntualizadas, también, en el caso ecuatoriano; y, en la experiencia de las mujeres. Finalmente, se incluye una sección que recorre y conecta las nociones de buen vivir y desarrollo desde un enfoque de los feminismos decoloniales.

1.1.1 Críticas al desarrollo

La práctica y la noción de desarrollo se vive como un paradigma monolítico en el imaginario colectivo. “[...] se ha convertido en una certeza en el imaginario social” (Escobar 2007, 22); “[...] casi como si se tratase de un tema de sentido común” (García 2007). De forma general, el desarrollo promete mejoras sociales, espacialmente homogéneas con respecto a tecnología y a estándares de vida en las naciones (Radcliffe 1996). Por su parte, la Organización de las Naciones Unidas (en adelante ONU) define al desarrollo como “una empresa multidimensional para lograr una mejor calidad de vida para todos los pueblos” ([ONU], 1997, 1), en la que, quienes ostentan el poder, serán los elegidos para enunciarlo. Se constituye como una empresa desarrollista dedicada a crear regímenes de verdad e imaginarios que configuran las estructuras del poder global.

En consecuencia, los denominados estudios del postdesarrollo han configurado una crítica detenida hacia el modelo formal de progreso. Esta literatura parte de puntos de vista decoloniales en el ámbito mundial (Quijano 2007, Parpart y Marchant 2003), y prosigue desde miradas provenientes de los países nombrados como Tercer Mundo (Escobar 2007). Quijano y Escobar ensayan acerca de las nuevas formas de reproducción de los patrones de colonialidad mediante lo que el primero nombra como Modernidad. Escobar, por su parte, interpela el desarrollo desde el paradigma foucaultiano. En su texto *La invención del Tercer Mundo, construcción y reconstrucción del desarrollo*, Escobar (2007) critica duramente cómo el discurso y la estrategia del desarrollo produjo todo lo contrario a la prosperidad prometida; lo enuncia, por ende, como un mecanismo de control.

En este orden de ideas, varixs autorxs enfatizan que el discurso del desarrollo constituye la forma moderna de un proyecto patriarcal, eurocéntrico y recolonizador (Escobar 2005, Quijano 2007, Bretón 1999, Picas 1999). Varios estudios (Quijano 2007, Escobar 2007, Escobar 2005, Ferguson 1994, Parella 2003, León 1996, Radcliffe 2015) sugieren que el desarrollismo se asienta sobre la base de jerarquías de clase, etnia, género; y, desde el entendimiento ahistórico de las sociedades postcoloniales. En este sentido, Bretón esgrime una crítica al fundamento capitalista y economicista de esta noción: “el imperativo moral del bienestar es por definición un imperativo económico” (Bretón 1999, 9).

El relato del desarrollo equiparado a la narración del poder, ha sido examinado por otrxs teóricxs (Escobar 1984, Escobar 1988, Mueller 1987, Dubois 1990, Ferguson 1990, Parajuli 1991) desde su capacidad de regular los cuerpos e imaginarios. Es a partir de esta mirada —la del poder— que se remonta a los procesos coloniales y capitalistas, de la que se deriva su construcción social colectiva. No representa, por consiguiente, un retrato natural; constituye más bien un “producto de la relación particular que ocupa en la experiencia de quienes lo proyecta” (Picas en Bretón 1999, 40). Este atributo del relato se asume como el punto de partida medular de varias de las investigaciones en cita. Lxs autorxs Cornwall, Harrison, & Whitehead (2007); en su texto *Gender myths and feminist fables: The struggle for interpretive power in gender and development* critican que —aunque a los técnicos del desarrollo les parezca inaceptable— la realidad traduce una política desarrollista fundada meramente en creencias, imágenes, representaciones e historias; no así, en hechos y estadísticas (2007). Así también, Esteva asevera que “el desarrollo nos ha llevado a la gente del llamado tercer mundo a ser esclavos de las experiencias y sueños de otros” (1992, 7). En virtud de lo cual, para muchxs autorxs el lenguaje del progreso describe nuestros problemas y perfila proyectos e intervenciones (Radcliffe 2006, Cornwall, Harrison, & Whitehead 2007).

Los textos mencionados en esta sección aportan una visión crítica a la estructura del desarrollo a gran escala. Sin embargo, se privan de indagar en las experiencias de la gente; arrojan, así, una reflexión monolítica. En este aspecto, este estudio persigue subvertir esta circunstancia.

1.1.2 Género y desarrollo

La teoría de género interpela sobre el desarrollo sus formas hegemónicas de representación. Dentro de la literatura de desarrollo, hasta finales de los años setenta, la mujer era descrita “como madre encargada de alimentar al niño, embarazada o lactante, o dedicada a buscar agua para cocinar y limpiar, o tratando las enfermedades de los hijos o, en el mejor de los casos, cultivando algunos alimentos en la huerta casera para complementar la dieta familiar” (Escobar 2007, 291). Al mismo tiempo que los hombres se erigían como únicos protagonistas de los procesos productivos. Autoras como Cuvi (1992) y Parella (2003), describen la predominancia de la narrativa acerca de la mujer como económicamente inactiva, durante la época en cita. El punto de inflexión a este paradigma lo ofrece Esther Boserup (1970) con su texto *Woman's Role in Economic Development*, obra que da cuenta cómo las mujeres han sido marginadas del progreso

desde la división sexual del trabajo dentro del sistema capitalista; argumento retomado por varias autoras como Parella (2003) y Prieto (2017). A pesar de ello, la propuesta de Boserup ha sido criticada por tener un enfoque economicista que limita la comprensión desde un alcance interseccional.

De la misma forma, desde perspectivas postcoloniales y decoloniales, autorxs como Mohanty (1988), Lugones (2008) y Escobar (2007) critican cómo el desarrollo —desde el proyecto global modernizador— ha retratado a la mujer del tercer mundo como esa otredad ignorante, pauperizada, tradicionalista, victimizada; necesitada de ser liberada por occidente. El proyecto desarrollista elabora la categoría esencialista de mujer bajo ciertos supuestos (Radcliffe 2015, Cornwall, Harrison, & Whitehead 2007). Esta narración perfiló a la llamada mujer del tercer mundo como víctima y a la vez heroína (Cornwall, Harrison, & Whitehead 2007). Por un lado, tenemos a la heroína que pese a su posición de desventaja logra salir adelante; mientras que, a la vez también es narrada como víctima pues tiene que cargar con el peso de las esferas tanto reproductiva como productiva, y las exclusiones que ellas implican.

Otra pionera en este ámbito ha sido Adele Mueller (1986, 1987a, 1987b, 1991), quien asevera que el desarrollo “[...] es una de las instituciones más grandes, más patriarcales y más dominantes del mundo” (Mueller 1991, 1). Asevera que se ha despolitizado las particularidades vivenciales, y se las traduce en procesos y estadísticas desprovistos de lo experiencial. Magalena León, en la misma línea investigación y análisis, interpela a “[...] una supuesta neutralidad de las políticas macro de desarrollo frente a las relaciones de género” (1996, 12). De igual manera, autoras como Mueller (1991), Radcliffe y Laurie (2006), y Radcliffe y Pequeño (2010) advierten que la mujer sigue inserta dentro de una lógica feminista liberal canalizada a través de organismos internacionales que suscriben la noción reduccionista de mujer (Radcliffe 2015; Cornwall, Harrison y Whitehead 2007).

Finalmente, como respuesta a esta despolitización, otrxs autorxs han enfatizado en sus investigaciones acerca de cómo la mujer ha sido representada o incluida dentro de las lógicas de desarrollo. Según ciertos enunciados de género, a las mujeres se las dibuja como sinónimo de lo tradicional o pasado (Radcliffe 1996; Parella 2003; Parpart 2016; Escobar 2007); por ende, su incorporación a los procesos de desarrollo se da de forma superficial (Benería y Sen, 1982), y cargada de un corte asistencialista que subraya los roles reproductivos como eje de las

intervenciones (García 2007). En este orden de conceptos, se ha estudiado los efectos de esta exclusión del desarrollo (Sachs 1985; Escobar 2007); al mismo tiempo, se sugiere que los resultados han sido perjudiciales para las mujeres; en varios casos ha significado un aumento en la carga de trabajo, pérdida del control sobre la tierra; entre otros efectos adversos.

1.1.3 Ecuador y desarrollo

En el caso del Ecuador, los estudios críticos sobre desarrollo se han enfocado mayoritariamente en la región Sierra, dado que acumulan gran parte de población originaria que ha sido el foco de intervención de proyectos de desarrollo por parte de la cooperación internacional. No obstante, autores como Martínez (2002) y Bretón (2002) aseveran que no se ha considerado las peculiaridades de cada zona ni las expectativas de las comunidades, lo cual ha generado resultados poco exitosos. En América Latina, el discurso y la práctica del desarrollo a nivel nacional han intentado en gran medida modernizar a las poblaciones indígenas que —desde una perspectiva occidental— son vistas como anacrónicas e incluso como un obstáculo para su puesta en marcha (Radcliffe y Laurie 2006). Con respecto al desarrollo de la población indígena, este contexto ha sido moldeado en el Ecuador por las movilizaciones, protestas y por el cambio constitucional; a través del que se reconocen sus derechos de gestionar sus propios procesos de desarrollo (Radcliffe y Pequeño 2010). Sin embargo, Radcliffe y Pequeño (2010) señalan la dificultad que ha representado para las agendas de política pública entrelazar las necesidades desde una apuesta interseccional que tenga en cuenta tanto género como etnia.

En cuanto a mujeres y desarrollo, los estudios académicos sugieren que varias agendas fueron construidas en el marco de la domesticación de la mujer (Benería y Sen 1982; García 2007; Radcliffe 1996; Prieto 2017), específicamente en el Ecuador, desde los inicios de la integración de ellas al proyecto desarrollista que se ha dado en términos tales, incapaces de incomodar el espacio doméstico de la nación (Radcliffe 1996). Se ha esencializado a la mujer del tercer mundo como productora de alimentos, cargadora de agua, cocinera y nutricionista, criadora eficiente de hijos; pero, sin interpelar la división sexual del trabajo (Benería y Sen 1982; Prieto 2017). Las investigaciones sugieren que se ha visto a las mujeres como seres atávicos que encarnan la tradición y el principio conservador de continuidad, enmarcándolas en contraposición a lo que significaría la modernidad y progreso (Radcliffe 1996). La autora en cita, explora la fuerza del

discurso para posicionar a los hombres y mujeres de forma diferenciada dentro de los proyectos nacionales de modernidad.

Desde el punto de vista de varias teóricas, en el Ecuador las ONGs presentan al tema de género como un componente altamente tecnificado, considerado neutro (León 1996; Radcliffe y Laurie 2004). Por su parte, Radcliffe y Laurie (2004) determinan que esta circunstancia ha generado un modelo masculino, tecnocrático y despolidizado de las políticas de desarrollo, que ignora las complejas relaciones jerárquicas que configuran las identidades y poblaciones. Frente a esta intrincada situación, Radcliffe (2015) sugiere que las mujeres ecuatorianas indígenas ilustran cómo los subalternos pueden convertirse en críticos del desarrollo, informados, coherentes y politizados en sus interpretaciones alternativas.

1.1.4 Desarrollo y etnicidad

En lo que corresponde a los estudios de desarrollo y etnicidad, es posible aproximarse a varios textos, (Andolina *et al.* 2009; Bretón 2005; Larrea *et al.* 2007; Postero y Zamosc 2004; Radcliffe 2007; Radcliffe y Laurie 2006). Estos autorxs analizan las relaciones en pugna entre las poblaciones indígenas y los procesos de desarrollo, aluden la superioridad epistémica de estos últimos; y la interpelan.

En la relación entre de género, etnicidad y desarrollo, este último suscribe que las mujeres originarias bloquean la llegada del progreso y la modernidad (Stavenhagen 1996; Radcliffe 1996, 2014; Radcliffe y Laurie 2006); en ello radica la necesidad de domesticarlas e instrumentalizarlas (Cuví 1992; Radcliffe 1996; Bretón 2002). También, los estudios relatan cómo desde actitudes paternalistas se ha retratado a la mujer como subalterna en los procesos de desarrollo (Radcliffe 2014, 2015; Radcliffe *et al.* 2004; Escobar 2007): “las políticas y programas estatales no las consideran productoras o gestoras de los recursos naturales, dejándolas como depositarias de los añadidos o complementos de tales proyectos” (Radcliffe 2014, 20); en consecuencia, las mujeres de minorías étnicas son las más excluidas. De acuerdo con autoras como Palacios y Chuma (2001) y Pontón y Pontón (2008), las mujeres indígenas son las que acceden menos a recursos y servicios en comparación con mujeres no indígenas y con hombres indígenas.

Para Radcliffe —quien ha dedicado gran parte de sus trabajos a la investigación del desarrollo en poblaciones de mujeres indígenas—, las mujeres racializadas experimentan el desarrollo de

forma distinta, una experiencia caracterizada por prácticas de exclusión (2014). Este rol subalterno ha hecho que los proyectos direccionados a ellas sean a corto plazo, poco sustentables a futuro; y, desde una lectura del “[...] indio imaginado, no el indio como sujeto histórico” (Muratorio 1994, 364); es decir, desde visiones ahistóricas acerca de las particularidades actuales. Norma Mayo, por su parte, una representante de mujeres indígenas, sostiene que “¡Micro-créditos y micro-proyectos! ¡Todo es micro cuando se trata de [planificar para] las mujeres indígenas!” (Radcliffe 2014, 22). No se las considera como productoras y gestoras de los recursos naturales (Radcliffe 2015, Moreno 2016), en lugar de ello, se las trata como minorías vulnerables (Radcliffe et al. 2004). En consecuencia, los proyectos aplicados trabajan la autoestima en las mujeres originarias, con miras a erradicar su complejo de inferioridad. Este supuesto fue recogido por varias investigaciones que relatan desde un ángulo crítico esta dirección de los proyectos en estas poblaciones (Ávila Inga 1996, Espín 1965, Maldonado Torres 2007, Prieto 2008).

Adicionalmente, varias autoras (Crenshaw 1993; Cuví Sanchez et al. 2000; Radcliffe y Pequeño 2010; Peredo Beltrán 2004) problematizan desde la interseccionalidad la necesidad de enfocar el tema que a este ensayo atañe: comprender que las diversidades étnicas configuran diferentes formas de vida. Ello genera una ardua disputa acerca de los derechos de las mujeres indígenas. Consecuentemente, varias teóricas (Jaquette 2011; Millán 2009; Hernández 2008; Radcliffe 2008; Safa 2008; Prieto et.al 2006; Figueroa 2005; Zaragocin 2007) se han dedicado a investigar los desencuentros que surgen al momento de consolidar una agenda con perspectiva de género y de etnia. En este sentido, varixs autorxs coinciden en que en sociedades postcoloniales no es posible separar la configuración género y etnicidad, algo en lo que los programas de desarrollo han fallado; de ahí una de las razones de su casi nulo éxito. Según Prieto (2017), en el caso del Ecuador, durante los años ochenta se ejecutaron proyectos de desarrollo que involucraban a las mujeres del área rural del país; su fracaso se alude a factores como “[...] discontinuidad, atomización, aislamiento institucional, escasa cobertura y pocas posibilidades de que las actividades continúen una vez que se suspende la asistencia técnica y financiera” (Cuví 1992, 143).

Para finalizar este apartado, autorxs como Bretón (2002) y Kaplan (1995) han reclamado acerca de la mercantilización surgida en torno al tema de desarrollo y etnicidad. En este terreno, tanto los funcionarios de desarrollo como los estatales, reconocen el atractivo nicho que representan

los estilos de vida y productos no occidentales; una asociación romántica con las formas de vida andinas le añade valor al producto/servicio (Kaplan 1995). De cara a este panorama, varias mujeres indígenas han sido críticas frente a este sistema que se aprovecha de su cultura; por ejemplo, como se lo hizo en la Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing-Huairou (1995). La declaración en cita se escribió como respuesta a la Plataforma de Beijing; se suscribieron, así, estrategias para acortar la brecha de género. Las mujeres indígenas, por su parte, destacaron la ausencia crítica del documento hacia el orden hegemónico que las oprime; y, afirmaron que “el ‘Nuevo Orden Mundial’ que está manejado por los que han abusado y violado a la Madre Tierra, y por los que nos han colonizado, marginado y discriminado, se nos impone hoy agresivamente. Es la recolonización con el nombre de la globalización y el libre comercio” (Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing 1995, 5).

Se consideró que se ha dado un “énfasis exagerado de la Plataforma respecto a la discriminación en base a la diferencia de los géneros y la igualdad de los géneros despolitiza los temas que afectan a las mujeres indígenas” (Juanema 2016, 32). Entre los temas que mencionan, está la falta de interés en sus actividades no-productivas, como pilar fundamental de la vida de las mujeres indígenas. En esta línea conceptual, ponen de manifiesto cómo la plataforma privilegia un modelo monocultural de desarrollo, salud, educación; en los que las diversas cosmovisiones de los pueblos indígenas se ven excluidos. Es por ello que, las mujeres indígenas han exclamado “[...] nada sobre nosotras, sin nosotras y, a la vez, todo acerca de nosotras con nosotras” (Conferencia Global de Mujeres Indígenas en Juanema 2016, 27).

1.1.5 Migración y desarrollo

La investigación ofrece una reflexión sobre el factor migratorio, en virtud de que gran parte de la población de la comunidad indagada está permeada por las dinámicas transnacionales. Es por ello relevante comprender desde qué enfoques se ha proyectado el tema de migración y desarrollo para poder perfilar de mejor manera las lógicas sociales del caso de estudio. La migración en relación con el desarrollo constituye un tema de análisis académico relativamente reciente (Kunz 2006) en los estadios que miran a la migración como un factor determinante en los procesos y las experiencias del primero. “[...] la comunidad que trabaja cuestiones de desarrollo ha sido más bien reticente a integrar la migración como un parámetro del desarrollo” (Olesen, 2002, 125), ello complejiza las dinámicas de intervención. No obstante, la creciente

literatura que explora vivencias migratorias en un mundo globalizado, ha visibilizado la necesidad de integrar este componente como crucial dentro del desarrollo. Autorxs como Herrera Mosquera y Eguiguren (2011) expresan que al inicio del siglo XXI se produjo una importante proliferación de este tipo de ensayos.

El enfoque que ha primado en un inicio es el de remesas para el desarrollo promovido principalmente por el Banco Interamericano de Desarrollo (en adelante BID) (Pérez Orozco, García Domínguez, Paiewonsky 2008). Esta perspectiva dominante en el campo práctico se trasladó a la producción académica; esta, en sus inicios, enfocaba el análisis de desarrollo y migración en el ámbito relacionado al impacto de las remesas. Las aproximaciones hacia la materia de la macroeconomía son bastante diversas (Acosta, Villamar y López 2005, 2006; Sánchez 2004, 2005, 2009); examinan el impacto de las remesas sobre indicadores nacionales. Otros estudios, numeroso también, se dedican al tema microeconómico (Acosta y Egúez 2006; Espinosa 2001); estos evalúan el impacto de las remesas sobre las economías familiares o comunitarias. Estos son textos más que nada de enfoque economicista, no obstante, es posible consumir varias investigaciones sobre el impacto de las remesas con enfoque de género (Gainza 2006; Oso 2011; Parella y Cavalcanti 2009; Ramírez, García y Míguez 2005; Semyonov y Gorodzeisky 2005; Nyberg-Sørensen 2004). Se habla de remesas sociales: más allá del dinero, en la circulación de saberes se importan nuevos discursos, ideas, tradiciones, productos; entre otros.

Se identifica, además, una corriente de pensamiento que disiente sobre las remesas desarrollistas (Castles y Delgado Wise 2007; Carling 2007; García Zamora 2012), consideran que la insistencia en estas ha invisibilizado procesos adyacentes como la fuga de talentos, las nuevas formas de producción y tecnología; entre muchos otros factores marginalizados del análisis complejo e integral que requiere el estudio de las diásporas. La literatura sugiere que ello estaba basado en una visión estadocéntrica de los procesos migratorios (Jolly y Reeves 2005), lo que Wimmer y Glick Schiller denominan nacionalismo-metodológico. Más adelante, lxs autorxs abandonaron este paradigma y se enfocaron en procesos transnacionales; en los cuales demostraban el potencial de la migración en la construcción económica, tecnológica y productiva de las diásporas; en la configuración de saberes y experiencias de las comunidades (Abella y Ducanes 2007; Portes 2011).

Sobre el Ecuador ampliamente migrante, varias reflexiones han sido producidas a través la perspectiva de la movilidad interna asociada a procesos de urbanización y desarrollo, desde el siglo XIX. Acosta (2006) habla de un auge —en el siglo XX— de este tipo de investigaciones. Explora, además, la migración en relación con la crisis provocada por el feriado bancario; materia sobre la que muchxs académicxs realizaron ensayos sobre la feminización de este fenómeno. Resaltan, en consecuencia, la reconfiguración de la familia tradicional como efecto de la migración (Castles y Miller, 2004; Salazar Parreñas, 2005); y, con ello, los cambios de los roles tanto en mujeres como en hombres (Pribilsky 2004; Borrero y Vega 1995; Herrera 2005 y 2006; y Herrera y Martínez 2002).

Varias autoras del tema en cuestión (Herrera, Carrillo y Torres, 2005; Ramírez y Ramírez, 2005; Camacho y Hernández, 2005), han enfocado sus investigaciones en visibilizar el rol de las mujeres en estos procesos. Con ello, los intereses de investigación se desplazaron hacia la vinculación transnacional, redes sociales y vínculos identitarios. La producción académica, no obstante, han dejado de lado el vínculo entre los procesos migratorios ecuatorianos y la construcción de expectativas y deseos sobre el desarrollo desde la voz de mujeres; aspecto en el que este trabajo pone el foco.

Alicia Torres y Jesús Carrasco (2008) ofrecen uno de los pocos textos referidos a migración, desarrollo y etnicidad: *Al filo de la identidad: la migración indígena en América Latina*; este incluye el análisis de experiencias transnacionales, como prácticas de indígenas Saraguros en Andalucía, España. Adicionalmente, Cañar ha sido protagonista de investigaciones interesantes tales como *Migración, identidad y religiosidad en Sisid, Cañar* de autoría de Duchi Zaruma (2010) y *Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los kañaris, Ecuador* de Torres Proaño (2009), etnografías que exploran los complejos y múltiples procesos de construcción identitaria de estas poblaciones.

1.1.6 Buen Vivir, Desarrollo y Feminismos Decoloniales

El feminismo ha tratado de generar espacio que se alejen de lo hegemónico, epistemológica y ontológicamente. Se ha apostado por la construcción y producción de conocimientos desde geografías diversas, específicamente desde los años setenta ciertos movimientos feministas se han acercado hacia apuestas latinoamericanas (Castelli y Espinosa 2011). A esto el autor Boaventura de Sousa lo denomina como epistemologías del Sur, refiriéndose a estas nuevas

apuestas disidentes, particulares y geolocalizadas en espacios considerados como marginales, tercer mundo, periferia; aquellas que se oponen a lo hegemónico desde el sur. Dentro de estas apuestas se menciona a los feminismos descoloniales, los cuales son una propuesta epistemológica que busca crear nuevas formas posibles que se deslinden del sesgo blanco, occidental que llevan consigo varios feminismos institucionales (Espinosa-Miñoso 2014). Es aquel que se encuentra siendo realizado y enunciado por las voces subalternas y marginales, con la intención de dismantelar las lógicas coloniales y eurocéntricas persistentes. María Lugones (2010), exponente del feminismo decolonial, asevera que este enfoque da un interés preponderante a la intersubjetividad historizada de cada cuerpo encarnado por diversas realidades; considerando que lo que le atraviesa son aristas raciales, coloniales, capitalistas y heteronormativas. En respuesta a ello deciden apuntar hacia nuevas formas de vida posibles. Lugones plantea que este enfoque se da necesariamente de la praxis, en donde ello se lleva hacia una convivencia, traducida posteriormente a prácticas realizables, tensas, pero también creativas de habitar la diferencia colonial.

El enfoque feminista decolonial viene desde las teóricas del feminismo negro, chicano, de color, del llamado tercer mundo; proviene desde reflexiones interseccionales. De la misma manera, pretender recuperar el potencial crítico de ciertos cuerpos y voces que se enuncian desde Latinoamérica en donde en sus propios espacios se han visto invisibilizadas (Espinosa-Miñoso 2014). En este ámbito una de las autoras más representativas es Rita Segato (2014), quien ha direccionado sus investigaciones a indagar cual es la relación colonial, patriarcal y racial con respecto a los feminicidios en Ciudad Juárez, México. Segato propone la existencia de un patriarcado de alta y baja intensidad para reconocer a las lógicas machistas precoloniales. Asimismo, otra autora decolonial importante es Aura Cumes, quien analiza a una población maya con el objeto de encontrar este patriarcado de baja intensidad propuesto por Segato. Finalmente, en esta línea discursiva también se encuentra a Rodríguez (2016), quien establece la relación entre género, desarrollo y colonialidad. Asevera que “la emancipación de la mujer aparece inextricablemente ligada a los procesos de modernización y occidentalización” (Rodríguez 2016, 6); comprendiendo el andamiaje institucional que conlleva la colonialidad. Asimismo, para Aparicio y Blaser (2015) el negarlo también es colonialidad, diferenciar los espacios entre moderno y no moderno; en este caso siendo lo moderno generalmente asociado con los discursos hegemónicos de desarrollo. En definitiva, la apuesta desde los feminismos

descoloniales propone la inseparabilidad de las opresiones al momento de pensarlas y experimentarlas.

Otro tema muy recurrente dentro de los debates del desarrollo en el Ecuador es el concepto de Sumak Kawsay o Buen Vivir, un concepto político que empieza a conformarse desde intelectuales mestizos en el año 2000; para luego ser apropiado por el gobierno de Correa en la Constitución de 2008 (Altmann 2013, Bretón et al 2014). El concepto suponía ser “una propuesta para avanzar hacia un tipo de sociedad diferente a partir de categorías como la reciprocidad, la convivencialidad, la armonía con la naturaleza” (Bretón et al 2014). Para muchos desde fuera significó un innovador paso. Para Escobar específicamente, sería una alternativa al desarrollo; mientras que, en el país, el concepto y su origen dentro de los movimientos indígenas nacionales no es claro, ni tampoco su aplicabilidad. Por su parte, Hidalgo y Cubillo (2014) hablan del Buen Vivir como un concepto polisémico; mismo que incluye tres tipos de Sumak Kawsay: el estalinista, el ecologista y el indigenista.

Sin embargo, la línea crítica de este tópico ha alcanzado otras aristas investigativas entre las cuales se encuentra trazado los vínculos existentes entre el Sumak Kawsay y los feminismos decoloniales. Desde estas líneas académicas y discursivas, se ha criticado la desconexión de esta apuesta con respecto a las corrientes feministas. No obstante, Sofía Zaragocin (2017) plantea las posibilidades de hibridación que existen entre los conceptos de Buen Vivir y Feminismos Decoloniales, planteando que en ambos casos se busca construir espacios fuera del esquema de la modernidad occidental. Asimismo, Aída Hernández (2017), interpela la manera en la cual el concepto ha sido despojado de su radicalidad y capacidad crítica mediante su institucionalización por los estados. La autora considera que ello está siendo recuperado por las mujeres indígenas, quienes cuestionan estas formas de violencia estatal; por su parte, se propone que la construcción de estos saberes debe darse en un marco de la relacionalidad con la naturaleza. Por su parte, Silvia Vega Ugalde (2017) plantea a la sostenibilidad o reproducción de la vida como eje central y conceptual que puede constituirse como punto de convergencia entre las nociones de Sumak Kawsay y economías feministas. Si bien cada una se direcciona hacia aristas diferentes de análisis, en su parte medular suponen una apuesta por repensar las formas de vida y economía; la constitución de luchas transformadoras que conjugan varias visiones. Finalmente, Sarah A. Radcliffe (2017) enfoca su estudio en las limitaciones y avances con respecto a lo estipulado en la Constitución ecuatoriana de 2008; contemplando ello a la luz de un enfoque interseccional. Si

bien las mencionadas autoras optan inicialmente por una mirada crítica hacia el concepto de Buen Vivir; a la vez direccionan sus esfuerzos para entablar vínculos, y establecer la valía de este concepto como un espacio disruptivo en el cual otras formas de vivir el desarrollo son posibles.

1.2 Marco teórico

En esta sección se analizará elementos teóricos relevantes para la comprensión de la investigación, dividiéndola en cuatro subsecciones. Primero, comprender cómo se conceptualiza y entiende al desarrollo como discurso de poder. Segundo, analizar cómo se construye el sujeto del desarrollo desde el discurso, se recalca el supuesto teórico de la manera en se puede producir identidades/sujetos desde lo discursivo. Tercero, examinar la colonialidad de género como un elemento teórico anclado al discurso de desarrollo. Por último, matizar las experiencias múltiples que existen dentro de estas construcciones, para ello, se rescatan tres elementos teóricos relevantes en esta investigación: la interseccionalidad, los feminismos de frontera y lo *ch'ixi*.

1.2.1 El desarrollo como discurso

Arturo Escobar sugiere que la invención del desarrollo como institución, y, por lo tanto, de su contrario el subdesarrollo como regímenes de poder discursivos, se dan durante la investidura del presidente Truman, en 1949 (Escobar 2007; Rai 2011) con el llamado Punto Cuatro. A seguir:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes [...]. Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor [...]. Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático... Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman 1964 citando en Escobar 2007, 19).

Este paradigma victimizó a los países de la periferia. Los perfiló como unos entes a ser intervenidos por los que están en posiciones —supuestamente— superiores; dialéctica que ha continuado manejándose hasta la actualidad. Esta tendencia global —relativamente contemporánea— posee una íntima e indisoluble relación con la modernidad (Roldan 2013). Cabe recordar, por ende, que este proceso es anterior. El proyecto modernizador se ha impuesto como una meta universal que suprime lo específico y da paso a generalidades universalizadoras,

que responden a formas nuevas de colonialidad (Bretón 1999; Quijano 2007). Esta narrativa nos ha impuesto metas, aspiraciones y sueños que vienen desde otros momentos y espacios (Esteva 1992; Cornwall, Harrison y Whitehead 2007) que no necesariamente encajan en cada realidad y sus particularidades.

Entender el desarrollo como discurso requiere reconocer el complejo ensamblaje que necesita para ser producido y replicado. En primera instancia, es imperativo dimensionar el poder de las palabras según Van Dijk:

El poder de las elites es un poder discursivo, pues a través de la comunicación se produce lo que se denomina una manufacturación del consenso: se trata de un control discursivo de los actos lingüísticos por medio de la persuasión, la manera más moderna y última de ejercer el poder. Los actos son intenciones y controlando las intenciones se controlan a su vez los actos. Existe entonces un control mental a través del discurso. Es muy interesante llegar a la conclusión de que los actos de la gente, en general, son actos discursivos (1994 en Roldán 2013).

Su última aseveración, viabiliza la comprensión de nociones globalmente estructurantes como el desarrollo en su potencial de constituir actos e identidades. De acuerdo con Quintero (2014) —y otros autores anteriormente citados— el desarrollo ha perdurado por décadas, debido a su estrecha relación con el patrón de poder modernidad/colonialidad; al igual que por su vaguedad o flexibilidad para adaptarse según las necesidades. De esta manera, la narración desarrollista es reproducida por un andamiaje institucional, estatal y político. Según Gudynas (2009), esos sueños y aspiraciones importadas y mercantilizadas son articulados en la retórica que los políticos repiten sin tregua; rara vez los cuestionan, más bien, buscan formas para su rápida aplicación. A ello le acompañan los medios de comunicación —y la propia academia— que se han encargado de legitimarlo desde lo que Quijano denomina “colonialidad del saber”.

Este supuesto teórico, ha sido estudiado por varixs autorxs (Escobar 1984; Escobar 1988; Mueller 1987; Dubois 1990; Ferguson 1994 y Parajuli 1991), ellxs miran al desarrollo como un discurso que crea regímenes de poder. Para Escobar (2007), el paradigma analizado se organiza mediante su profesionalización; es decir, a través de la creación de técnicos y de la institucionalización de sus prácticas mediante su red de organizaciones. En consecuencia, fue necesario constituir instituciones desde las cuales los discursos son “[...] producidos, registrados, estabilizados, modificados y puestos en circulación” (Escobar 2007, 88); y mediante las cuales se les facilitaría el coordinar las intervenciones de forma legítima e incuestionable. De igual manera, Dorothy Smith (1987 citada en Escobar 2007, 1) asevera que los relatos sobre mujer y

desarrollo no son entidades del mundo real, sino constructos elaborados y ejecutados por instituciones que producen ciertos sujetos; tal como se esbozará en el siguiente numeral.

1.2.2 El sujeto del desarrollo desde el discurso

El sujeto del desarrollo, surge desde los mandatos discursivos y enunciativos del sistema internacional (Butler 2007). Lo exterior o diferente al sujeto, se instala dentro de una matriz excluyente a manera de no-sujetos o seres abyectos (Butler 2002). Sin esta otredad, no podría existir lo hegemónico. A partir de esta dicotomía, las personas se reconocen como sujetos de uno u otro paradigma; asimilan las reglas y restricciones que tal subjetivación implica (Foucault 2003). Se asumen como subdesarrolladas o como desarrolladas. Esta simplificación universalizadora distorsiona la subjetivación de sujetos construidos en complejas intersecciones (Lugones 2008), como es el caso de las mujeres indígenas referente a la construcción de lxs sujetos de desarrollo.

En este sentido, se pone de relieve la importancia de este sujeto de desarrollo hegemónico pues “[...] el tendrá siempre la ventaja de poder nombrar, de devolverle al otro su identidad trastocada, mientras que ese otro tiene que verse a través de sí y, a la vez, a través de la imagen que se le devuelve de sí” (Fonseca 2018, 313). En el caso del desarrollo, las mujeres se perciben a sí mismas como esa identidad trastocada e ignominiosa dentro del desarrollo; ello afecta de forma diferenciada al caso de mujeres racializadas, por ejemplo. En definitiva, la producción de este sujeto del desarrollo —de forma discursiva— se da desde las instituciones internacionales del desarrollo que se yerguen sobre un proyecto modernizador patriarcal, eurocéntrico y recolonizador. Ello es un claro ejemplo de cómo la colonialidad de género está siendo reproducida por este sistema (Lugones 2008). Autoras como Chandra Mohanty (1984) en su texto *Under Western Eyes* analiza la forma en que se ubica a la mujer del tercer mundo de forma monolítica, como este sujeto subalterno que necesita ser rescatado por occidente. Con respecto al desarrollo, critica que la literatura sobre mujeres y desarrollo ha tenido un enfoque principalmente economicista, el que suscribe que únicamente la mejora de este indicador sería el anhelo de cualquier mujer considerada del tercer mundo; una clara lógica de colonialidad elaborada para este sujeto hombre, blanco y capitalista. De lo que se desprende que, el desarrollo no es un concepto monosémico ni neutral; por el contrario, causa efectos diferenciados en cada cuerpo.

Como se ha esbozado anteriormente, el sujeto ideal del desarrollo es un hombre, sin embargo, en cierto punto esta otredad fue incorporada a la discursiva desarrollista dentro de un marco heterosexual y de dimorfismo biológico, cuyo lógico antagónico era la mujer, como categoría universal. Empero, una mujer construida y hablada desde “[...] una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora - colonial modernizadora” (Segato 2013, 81). Una mirada sobre las mujeres que no sea interpelada desde varias ontologías y la producción de ellas como estos sujetos políticos; reproduce prácticas legitimadoras y excluyentes (Butler 2007). Esta caracterización universalizadora de la mujer, construida desde la empresa del desarrollo, ha sido creada en favor de los intereses del proyecto desarrollista.

Adicionalmente, el proyecto del desarrollo necesita medios para materializar estos sujetos al igual que su poder colonial y sexual sobre los cuerpos. En este escenario, surge el rol estatal para legitimar y operacionalizar estas dinámicas de poder mediante política pública, leyes; y, la generación de necesidades. En consecuencia, uno de los mayores logros del Estado colonial fue la creación de mujeres como categoría (Lugones 2008), lo cual facilitaría su desplazamiento hacia la esfera doméstica subordinada. En virtud de lo cual, “[...] las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la episteme de la colonialidad cristalizada y reproducida permanentemente por la matriz estatal republicana” (Segato 2013, 69). En la actualidad, este Estado que reproduce el poder colonial se encuentra condicionado y coproducido por organismos internacionales que asimétricamente establecen las metas globales, con indicadores asociados a sus propias realidades. Con todo, ha existido un común denominador que caracteriza esta esencialización de la mujer dentro del proyecto desarrollista; se la ha incorporado a este siguiendo los estándares conservadores y patriarcales de división sexual de roles y trabajo.

1.2.3 Colonialidad de género en el discurso del desarrollo

La colonialidad de género es otro elemento teórico indispensable para la comprensión de esta investigación. Como lo expresan varixs autorxs, modernidad y colonialidad son las dos caras de una misma moneda (Quijano 2011; Quintero 2014; Restrepo & Rojas 2010; Grosfoguel 2006); motores constitutivos del patrón global del desarrollo. Vale la pena explorar, entonces, el concepto de colonialidad de género en relación al desarrollismo.

La colonialidad es un concepto trabajado desde el sur. Territorio donde se ha señalado que, mientras la colonia tan solo representa un momento histórico, la colonialidad es un sistema de poder que persiste y continúa reproduciendo lógicas raciales, sexistas y jerárquicas; pese al fin de la colonia como periodo formal. Uno de los principales propulsores de esta teorización es el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien explica detenidamente cómo la clasificación racial es una de las herramientas de dominación y control más duradera y potente de la colonialidad. Esta estratificación conduce la disputa del poder en los diversos espacios de la vida. Sin embargo, “[...] la mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos” (Lugones 2008, 78); el peruano no problematiza cómo esta racialización colonial también implica una división sexual de los cuerpos, que, a su vez, se encuentran jerarquizados dentro del sistema colonial. Como consecuencia, un entendimiento interseccional de la dominación se torna inminente. Para ello, la colonialidad de género propone la imposibilidad de entender las lógicas coloniales de forma separada de la dominación de género, pues mediante la colonización se trajo “[...] una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (Segato 2013, 86). Estas negociaciones de poder patriarcal se dieron para el funcionamiento del sistema colonial y se impulsó la domesticación de la mujer y la asimilación de esta esfera como privada e impenetrable. “La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género ambos son ficciones poderosas” (Lugones 2008, 94), que se encuentran íntimamente imbricadas; y, después de la colonia, han potenciado un patriarcado de mayor intensidad. De ello se deriva un racismo engenerizado que se construye como una práctica de poder que se instituye en los imaginarios y elementos discursivos para incidir en las condiciones materiales de las subjetividades racializadas (Fonseca 2018). Es por ello importante entender cómo opera y se reproduce la colonialidad de género desde la narración del desarrollo. Estas líneas observan las lógicas del desarrollo desde una visión en la que género y raza decantan experiencias plurales y diferenciadas.

El comprender que el contexto analizado está estructurado desde la colonialidad de género permite cuestionar “[...] prácticas unidireccionales y uniformes del poder patriarcal tradicional, construidas desde arriba y sin debate” (Cabnal 2010, 7) Arriba, se constituye como una designación que reciben los países poderosos y las instituciones internacionales; ellos imponen

formas inequívocas de ver la realidad desde tecnicismos. Ello implica que, “[...] el eurocentrismo naturaliza la experiencia de la gente dentro de este patrón de poder” (Quijano en Lugones 2008, 80) internacional, nacional y local. Por ello, en palabras de Aída Hernández, es necesario:

Recordar que nuestro lugar de enunciación determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación, que, para develar las redes de poder, que se ocultan bajo la fachada de neutralidad y universalidad del conocimiento científico occidental, es necesario recordar que nuestras producciones discursivas y perspectivas del mundo están marcadas por la geopolítica. (2008, 1).

La autora insiste en los conocimientos y experiencias situadas desde un pleno reconocimiento tanto de las relaciones de poder como de su diferencia en los diversos lugares de enunciación. Finalmente, hay que señalar que la colonialidad de género configura identidades, así como espacios geográficos definidos.

Autoras como Celenis Rodríguez (2014) han desarrollado la crítica al desarrollo desde esta arista de análisis, específicamente en su trabajo *Mujer y Desarrollo: un discurso colonial*, en el que explican cómo se han conjugado en estos discursos los ideales de progreso y bienestar de las mujeres. Rodríguez afirma que este relato se ha caracterizado por una comprensión lineal de la emancipación de la mujer, a través de estadísticas económicas. En consecuencia, esta narrativa se ha encargado de producir a la mujer del tercer mundo como: campesina, ignorante, tradicional; sin agencia ni capacidad de salir de sus problemáticas situaciones. Todo ello en contraposición de la mujer occidental como su antagonico y meta. Esto ha generado identidades, formas de percibir el mundo y se “[...] autoperciben como sujetos históricamente inferiores y, por tanto, incapaces de mejorar sus condiciones de vida, sujetos conscientes de que necesitan de la ayuda de los mejores, quienes no dudarán, dados sus altos valores morales, en iniciar una misión civilizatoria” (Rodríguez 2014, 32). Relatos hegemónicos que han puesto en circulación imágenes de la supuesta mujer del tercer mundo como victimizada, en un implícito contraste con la mujer emancipada libre y occidental (Mohanty 2008). Consecuentemente, Rodríguez sostiene que el discurso de mujeres y desarrollo no produce sujetos realmente emancipados, sino mujeres útiles para los procesos económicos existentes en los llamados países de la periferia; y para los intereses de las potencias globales.

1.2.4 Experiencias múltiples: interseccionalidad y los feminismos de frontera

Una crítica monolítica al desarrollo, obstaculiza su debate. Es preciso, por consiguiente, poner en perspectiva que este discurso de poder actúa de manera diversa según el contexto de cada sujeto. Para este análisis, se recogen a continuación dos elementos teóricos vitales: interseccionalidad, feminismos de frontera y lo *ch'ixi*. Es necesario conceptualizarlos y conectarlos con el tema en ciernes para dar paso a los matices adecuados.

Este estudio resalta el potencial teórico de la interseccionalidad, en cuanto a la manera de interpelar las prácticas técnicas y despolitizadas del desarrollo. Para ello, es importante partir de una definición del término, para luego explorarlo. La interseccionalidad puede enunciarse como “[...] la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros 2016, 2). Por su parte, Brah y Phoenix la suscriben como los complejos, irreductibles, variados y variables efectos que resultan cuando múltiples ejes de diferencia —económica, política, cultural, psíquica, subjetiva y experiencial— se intersecan en contextos históricos específicos (2004, 75-86); lo que —sumado a la definición de Davis— sugiere que estos efectos son expresados en términos de poder (2008, 68). Concepto que resulta útil tanto para entender realidades diversas, como para hacerlo desde una metodología decolonial; esto es: alejarse de discursos monolíticos sobre la mujer y el desarrollo; por el contrario, mirarla desde la interseccionalidad. Ello abona el terreno para la deconstrucción conceptual de varias categorías, desde el entendimiento de que “[...] la dominación es una formación histórica y las relaciones sociales están imbricadas en las experiencias concretas que pueden vivirse de muy variadas maneras” (Viveros 2016, 5). El constructo en cita trasciende la academia para buscar su espacio en la praxis. Ha llegado al campo del género y desarrollo donde se perfila de forma interseccional. Empero, su aplicación no siempre ha sido eficiente debido a que la política pública usualmente separa la etnia del género; prescinden de las realidades paralelamente imbricadas (Radcliffe 2014).

El segundo eje teórico del que estas líneas se ocupan, recoge los feminismos de frontera como formas de problematizar —desde la interseccionalidad— las diferentes formas en las que el discurso del desarrollo afecta a diversas mujeres. Ello implica un necesario recorrido de este

campo desde su conexión con el desarrollo, específicamente en el caso de las mujeres kichwa kañaris.

En este orden de conceptos, los feminismos blancos han sido ampliamente criticados por los feminismos otros, especialmente por los del sur; donde sus experiencias e intersecciones operan en emplazamientos diferentes del poder. En esta clasificación se encuentran los feminismos negros, postcoloniales, chicanos, de frontera, comunitarios, entre algunos más. Ellos interpelan las estigmatizaciones sobre la mujer como sujeto único. Persiguen, por el contrario, plantear que “[...] las sujetas y los sujetos cuentan con una historia contextualizada, que son constituidas no solo por el sexo-género, sino a través de otras relaciones de poder como la raza y la clase” (Curiel 2009, 211) e incluso experienciales y emocionales. De lo que se infiere que, los feminismos de frontera y chicanos subrayan la manera como el discurso colonial perpetúa las relaciones de dominación mediante “[...] las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder” (Hernández 2008, 21). Subvertir esta circunstancia conlleva desde los movimientos feministas ejercer la pluralidad de sus cosmovisiones; no existe una sola de ellas que logre cubrir las diversas formas de vida y prácticas culturales (Cabnal 2010).

Bregar con esta circunstancia requiere una aproximación a los feminismos de frontera recogidos por varias autoras postcoloniales, de tal suerte que se pongan en evidencia “[...] las limitaciones de aquellas políticas de identidad que parten de un criterio de autenticidad y exclusión” (Hernández 2008, 4). Dichos feminismos facultan “[...] un análisis más amplio sobre cómo las fronteras simbólicas configuran espacios imaginarios que influyen en la articulación y construcción de las identidades o procesos de desidentificación desde la diferencia y diversidad de experiencias” (Contreras y Cristoffanini 2016, 159). En el momento presente el paradigma de frontera —al igual que el concepto de estado-nación— se ha vaciado de sentido. Los cuerpos que los habitan se hallan cruzados por diversas realidades e identidades, tal como lo determina Hernández, “[...] la frontera dejó de ser para mí la línea limítrofe entre dos países, para convertirse en un espacio identitario, en una manera de ser, permanecer y cambiar” (2008, 8). De lo que se deriva que, la autenticidad o pureza indígena constituye un punto de vista mítico y romantizado de una realidad que ya no existe; y, en contraposición, se articula como un discurso nocivo y excluyente para las llamadas identidades amasadas; así, el “[...] sujeto/sujeta no es unificado, sino múltiple y contradictorio” (Curiel 2009, 212). Se atisba, en consecuencia, la

configuración del desarrollo desde estas identidades de frontera de las mujeres indígenas kichwa de Quilloac; atravesadas, a su vez, por la diáspora migratoria de su población. En similar curso de ideas, Viveros propone “[...] resistir desde coaliciones fundadas en la autoconciencia como sujetas y sujetos colonizados y en el reconocimiento mutuo como sujetos de opresión insurgentes” (2016, 14). Ello conduce a declarar estas identidades como híbridas, “[...] un híbrido cultural, político, estético y sexual- [que] es interracial, polilingüístico y multicontextual. Desde una posición desfavorecida, el híbrido expropia elementos de todos los lados para crear sistemas más abiertos y fluidos” (Gómez Peña 1996, 12).

Esta posición desenraizada —en la que se reconstruyen continuamente las identidades de las mujeres como cuerpos historizados— y las identidades y feminismos se ofrecen como un punto de partida epistemológico de la investigación; capaz de vincular entre sí a estas fronteras que poco a poco se desdibujan. Sin embargo, es imprescindible tener presente que “[...] el puente no cierra la herida de la frontera entre lógicas identitarias, sino que las mantiene presentes sin diluirlas, pero amalgamándolas” (Palacio 2017, 255). Perspectiva similar a lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama la identidad *ch'ixi*, una respuesta frente a las limitaciones conceptuales de la concepción de mestizaje. Lo *ch'ixi* “[...] responde al entendimiento aymara de una cosa que es y no es al mismo tiempo, a la lógica del tercero incluido” (2010, 175). En este aspecto, Rivera Cusicanqui no plantea una emancipación (entendida como anulación) de este pasado europeo, propone —más bien— una coexistencia con esta dualidad que se yuxtapone. Ello da paso a la resignificación del desarrollo desde una perspectiva de las mujeres *ch'ixi*, cuyxs sujetxs están atravesadxs por tejidos sociales complejos cuyos nudos no se desatan, se reconstruyen. En conclusión, la frontera divide tanto como une. Ella ha sido creada como respuesta a diseños globales (un orden geopolítico); y —tal como se ha demostrado en el caso de estudio es vital para la investigación se ve atravesada por historias locales (Contreras Hernández 2018).

1.3 Metodología

La investigación fue de carácter cualitativo con un acercamiento etnográfico (Geertz 2003; LeCompte y Schensul 2010). Se buscó explorar y problematizar cómo entienden y negocian el concepto de desarrollo las mujeres kichwa kañari de la comunidad de Quilloac, en relación con los discursos de otros actores. Esta indagación se realizó desde un enfoque situado, complejo y

múltiple. Asimismo, la estrategia de estudio siguió una línea decolonial, desafiando a la colonialidad del saber construida desde un modelo de modernidad occidental eurocéntrica, en el cual la racionalidad técnico-científica se asume como el paradigma válido de producción de sentido (Curiel 2014). Se partió de conocimientos situados, desde los que “la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva” (Haraway 1995, 326).

El estudio se centró en la visión y voces diversas de las mujeres kichwas kañari de Quilloac, comprendiéndolas como sujetxs históricxs y flexibles. De igual manera, el caso resulta relevante, pues varias voces o discursos sobre el concepto de desarrollo co-habitan en esta comunidad tanto local e indígena como lo transnacional. Para ello se realizó una etnografía como encuadre metodológico que permitió conocer de forma profunda la pregunta de investigación.

Dentro del trabajo etnográfico, una de las primeras técnicas utilizadas fueron las entrevistas (Corbetta 2010). Estas tuvieron dos etapas dentro del diseño metodológico. En un primer momento fueron utilizadas como un primer acercamiento a líderes/as de la comunidad o informantes clave sobre el tema. Su objetivo fue establecer relaciones iniciales, conocer mayores detalles de las comunidades en rasgos generales. Por medio de estas se solicitó los permisos necesarios para realizar la investigación. Esta fase de entrevistas se realizó principalmente vía zoom, desde la consideración acerca de las restricciones de salud por la pandemia del Covid-19, en el momento inicial de trabajo de campo. Estxs informantes claves, constituyeron un vínculo en la segunda fase en la que —mediante estos contactos iniciales— se aplicó la técnica de bola de nieve para localizar personas estratégicas para la investigación. En la segunda fase, las entrevistas se realizaron de forma presencial durante los tres meses de trabajo de campo (desde enero hasta marzo). Los acercamientos fueron de carácter semi-estructurado, ello permitió que las personas participantes puedan explayarse en temas, experiencias, sentires y emociones que preferían enfatizar. Los abordajes se realizaron principalmente a mujeres kichwa kañaris de la comunidad de Quilloac, tanto a quienes han participado en procesos de desarrollo de la comunidad como hacia las que no lo han hecho de forma directa. Después, las aproximaciones se emplazaron hacia técnicos que han trabajado para entidades estatales y participado en los procesos de desarrollo del lugar. Adicionalmente, se realizó entrevistas a personas que han representado a organismos internacionales en los procesos de desarrollo, llevados a cabo en la

geografía en cita. Finalmente, también se llevaron a cabo entrevistas a diferentes personas de la comunidad en general que facultaron un contraste de opiniones y una visión holística de la historia, los sentires y pensamientos de la comunidad. Cabe recalcar que todos los nombres de las personas han sido cambiados por seudónimos, con el fin de garantizar su anonimato al expresar sus opiniones diversas.

Otro método que se usó es la observación participante durante el tiempo de trabajo de campo. Esto permitió entender con mayor profundidad cómo funcionan las dinámicas sociales dentro de las comunidades, especialmente en procesos que tal vez no pudieron ser verbalizados por lxs actorxs en las entrevistas (Jociles Rubio 2018). La indagación fue directa, no mediada, y no estructurada; de la misma forma, fue participativa en ciertas dinámicas comunitarias, principalmente en eventos en el territorio. Se realizó una aproximación hacia lugares públicos de la comunidad o eventos abiertos, en el caso de escenarios de carácter privado, tales como reuniones; se solicitó el consentimiento previo para la respectiva asistencia. La pesquisa se enfocó principalmente en conocer cómo se configuran las nociones de poder, género y etnia en la comunidad; a la vez que se observó la manera en que las mujeres participan en los procesos de desarrollo de la comunidad, y de qué forma aceptan, negocian o resisten paradigmas hegemónicos de desarrollo; a través de sus prácticas cotidianas.

Los grupos focales fueron otra técnica crucial de la investigación, estos facultaron la construcción de conocimientos colectivos, sin olvidar la complejidad y heterogeneidad de las personas que conforman el grupo. A partir del entendimiento del desarrollo como un concepto de construcción plural y relacional, es vital para la investigación tener una perspectiva colectiva sobre su significado desde la perspectiva de las mujeres de la comunidad. De esta forma, “los grados de consenso llegan a convertirse en la principal guía de interpretación, hasta conseguir una especie de mapa general de los consensos con respecto al objetivo de la investigación, teniendo en cuenta el total de reuniones de grupo realizadas” (Callejo 2002, 419). Ello permitió esbozar un mapa del significado de desarrollo desde sus propias cosmovisiones, su posición situada y colectiva. El objetivo de los grupos focales fue indagar sobre el significado de desarrollo desde voces diversas, muchas de ellas atravesadas por procesos migratorios.

Para concluir, dentro de la estrategia metodológica de esta investigación se usó la revisión de documentos (Corbetta *et al.* 2010) estatales, informes internacionales, agendas internacionales, entre otros. Este método es importante en la medida en que permitió tener información sobre la historia y los discursos de desarrollo que han dirigido la comunidad, tanto actores estatales como internacionales. Cada uno de ellos fue revisado desde una perspectiva crítica. Se tuvo presente quién los escribió y con qué objetivos; con el ánimo de situar lo expuesto y contrastarlo.

1.3.1 Reflexión metodológica

El proceso metodológico, además de un diseño integral de métodos de análisis, requiere una instancia aún más importante: pensarse dentro de la investigación por medio de la evaluación, los aciertos, limitaciones; y, principalmente, la posición de quien la afronta a lo largo del proceso. Al iniciar este estudio, surgió una duda recurrente: pensar qué tan válido es que una persona mestiza como la autora pudiese indagar sobre una comunidad indígena. De alguna forma esto podría ser una de las nuevas formas de colonialidad que este trabajo tanto cuestiona; empero, esta vez replicadas a través de la práctica académica. Surgió, entonces, la siguiente pregunta: ¿de qué manera podría ser coherente o válido el investigar el tema que me había propuesto desde una perspectiva descolonial? Desde la óptica de que no sea únicamente una apuesta teórica, sino también una práctica consciente y constante a lo largo de la presente pesquisa, en especial durante el proceso de implementación metodológico. Luego de este proceso de inquietudes, se afianzó el lugar de enunciación desde la autoría del documento; al que se sumó la reflexión debida sobre sus privilegios, contradicciones, experiencias, parcialidad; de tal suerte que este trabajo no aparezca para el lector como irrefutable, sino como un intento de recolectar voces desde las limitaciones de las subjetividades de la autora. Léase este texto como un tejer entre los saberes colectivos de las personas participantes y los de quien los escribe.

Entonces, ¿cuál es el lugar de enunciación de la autora? Es necesario reconocer sus privilegios para poder identificarse dentro de su propia investigación (razón por la cual el texto prosigue en primera persona). Me situó como una mujer mestiza urbana, lo cual resulta una realidad distante de la población de interés para este estudio; pues son mujeres indígenas rurales. Ello ha implicado un fuerte proceso previo de deconstrucción que desembocó en el entendimiento de realidades que no son las mías, y tratarlas con profundo respeto y empatía. Acompañé a las personas en sus procesos sin pretender ser el/la otrx. Este último punto es muy importante pues

no se trata de tomar por completo la posición de las personas sujetos de investigación, sino entender que dentro de nuestras limitaciones es posible tejer conocimientos conjuntos desde aquella posición específica y situada. De lo que se infiere que, es trascendental no solo situarnos de forma individual, sino además en relación a lxs otrxs. Es decir, esta labor la hice siempre desde la observación de las relaciones de poder y privilegio; tanto pasadas como presentes, lo que podría simbolizar mi accionar en la comunidad. Fue un proceso de cuidar constantemente que de ninguna manera ello signifique una reproducción de lógicas coloniales. Para lo cual, el enfoque decolonial constituyó la base tanto teórica como integral de mi texto y también de mi accionar al investigar.

El interés de investigar este tema surge como un compromiso con la tierra que me vio crecer: la provincia de Cañar. También surge de la necesidad de indagar en nuestras raíces kañaris, comprender esa herencia histórica y cultural que nos ha sido negada, anulada y ocultada por procesos de blanquitud identitaria con los que se ha configurado la sociedad. En el ámbito personal, debo reconocer que el tema de examinar el desarrollo proviene de disputas internas, de inconformidad constante con el esquema dominante y de un anhelo por descubrir que otras formas de vivir y ser son posibles. Las demandas del discurso de desarrollo no solo afectan a las estructuras sociales, sino que también inciden en nuestra salud mental; espacio en el que los esquemas de éxito son evaluados con estándares economicistas y occidentales. Por ello, el vivir en una contradicción y disputa interna motivó mi interés por comprender que el desarrollo y su discurso de poder puede ser disputado desde otras realidades viables.

Uno de los desafíos principales fue el ser una foránea, una extraña para la comunidad al iniciar el trabajo de campo. La dificultad de entrar al territorio, desde la plena consciencia de la compleja relación histórica que ha tenido la población indígena con lxs mestizxs. Fue un proceso constante de recordarme estas dinámicas, de actuar con prudencia y empatía. El recibimiento fue muy amable y cordial por parte de todas las personas de la comunidad; sin embargo, el sentirse fuera de sitio constituyó un reto que había que sortear. Sentirme lejana, poco a poco —con el tiempo y el acercamiento— me permitió entender que, pese a que no tenía las mismas historias de vida, pude encontrar los lazos que nos unen. Este fue el punto de luz en el proceso, en el cual atisbé que historias tan distantes pueden encontrarse. Específicamente, me pasó esta situación con las mujeres de la comunidad. Fue plenamente grato coincidir en opiniones, sentimientos y dificultades que —pese a tener tintes diferentes—, en esencia, al fin nos hacían sentir cercanas.

En cuanto a la aplicación de los métodos de investigación, durante el trabajo de campo se puede identificar varios aciertos, pero también algunas limitaciones que vale la pena recapitular en este espacio de reflexión. Una de las barreras fue que el rango etario considerado para la investigación se enfocaba en personas desde los 20 años, por lo que lxs jóvenes y niñxs —y sus perspectivas— quedaron excluidxs. En un inicio, no se contempló la necesidad de incluirlxs en la investigación, con el fin de no perder el foco en mujeres adultas y población en general. Sin embargo, al continuar con la pesquisa, ello significó una visión demasiado adultocéntrica, desde la cual no se evaluó que jóvenes y niñxs tienen perspectivas relevantes e influyentes para disputar discursos hegemónicos. De lo que se desprende que, por falta de tiempo no se pudo incluir a personas migrantes, lo cual también habría podido matizar el estudio. El idioma no fue un problema mayor, la mayoría hablaba también castellano y, de igual manera, se incluyeron extractos de las entrevistas en kichwa, que luego —con ayuda externa— se pudieron traducir. A pesar de ello, habría sido mucho más fructífera la investigación si dominase la lengua materna de la población de estudio.

Cabe resaltar como aciertos de la labor realizada los siguientes: la pertinencia del enfoque etnográfico que facultó un acercamiento integral a todos los aspectos de la comunidad, desde la comprensión de la relacionalidad de todos los elementos dentro de la dinámica comunitaria. Además, la aproximación a la realidad de la comunidad mediante la observación participante de eventos, fiestas, reuniones y dinámicas cotidianas; fue clave para completar esta visión. Las entrevistas —y su carácter semiestructurado— viabilizaron el hecho de que las personas participantes en este proceso pudieran dirigir su propio discurso y los temas que consideraban relevantes. Así también, la revisión del archivo histórico de Quilloac fue una pieza clave que situó la investigación, las voces de la gente; y, la recuperación de la historia de vida, especialmente la historia oral, recolectada a través del tiempo, que muchas veces no es valorada de igual manera. Se recogió las voces subalternas de la historia para encuadrarlas en las realidades presentes. La pandemia y sus restricciones, evidentemente afectaron el desarrollo orgánico del trabajo de campo; empero, se pudieron sortear estas dificultades de manera eficiente desde formas creativas y diversas de realizar el trabajo de campo en tiempos de crisis. Una de las estrategias usadas fue tomar una alternativa tecnológica y explotar el potencial de un mundo cada vez más digitalizado. Se encontró una página de Facebook de un comunicador de la comunidad de Quilloac: Quilloac TV, en la cual se transmiten varios eventos de la comunidad, al igual que

entrevistas a personajes de la comuna; entre otros. Ello condujo mi estudio de forma virtual. Estuve telemáticamente presente en eventos de la comunidad. En conclusión, pese a los retos, la investigación se desarrolló de forma satisfactoria y pertinente, lo cual posibilitó resultados gratificantes tanto en el ámbito académico como en el personal.

Capítulo 2. Quilloac: una comunidad transnacional y ancestral

En este capítulo se describirán características relevantes del lugar de estudio, que permitirán contextualizar y situar la pregunta de investigación en un caso en particular. Para entender el caso de Quilloac, es crucial comprenderla como una comunidad cuya identidad está trastocada por diversos elementos que la reconfiguran constantemente en una relación dinámica. Primero, está la comunidad que para muchos es ancestral con sus prácticas asociadas a una constante reivindicación de su identidad kichwa kañari andina. A la vez, se encuentra fuertemente atravesada por un éxodo migratorio que ha transformado la realidad, identidad y aspiraciones; tanto de quienes parten, como de quienes se quedan. En la primera sección de este apartado, se cubrirá datos geográficos y demográficos de la provincia, el cantón y la comunidad de Quilloac. Segundo, se perfilará al pueblo kiwcha kañari, dado que casi toda la población de Quilloac se identifica como tal. Tercero, se relatará la memoria histórica de la construcción de la comunidad de Quilloac. Cuarto, se articulará sobre sus prácticas ancestrales y cómo estas se han mantenido o variado. Quinto, se ensayará acerca de su forma de organización social. Sexto, de forma un poco más teórica, se explicará sobre la cosmovisión andina: los debates en torno a este tema y cómo este es puesto en práctica en la comunidad; a lo que le seguirán dos subtemas que cubrirán conceptos polémicos dentro de esta cosmovisión tales como género y desarrollo. Séptimo, se hablará sobre la migración kañari y cómo este éxodo ha crecido a través del tiempo y qué implicaciones tiene para la población y sus conceptualizaciones sobre desarrollo. Finalmente, se explica cómo han sido los procesos de desarrollo, de forma general, hasta llegar eventualmente a la aproximación de estos en la comunidad de estudio.

2.1 Datos geográficos y demográficos

La investigación se ubica en una provincia de la sierra sur ecuatoriana llamada Cañar. Fue instaurada el 23 de abril de 1841. Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (en adelante INEC) (2010), la provincia de Cañar cuenta con una población total de 225.184 habitantes, de los cuales aproximadamente el 63% se ubica en el área rural y 37% en el área urbana (Cárdenas 2009). Consta de siete cantones: Azogues, Biblián, Cañar, Deleg, Suscal, el Tambo, La Troncal. Los de mayor densidad poblacional son Azogues, Cañar y La Troncal respectivamente. Asimismo, 15.2% de la población se identifica como indígena ([INEC] 2010) en virtud de que la provincia cuenta con gran cantidad de población rural, indígena y campesina;

especialmente kichwas localizados en mayor cantidad en el cantón Cañar. Otro dato importante, existen mayor número de mujeres que de hombres en la provincia, y la tasa de crecimiento poblacional se ha reducido a través del tiempo. Estos, podemos deducir, son efectos de los fuertes patrones migratorios que ha sufrido la provincia.

2.1.2 Cantón Cañar

El cantón cuenta con 59323 habitantes ([INEC] 2010) de los cuales aproximadamente el 38% se autodefine como indígena. Las parroquias de este cantón son las siguientes: Cañar (parroquia urbana), Ducur, Zhud, Ventura, San Antonio, Chorocopte, General Morales, Chontamarca, Gualleturo, Juncal, Honorato Vásquez e Ingapirca. La ciudad se ubica a los 3160 m.s.n.m. y tiene uno de los climas más fríos del Ecuador.

2.1.3 Comunidad de Quilloac

Foto 2.1 Toma aérea de la comunidad de Quilloac



Fuente: David Romo, 10 de junio de 2022.

Quilloac se encuentra ubicada en la parroquia, cantón y provincia Cañar, específicamente al occidente de la ciudad de Cañar. Está asentada en la circunscripción territorial indígena con raíces ancestrales, la que bajo las leyes ecuatorianas se la reconoce como “comunidad con territorio ancestral, originaria e intangible del pueblo Kichwa Kañari”. Está situada a 2865 m.s.n.m a unos 3 kilómetros de la ciudad de Cañar. Cuenta con una extensión de 1516,57 hectáreas, divididas en los siguientes sectores: Ayaloma, Chakawin, Hierbabuena, Quilloac

Centro, Punguloma, Solitario y Huntu Kuchu. Quilloac limita al norte con la comunidad de Lodón y San Rafael, al sur con Chorocopte, al este con el centro urbano de Cañar y al oeste con Lodón, Santamaria y Shuya. La población total es de aproximadamente 1786 habitantes, de los cuales 987 son mujeres y 798 son hombres; casi la totalidad de la población se autodefine como indígena kichwa kañaris (Pichizaca 2018).

Mapa 2.1 Comunidad de Quilloac



Fuente: Municipalidad del cantón Cañar (página web).

2.2 Kichwas Kañaris

Uno de los 18 pueblos reconocidos por el Estado ecuatoriano es el indígena Kichwa Kañari. Su población se encuentra asentada en las provincias de Azuay y Cañar y es de aproximadamente 150.000 personas. Este pueblo se encuentra distribuido en 387 comunidades. Su población en la actualidad es bilingüe, habla kichwa y castellano. Se encuentran organizados por familias o *ayllus* y su máxima autoridad es la Asamblea Comunitaria. El nombre de kañari procede etimológicamente de *kan* que significa culebra y *ara* que significa guacamaya, de ahí una de las leyendas del pueblo kañari que ha sido caracterizado como descendiente de estos animales. El pueblo kañari ha tenido que atravesar una tumultuosa historia. Fueron conquistados tanto por los incas como por los españoles; es por ello que se han sucedido varios cambios en su identidad y construcción cultural (Torres Proaño 2009; Pichizaca 2018). Sin embargo, han luchado para

mantener muchas de sus tradiciones, otras han quedado perdidas en la historia; como, por ejemplo, su lengua originaria que fue el kañari, en la actualidad es considerada una lengua extinta. La economía de este pueblo es agrícola y ganadera basada en un consumo familiar y comunitario. No obstante, gran parte de su economía está sostenida por la población kañari que ha migrado al extranjero.

2.3 Historia de Quilloac

Quilloac es una comunidad milenaria reconocida por los asentamientos de población kichwa kañari. Está localizada en el cantón Cañar en las laderas de los cerros de este cantón. Es un pueblo en donde la ritualidad, la tradición y cosmovisión kañari han persistido pese a los diversos cambios culturales y sociales ocasionados principalmente por la gran afluencia migratoria. El taita Quinde, líder oriundo de la comunidad, comenta que los movimientos migratorios del lugar se dieron desde 1985, principalmente a EE.UU. La comuna cuenta con aproximadamente 2000 habitantes de los cuales el 75% habla kichwa (El Telégrafo, 2019). Las actividades principales a las que se dedican son la agricultura y ganadería basadas en técnicas tradicionales y el calendario agrícola andino.

Etimológicamente, Quilloac se ha traducido de algunas formas; la primera *quillu*, que significa amarillo y *huac* que significa huaca; es decir, huaca amarilla o de oro. Otro significado que se le ha dado es *quilla* que significa luna y *huaca* que sería tumba. Luego de varios estudios, se acuerda que el significado sería “lugar sagrado de adoración a la luna” (Pichizaca 2018, 5). Quilloac es una comunidad libre que a lo largo de su historia ha tenido que resistir la injusticia económica, cultural, social y política que ha implicado los procesos coloniales en sus territorios e historias de vida. Luego de la época de la conquista española, el Ecuador vivió un proceso histórico que llevó al territorio a estar dividido en haciendas. Esta realidad era especialmente usual en la provincia del Cañar. Así, en el caso de Quilloac, su historia no puede ser entendida de forma separada de la hacienda Guantúg. Este terreno cubría gran parte de lo que hoy es la comunidad de Quilloac, que en ese entonces pertenecía a la religiosa Florencia Astudillo de quien algunos nativos aún tienen recuerdos o relatos que han pasado en el tiempo. Este régimen de hacienda siguió latente, hasta la Ley de Reforma Agraria de 1964. En consecuencia —luego de años de lucha por la libertad liderada por las mujeres de la comunidad—, llegó el fin del sistema de hacienda. En la actualidad, la comunidad de Quilloac se encuentra negociando su

propia identidad atravesada por procesos coloniales, al igual que migratorios. Esta comunidad ahora reinventa su identidad, sus representaciones son oscilantes.

2.3.1 Heridas latentes de una historia colonial: identidades en lucha y resistencia desde una epistemología de pensamiento andino

La comunidad de Quilloac se construye y se fortalece desde una base de pensamiento andino, honra un pasado que ha logrado sobrevivir y formar parte de sus identidades presentes. Esta apuesta por mantener firme su identidad ancestral kichwa kañari, tiene que entenderse en un marco histórico y focalizado en el proceso de la comunidad. Ello permite entender por qué la gente de Quilloac lucha por identificarse con una identidad andina, desde la comprensión de que más allá de un discurso político de las dirigencias, es una realidad vivida y sentida por sus habitantes. En esta sección se expondrá fragmentos recuperados del archivo histórico de la comunidad y las historias orales narradas por los taitas sobre un pasado colonial reciente en el cual se puede ver cómo su herencia cultural andina tuvo que ser escondida para sobrevivir; circunstancia que posibilita situar a las voces de lxs habitantes en historias vividas que muestran las razones por las cuales su identidad andina es un elemento clave para entender cómo piensan y ponen en práctica el discurso del desarrollo. Con respecto a esta última parte, en este apartado también se mencionará algunos ejemplos puntuales de cómo en la actualidad la comunidad incorpora gran parte de una visión andina a sus propuestas sobre desarrollo.

Mediante el archivo histórico, se encontró entrevistas realizadas al gran líder y fundador de la comunidad actual de Quilloac, Antonio Quinde. En una de las aproximaciones articuladas por colaboradores del Cuerpo de Paz, Antonio menciona que “hasta los años 90, todos los partidos políticos y la cultura hispana dijeron se han terminado los indios; pero desde los años 90 cuando aparecemos en las noticias mundiales, dijeron entonces sí existen” (Entrevista con Antonio Quinde Archivo Histórico, 15 de junio de 2014). Estas duras palabras muestran el proceso de invisibilización y anulación histórica por la que tuvo que pasar la población indígena. De ahí que resulte indiscutiblemente justo que en la actualidad la comunidad luche y resista por la supervivencia y protagonismo de su identidad ancestral kichwa kañari. Las heridas aún están latentes, duelen; y, la mejor forma que ha podido encontrar para curarlas es resistir desde las identidades que fueron obligadx a esconder durante tanto tiempo.

Las personas entrevistadas recuerdan este pasado con una claridad que demuestra su latencia. No es algo que leyeron en libros, es una historia vivida por sus propios cuerpos o —en el mejor de los casos— relatada por sus padres. Al hablar de identidad, la población ve la necesidad de recordar que todo lo que hoy se conoce como la comunidad de Quilloac pertenecía a la hacienda de Guantug. Estas memorias no tan gratas pero presentes, recuerdan este doloroso y reciente pasado que habla de cómo era vivir dentro de la lógica colonial de la hacienda. En uno de sus relatos orales, *taita* Antonio comenta cómo era esta realidad:

El papel de los mayores era comunicar con la comunidad y con la hacienda. De la loma de Narrío gritaba a las 5:00 de la mañana para el trabajo. Para la cosecha decía (runakuna ñami kucha llankayma); en tiempo de la cosecha en cambio decía (runakuna trigo astanama, trigo ciganama). Desde Narrío gritaba para que escuche toda la comunidad. Entonces al siguiente día la gente se iba como hormigas a trabajar; nosotros, obligados, teníamos que trabajar.

Era terrible; no teníamos a donde ir ni moverse porque todo estaba controlado. Por ejemplo: no teníamos agua nosotros para poder regar nuestras parcelas chiquitas; solo dejaban el sábado y domingo y de lunes a viernes la hacienda ocupaba todo del río. Todo el cerro era de la hacienda; entonces teníamos que ir cada sábado traer una mula de leña nada más. No estaba permitido traer más. Así vivíamos acorralados terriblemente porque Tambo, Cuenca, Azogues. En todo lado era hacienda. No había escape. (Entrevista con Antonio Quinde Archivo Histórico, 15 de junio de 2014).

Los pobladores de Quilloac vivían con la sensación de que es imposible vivir otra realidad que no fuese la de opresión. Sentían que no hay escape, todo el país vivía dentro de esta lógica en la cual la única forma de sobrevivir era obedecer y anular sus identidades indígenas ancestrales. En sus relatos comenta que él vivía con su madre y sus hermanas, quienes trabajaban obligadxs desde temprana edad. Sufrían los maltratos con cierto grado de resignación. Los abusos vividos eran constantes, heridas que dejaron huellas más allá de lo físico. Con respecto a los abusos padecidos, las palabras de Antonio Quinde revelan esta dolorosa imagen:

A los 13 años fui a trabajar en la hacienda. Tenía que cargar un saco de papas y no pude cargar; entonces un mayordomo vino y me abrió la pierna. También en Chaglaban, en la cosecha de trigo, no podía amarrar la gavilla de trigo y recién estaba amarrando y era lento mi mano y vino con un palo y me partió la cara. [...] Entonces toda esta injusticia tenía en mi mente y dije algún día voy a ser grande. Eso fue el motivo más fuerte para mí. Cuando dicen que van a parcelar la hacienda, yo tenía que pelear y luchar por mi pueblo. Así sufrían muchos. Delante de mí, a un huasipunguero cogió del huango (cabello largo), lo enrolló en la mano y en la montura del caballo le dio golpe. Todo un baño de sangre y le dejaron tirado. Yo vi, entonces así muchas cosas y me indignó y yo quería la libertad. (Entrevista con Antonio Quinde Archivo Histórico, 15 de junio de 2014).

Estos abusos físicos y psicológicos —propios de lógicas coloniales—, según los taytas kañaris dejaron huellas fuertes. Empero, esa indignación fue canalizada por algunxs hacia ideales de

liberación. Por otra parte, forjó una lucha conjunta que refuerza los valores colectivos en pos de la recuperación de sus identidades perdidas y ocultadas durante aquellas oscuras épocas. La historia no solo es un recuerdo, constituye una explicación de las actitudes presentes; y, en este caso, muestra cómo es que se forjó una comunidad en la cual los valores andinos y ancestrales fueron el hilo conductor que gestó la resistencia y la liberación. Esta última, se gestó en medio de estos fatídicos escenarios, de esos saberes y costumbres. Por ejemplo, Antonio relata que cuando decidieron revelarse de la hacienda, la realidad fue muy dura. Muy pocos se atrevieron, vivían amenazados. Las reuniones que se gestaban en la provincia y en el resto de país tenían que ser ocultas, de eso recuerda que una vez denunciaron una de sus reuniones; llegó la policía e instantáneamente cambiaron la conversación a kichwa. Apoyados por dos sacerdotes, fingieron estar en clases de Catecismo, sin entender lo que sucedía, se marcharon. Prevalen muchas historias de cómo la población ha utilizado estas como herramientas de liberación y resistencia, especialmente con el idioma que se trata de mantener hasta la actualidad en la mayor parte de espacios posibles. De este doloroso relato, se desprende la posición desde la que se construyen sus agendas, tales como la adquisición de territorios colectivos que suscriben los valores andinos de la importancia de lo colectivo. Adicionalmente, es una lucha particular que responde a las experiencias vividas, en las que la población fue privada por muchos años de tener tierras; recuperarlas representó un esfuerzo de fortalecimiento de los intereses conjuntos.

En la actualidad, este fortalecimiento de valores y símbolos propios de la cosmovisión andina son varios y están presentes en diversos escenarios. Como se ha mencionado previamente, el idioma es un elemento fundamental presente en todos los espacios. Cabe anotar que, tanto en el ámbito educativo como organizacional, se refuerza estos saberes ancestrales: símbolos y festividades propias de una visión andina, acompañados de un profundo entendimiento de sus significados. Un símbolo andino que se puede enfatizar es la chakana o cruz cuadrada, su presencia física y significado espiritual está en todos los espacios de la comunidad. Desde la propia arquitectura se ha tratado de incorporar diseños que sea consonantes con una identidad andina, por ejemplo, la ubicación, materiales y especialmente con la inclusión de este símbolo en la fachada de casi todas las casas construidas. Si bien se han incorporado nuevos diseños de casas, la presencia de la chakana muestra esa conexión y necesidad de identificación identitaria. En palabras de Achik, la “chakana o cruz cuadrada es el símbolo para que proteja de cosas negativas a mí y mi familia, para que vaya creciendo y desarrollando” (Entrevista con Achik, 26

de enero de 2022). Representa el equilibrio y armonía entre los mundos, con uno mismo y su entorno; un elemento clave para la construcción del discurso de desarrollo de la gente de Quilloac. Este aspecto implica que el desarrollo puede ser entendido desde una visión de equilibrio entre todas las partes, no es percibido, entonces, tan solo desde una propuesta economicista. El desarrollo implica el bienestar individual, con la familia, con la naturaleza, con la comunidad. Si surge un problema entre las partes, se rompe este equilibrio y no se llega al desarrollo anhelado desde una cosmovisión andina. Para Chaska, la “chakana está conectada con el desarrollo y ya no hay docentes que puedan transmitir los conocimientos ancestrales, las chakanas fueron remplazadas con la conquista española” (25 de enero de 2022). Lo que constituye una preocupación acerca de la continuidad de estos símbolos, que de alguna manera lo tratan de ver reflejado en nuevos conceptos de poder tales como el desarrollo; en un continuo proceso de reapropiación.

2.4 Prácticas ancestrales en Quilloac

Quilloac es una comunidad que se ha caracterizado por tratar de conservar prácticas ancestrales basadas en sus propias cosmovisiones. La filosofía y cosmovisión kañari es holística, complementaria y relacional; sus elementos forman parte de un todo armónico (Alulema y López 2017). El territorio en mención, al igual que otras comunidades kichwa kañaris, tiene un enfoque chakracéntrico; lo autores en cita anotan que “la cultura andina se caracteriza por ser agrocéntrica, y por lo tanto la ritualidad gira en torno a la agricultura” (Martínez 1989 en Alulema y López 2017, 76). Por ello, gran parte de las prácticas ancestrales de Quilloac están directamente relacionadas con los ciclos agrícolas; y, conjuntamente, una religiosidad asociada a cada uno. Según los taytas kañaris, los ciclos agrícolas representan una realidad sociopolítica y cultural, además, ayudan a medir el tiempo que transcurre en un año de forma cíclica. Vale la pena mencionar que, el recuperar estas prácticas ancestrales ha sido un proceso de lucha, las reivindicaciones étnicas han logrado paulatinamente restablecerlas y fortalecerlas; como parte integral de sus formas de vida.

Acorde a lo expresado por los *taitas* kañaris, las entidades divinas y míticas que habitan en la casa cósmica tienen una doble función. Por ejemplo, la neblina puede significar sanación y armonía, pero en otros momentos también puede manifestar la ira que envuelve al ser humano. Por su parte, la lluvia es el nutriente y elemento central de germinación y vida; sin embargo,

cuando está acompañada de rayos es vista como castigo. Para los sabios, la Madre Tierra tiene poderes divinos, es generadora de vida, mediante la agricultura principalmente. Esta conexión de la tierra con lo divino, habla de que cada ciclo representa una fiesta espiritual y un espacio para comprender la relacionalidad y el sentido holístico de la cosmovisión kañari. En Quilloac se celebran los cuatro raymis, como práctica ancestral, religiosa y agrícola (Alulema y López 2017). Estos son: Killa o Koya Raymi, Kapak Raymi, Pawkar Raymi e Inti Raymi. Cada 21 de diciembre se celebra el Kapak Raymi como el inicio de un nuevo ciclo o el nacimiento del sol. En marzo se da el Pawkar Raymi: florecimiento o maduración del maíz. En junio, tiene lugar el Inti Raymi: agradecimiento por la cosecha; y, en septiembre, sucede el Killa Raymi: época de sembrar y una celebración a la fertilidad.

De igual manera, la salud la comunidad kichwa kañari de Quilloac está basada sobre prácticas ancestrales. Estos conocimientos vienen de los yachakkuna, ellos reconocen el valor de la medicina natural practicada por medio del uso de plantas medicinales. De esta forma, la medicina también se convierte en un campo de resistencia y de recuperación cultural, en el que, según los taytas kañaris —desde una epidemiología crítica— es necesario respetar las formas propias de la población (Alulema 2018). Asimismo, la justicia es otro ejemplo de prácticas ancestrales que persisten, este tiene la capacidad de gobernar su propio territorio; y, por ende, manejar su propio sistema de justicia, inclusive de tipo penal. Para la población kichwa kañari, es muy importante su identidad indígena la cual tratan de honrar mediante la chakana, que se puede observar en todas las casas del lugar como en la siguiente imagen.

Foto 2.2 Casa con fachada de chakana en la comunidad de Quilloac



Foto de la autora

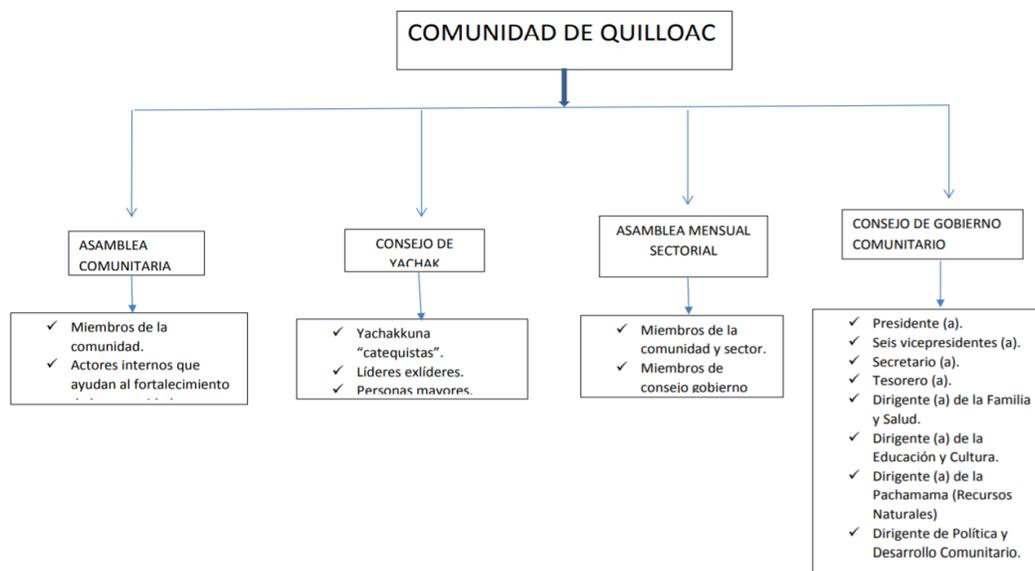
2.5 Agrupaciones políticas en Quilloac

La organización comunitaria de Quilloac se basa en principios de cosmovisión andina tales como la reciprocidad y la minga o trabajo colectivo. La población kañari, inclusive antes de las épocas coloniales, era reconocida por su gran forma de organización; ello fue heredado a través del tiempo, en virtud de que en la época contemporánea la comunidad ha demostrado su gran capacidad de convocatoria y organización; con la creación de agrupaciones políticas que han trascendido en el panorama nacional, como el caso de la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas Cañaris (UPCCC).

Quilloac cuenta con las siguientes organizaciones: La Cooperativa Agrícola de Quilloac, TUCAYTA una organización de segundo grado, La Unión Provincial de Comunidades y Cooperativas Cañaris (UPCCC), una organización de tercer grado, Ecuador Runakunapa Rikcharimuy (ECUARUNARI), una organización regional de la nacionalidad kichwa en la sierra; y, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) de índole nacional.

Con respecto a su organización interna, la comunidad está constituida por una Asamblea comunitaria, Consejo de Yachaks, Asamblea mensual sectorial y Consejo de Gobierno Comunitario. Todo ello se detalla en el siguiente organigrama:

Figura 2.1 Organigrama de la comunidad de Quilloac



Fuente: Pichizaca 2018.

2.6 Desarrollo en la provincia de Cañar y Quilloac

El desarrollo como discurso ha sido un instrumento de poder que opera mediante su aparataje institucional (Romero 2017). Este discurso es promulgado por grandes instituciones globales tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial, Organización Mundial de las Naciones Unidas (en adelante ONU), en donde el desarrollo toma un tono mercantilista. Según la RAE, desarrollo es definido como “evolución de una economía hacia mejores niveles de vida” y de manera similar, la [ONU] lo define como “una empresa multidimensional para lograr una mejor calidad de vida para todos los pueblos” ([ONU] 1997, 1). En estas definiciones podemos ver la preponderancia de entender al desarrollo en términos monetarios, y esta visión ha sido la que ha predominado pese a la diversidad de acepciones que se asocian al concepto estudiado. Con el ánimo de instrumentalizar el desarrollo en el ámbito global en articulación con los estados se creó la cooperación internacional para el desarrollo. Para algunos investigadores, esta fue direccionada al llamado tercer mundo “bajo el nombre de ayuda y solidaridad, pero no hizo más que actuar dentro de sus propios intereses, se implantaron ideas exógenas, se replicaron proyectos, hasta se minimizó los conocimientos locales o escondieron los verdaderos intereses” (Romero 2017, 105).

En el caso ecuatoriano en particular, también ha acogido estos discursos desarrollistas, apegados a propuestas de “industrialización, crecimiento económico y liberalización del mercado” (Romero 2017, 4). Ello se ha articulado desde los planes nacionales de desarrollo, al igual que desde la cooperación internacional que responde a las líneas anteriormente planteadas. Luego, con la Constitución de 2008, se introduce el ya mencionado concepto de *Sumak Kawsay* como la nueva línea de desarrollo. El *Sumak Kawsay* o Buen Vivir es planteado como meta de un modelo de desarrollo no tradicional, un desarrollo capaz de mantener la armonía entre la diversidad de pueblos y con la naturaleza (Vega 2014; Cortez 2011 en Romero 2017). Sin embargo, ello quedó en la teoría y líneas desarrollistas occidentales siguieron operando en el país. Lo único que cambió con respecto a la gestión de los procesos de desarrollo en el país fue su carácter estatal y centralizado. Incluso la cooperación tuvo que articularse meramente desde el estado, pues como se establece en el art 275 de la constitución:

El estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la constitución. La planificación procurará la equidad social y territorial, promoverá la concertación,

y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica de la Naturaleza (Asamblea Nacional, 2008).

No obstante, no siempre fue así pues antes la cooperación tenía mayor libertad y rol protagonista para dirigir los procesos de desarrollo y más allá de eso de reestructuración e intervención en los imaginarios sociales. Una fuerte ola de cooperación internacional para el desarrollo inició en el gobierno de Jaime Róldos, estaba en este punto ya articulada con los gobiernos estatales ya sea en forma de préstamo o no reembolsable (Aguilera 2010). Previo a ello, en la década de 1940 los procesos de desarrollo en el país fueron liderados por misiones internacionales que pretendían constituirse como formas de *softpower* de las potencias mundiales; muchas de ellas fueron de carácter religioso. Pero lo que tienen en común es que tanto la cooperación internacional como las misiones vieron la necesidad de intervenir principalmente a las poblaciones indígenas con el fin de integrarlas al desarrollo, desde ahí su conflictiva relación. Tenía la intención de organizarlos de formas diferentes que se acomodan mejor al sistema global, especialmente en temas de modernización de la agricultura (Aguilera 2010), algo que de cierta forma perdura hasta la actualidad en las intervenciones desarrollistas para pueblos indígenas.

De esta forma, el concepto de desarrollo “se instaló como un dispositivo apto para regular la vida indígena a través del desarrollo de la comunidad” (Prieto 2015, 131). Empero, la mayor dificultad entre el desarrollo importado hacia las poblaciones indígenas ha sido las nociones hegemónicas que se han tratado de replicar sin comprender las peculiaridades de cada lugar en donde se han asumido erróneamente varias cosas. Por ejemplo, se asume a la cultura y a la tradición indígena como congeladas en el tiempo y exentas de procesos de cambio. En este orden de ideas, a las mujeres indígenas se las asume cómo incapaces de realizar un autoanálisis de su situación, o personas a quien se les debe salvar (Kabeer en Aguilera 2010). El proyecto más importante direccionado a esta población fue la Misión Andina. Esta “fue un esfuerzo coordinado de una serie de organismos del sistema de Naciones Unidas para intervenir, bajo acuerdos gubernamentales, el proceso de integración social de las poblaciones indígenas de los Andes” (Prieto 2015, 134). Más adelante, sería analizado por los procesos de regulación de comportamiento de poblaciones indígenas bajo estándares occidentales.

La situación de las mujeres, dentro de los procesos de desarrollo, ha sido un aspecto conflictivo. Como lo aseveran algunas autoras, la retórica del desarrollo ha servido para reproducir formas

coloniales y este discurso ha sido creado desde las voces de mujeres blancas de clase media (Papart y Marchant 2003). De lo que se deriva que, desde el desarrollo se ha tratado muchas veces de establecer o replicar lógicas patriarcales. Por ejemplo, hacia mujeres indígenas con la Misión Andina se articuló un proceso de domesticación bajo un discurso higienista y el supuesto de garantizar una población sana se interfirió con su cosmovisión al igual que la construcción su identidad inferiorizada frente al estado y sociedad ecuatoriana. Es así que funcionarias de la Misión Andina aseveraron que las mujeres indígenas creaban rumores negativos sobre el programa debido al arraigo a su tierra y a que extraños se entrometieran (Prieto 2015). En conclusión, caracterizaron a la mujer indígena como un obstáculo para el desarrollo Villavicencio 1965, 11 en Prieto 2015), estigma que de varias formas perdura en nuestros imaginarios y en el de lxs gestorxs del desarrollo.

En la provincia del Cañar, el discurso de desarrollo en la población históricamente se ha emplazado desde varias organizaciones religiosas, sin embargo, la Misión Andina fue la primera en llegar a nuestros territorios (Cárdenas 2009). Posteriormente llegaron misiones religiosas como Misión Evangélica, la Misión Luterana, la Misión Bautista, entre otras. Luego, le siguieron otras organizaciones internacionales o de cooperación binacional, mismas que a su vez les dejarían la posta a las instituciones estatales para continuar con su legado y líneas de desarrollo. Aún hay presencia de cooperación, pero en proporción es insignificante si le comparamos con la recibida por poblaciones especialmente indígenas en la sierra norte.

Cañar —específicamente la comunidad de estudio, Quilloac—, han sido escenario recibido procesos de desarrollo, llevados por varios actores; además de los estatales se han incluido países mediante cooperación internacional dirigida a la población indígena kichwa kañari de la zona. Un ejemplo recientemente culminado es Mejoramiento del Sistema de Riego Comunitario de la Cooperativa Quilloac y Lodón, ejecutado con fondos de cooperación italo-ecuatoriana en conjunto con el gobierno provincial del Cañar. Este proyecto está destinado a mejorar la infraestructura comunitaria de riego y fomentar prácticas sustentables de manejo de recursos naturales. Este ha sido direccionado a hombres, de hecho; en la comunidad no se ha llevado a cabo ninguno para mujeres indígenas. Sin embargo, desde las cooperaciones internacionales como están sujetas al cumplimiento de los ODS han tratado de transversalizar el género con pequeñas acciones; como, por ejemplo, en el caso del proyecto previamente mencionado han

desagregado los datos entre hombre y mujeres al igual que de beneficiarixs, siendo así beneficiarixs directos 450 familias, 423 mujeres y 810 hombres.

Otra instancia de ayudas foráneas se detectó en una emplazada por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (en adelante AECID) llamada “Codesarrollo Murcia-Cañar”. Esta pretendía potenciar los efectos que las migraciones tienen en la mejora de las condiciones de vida en las sociedades de origen (Cañar) y destino (Murcia) de migrantes ecuatorianos. El proyecto en cuestión incluía actividades de intercambio, investigación y fomento del diálogo y la concertación entre las dos localidades, para dinamizar sus economías, el turismo con base local, el ordenamiento territorial y productivo, además de capacitación ocupacional y apoyo psicológico a las familias. En esta operación piloto se consumaba el encuentro entre la heterogeneidad de discursos desarrollistas provenientes de diversos actores tales como el estado, la cooperación, internacional, lxs migrantes, y la población local. Cabe destacar que, no se alcanzaron las ambiciosas metas planteadas pese a que la inversión llegó a los 6.389.310 dólares. Algunas conclusiones: pese a la articulación de talleres participativos, lxs migrantes no se sentían representadxs ni incluidos en la ejecución. Asimismo, las áreas de intervención fueron escogidas únicamente bajo criterio de España sin tener presente la predisposición, capacidad y motivación que pudieran poseer los inmigrantes de las zonas seleccionadas limita la idoneidad de la iniciativa (Avalua, 2010). Con respecto al tema de las mujeres kañaris, se determinó desde documentos técnicos de la cooperación española que es difícil el implementar un enfoque de género transversal ya que tiene muy arraigada en su cultura posiciones tradicionales, con lo que podemos ver cómo se repiten argumentos que caracterizan a la mujer como un obstáculo para estos proyectos de desarrollo. Ello se demuestra la falta de acercamiento o entendimiento de la propia visión de las mujeres kañaris con respecto a sus formas de vida, sentires y pensares.

2.7 Cosmovisión andina

Las visiones provenientes del mundo indígena son vitales para la reconstrucción social e histórica de la época postcolonial. En estas diversas cosmovisiones, la andina es una de las más relevantes. Más allá de una recopilación de formas de vida de pueblos ubicados en la cordillera o una determinada geografía, representan diversas y valiosas formas de entender el mundo y los conceptos que nos gobiernan tal como lo plantea esta investigación. Uno de los principales

problemas para la trasmisión y difusión de estas cosmovisiones es que han sido transmitidas de forma oral mediante la narrativa como su pilar fundamental (Almeida, Cajas y Amaru 2021). Estas formas de conocimiento y memoria oral no han sido reconocidas o preferidas por la modernidad científica la cual ha puesto a la lectoescritura como forma principal de transmitir saberes. Frente a ello los ancianos de las comunidades llamados *taytas* y *mamas* son las fuentes de saber ancestral que nos han transmitido la cosmovisión andina. En esta sección se analizará varios puntos relevantes para una mejor comprensión de la visión indígena andina la cual luego será problematizada. Luego, se analizará puntualmente dos conceptos conflictivos dentro de la cosmovisión andina tales como el género y desarrollo, los cuales desde una visión crítica los contextualizamos más allá de la teoría.

Para iniciar la comprensión de la cosmovisión andina partimos de uno de sus símbolos más relevantes llamado la chakana o cruz cuadrada. Esta organización de los pueblos indígenas de los Andes partió de su observación de los astros en donde la Cruz del Sur era una de las constelaciones más importantes (Alulema 2018). Ello fue trasladado a lo terrenal con el nombre de chakana, la cual constituiría la representación del tiempo-espacio (*pacha*) y de nuestra relacionalidad con el cosmos. Asimismo, la chakana juntamente con los astros, sirvió para diseñar los ciclos agrícolas para los cuales se basaban en la observación astronómica. A continuación, el gráfico de la chakana kichwa kañari:

Figura 2.2 Chakana Kichwa Kañari

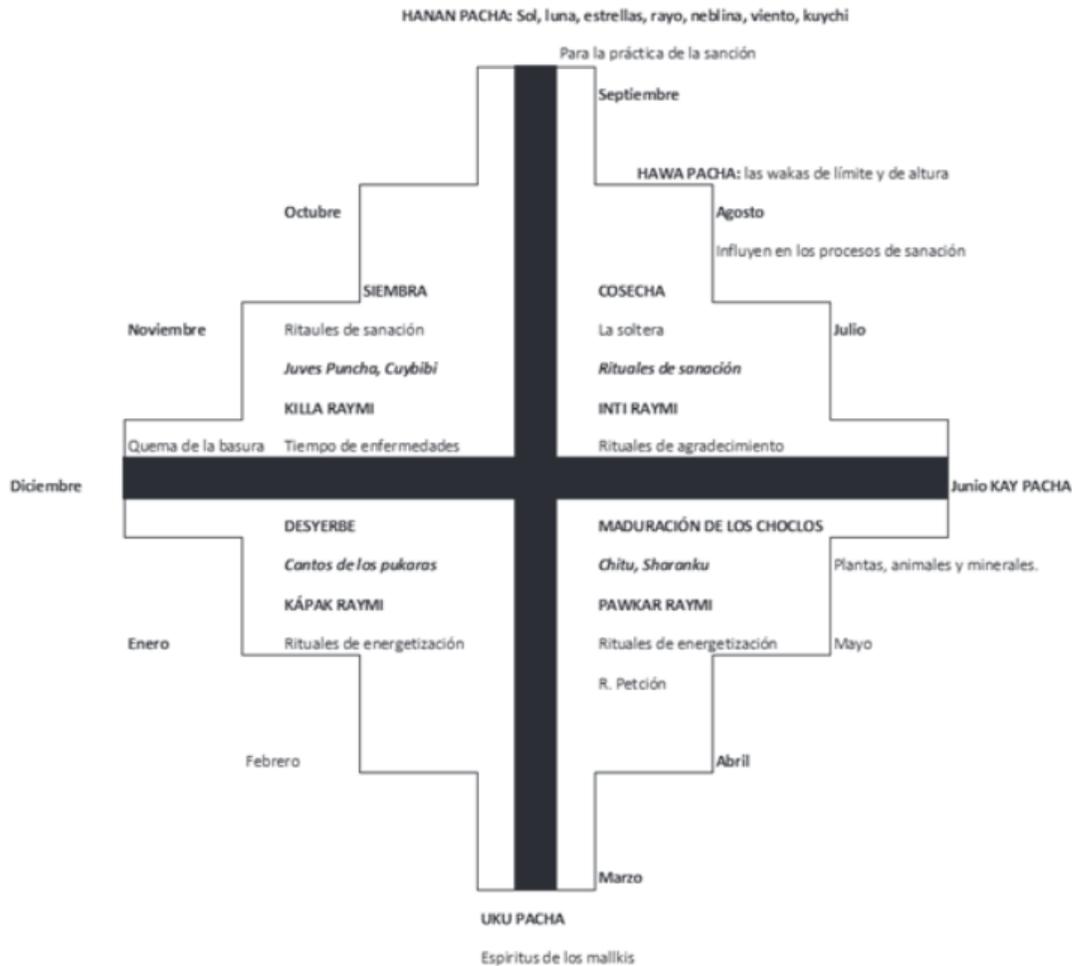


Fig. 1. Chakana kichwa cañari.
Fuente: Alulema (2008)

Fuente: Alulema 2008.

Según Guayasamín (2007), la chakana es un mapa que describe los conocimientos integrales o de la totalidad y como los cuatro cuadrantes se relacionan entre sí para formar una armonía que solo se alcanza en su conjunto. Para Estermann (2009) la chakana es la representación de la casa cósmica de todos los saberes. Esta se deriva de la palabra chaka que significa puente o unión con los espíritus, símbolos, y diversos elementos que conforman la casa cósmica (Pichisaca et al 2017). Por ello, constituye el puente entre el tiempo y cómo los elementos se interrelacionan, por ejemplo: *hawa-hanan*/arriba, *huray*/abajo, *lluqui*/izquierda, y *alli*/derecha; los ejes de ordenamiento temporal: *ñawpa*/antes y *kipa*/después; y ejes de polaridad sexual: *warmi*/femenino y *kari*/masculino (Estermann, 2009). Como se ha descrito anteriormente, este símbolo de la

chakana es vital para comprender la identidad de las personas kichwa kañaris de Quilloac pues es parte crucial de su identidad.

Otro elemento importante de la cosmovisión andina es el de espacio-tiempo o también llamado Pacha. Ello es considerado sagrado pues representa su cosmos, *pacha* constituye la noción de la totalidad (Rist, San Martín y Tapia 2000) que está constante y eternamente cambiando. Aquí también es importante señalar la diferencia con respecto a la visión occidental en la cual el espacio y tiempo son entendidos por separado, mientras que para la cosmovisión andina se deben entender siempre en conjunto cumpliendo con los principios de relacionalidad y complementariedad. La *pacha* se divide en tres mundos de la vida: primero el mundo material o *Kay-pacha*, segundo el mundo de arriba o *Hawa-pacha* y el mundo de los muertos o *Uku-pacha*.

En consecuencia, la religiosidad es un elemento clave en la comprensión de la cosmovisión andina pues la ritualidad y lo espiritual tienen un papel protagónico en su entendimiento del mundo. También, en esta parte se puede ver cómo la propia cosmovisión andina no es una esencia absenta de la influencia externa pues en la religión se ve como es una amalgama de lo ancestral indígena con la religión cristiana/católica de la época colonial y actual. Primero, se puede mencionar la religiosidad holística, todo lo que existe es sagrado. Segundo, religiosidad panteísta-animista en donde se adora a una colectividad de deidades; todo lo vivo e inerte es sagrado pues desde esta visión todo tiene ánima. Tercero, su religiosidad al igual que toda su sociedad es agrocéntrica o chakracéntrica en donde todo lo divino está relacionado con los ciclos de la tierra y la producción. Finalmente, es una religiosidad no fundamentalista pues no tiene un solo orden religioso sino un conjunto de varias formas religiosas (Almeida, Cajas y Amaru 2021) como por ejemplo el combinar lo planteado anteriormente con algunas adaptaciones e inclusiones de prácticas católicas. Por ejemplo, en la comunidad de estudio, Quilloac, podemos ver en la siguiente la Foto 3 que también cuenta con una iglesia como un centro de su organización.

Foto 2.3 Iglesia de la comunidad de Quilloac



Foto de la autora

De forma resumida, se puede decir que los principios básicos de la cosmovisión andina son cinco: Relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad. Cada uno se describe de la siguiente manera según Sanchez Ramos (2012) y Achig (2019). El principio de relacionalidad establece que nada está separado o aislado pues está vinculado con todo el cosmos, todo está conectado y la existencia del todo no se entiende por entes separados sino en su conjunto. El principio de correspondencia expresa que cada objeto, elemento o ser debe ser comprendido no por sí solo, sino en conjunto con su opuesto ya que este es el que le da su significado y su condición de ser lo que es y al final todo vuelve a todo. El principio de complementariedad está en sintonía con los dos anteriores pues se refiere a todo tiene su opuesto que lo hace un todo integral, en una relación par en la cual eternamente se van complementando. El principio de reciprocidad propone que todo acto tiene su reacción complementaria y por ello debemos retribuir o dar todo aquello que recibimos a todo nivel, se refiere a un don solidario y ético. Por último, el principio de ciclicidad cuestiona la concepción lineal de entender el tiempo desde visiones occidentales; y, frente a ello, postula que la *pacha* o tiempo-espacio es una espiral hacia atrás en donde todo regrese al momento que cumple su ciclo, el pasado está en frente y el futuro atrás pues es lo que no podemos ver.

En el caso específico de las poblaciones kichwa kañaris y Quilloac, estos principios pese a que han ido evolucionando y adaptándose, aún constituyen los ejes centrales de su organización social tanto a nivel práctico como de sus imaginarios. Para las comunidades kichwa kañaris lo central es la chakana pues la toman como enfoque para direccionar tanto sus prácticas religiosas, agrícolas como éticas y morales. “El pensamiento holístico kañari se expresa en la armoniosa relación de los ciclos agrícolas, festivos o espirituales, con los sociopolíticos, representados en la chakana, y que para los Taytas kañaris significa la medición cíclica del tiempo de un año” (Guayasamín 2007 en Alulema y López 2017, 76). En este orden de conceptos, los principios mencionados previamente son parte central de su pensamiento. Según los taytas kañaris dentro de la chakana o casa cósmica cada elemento cumple una doble función como por ejemplo la lluvia que en ocasiones puede ser símbolo de germinación de las semillas y en otro puede estar acompañada de rayos y relámpagos y se la ve como castigo (Alulema y López 2017). Al tener un enfoque agrocéntrico, consideran a la tierra como una deidad dadora de vida, por lo que el tiempo de siembra es un momento que muestra la relacionalidad presente en nuestras vidas, como somos parte de un todo.

Lo previamente mencionado, constituye un panorama del discurso hegemónico sobre la cosmovisión andina, sin embargo, en este trabajo lo que se trata de resaltar es las particularidades de cada caso lo que permite historizar tanto a las mujeres como hombres indígenas. Hay que comprender que incluso de estos discursos considerados dentro de la otredad hay visiones hegemónicas. Estas son definidas como las únicas posibles y “la historia posterior se escribe como si estas posiciones normativas fueran producto del consenso social y no del conflicto” (Echenique 1997, 161). Del conflicto constante que existe dentro de las propias comunidades que disputan también internamente sus identidades y conceptos. Es por ello importante en estos discursos recobrar la agencia de las personas en el proceso de reconstruir “su identidad, su vida, el conjunto de relaciones y una sociedad con ciertos límites y un lenguaje conceptual que marque al mismo tiempo los límites y contenga la posibilidad de negación, de reinterpretación y el juego de la invención metafórica y de la imaginación” (Echenique 1997, 161). Esto es lo que sucede, por ejemplo, con dos conceptos vitales para esta investigación y a la vez disputados dentro de la cosmovisión andina, tales como género y desarrollo.

2.7.1 Género dentro de la cosmovisión andina

El término género ha resultado bastante polémico dentro de las discusiones de equidad desde las cosmovisiones andinas. En el idioma kichwa no hay una palabra que sea su total equivalente y ello de cierta manera expresa las formas de ver y vivir el mundo. Se dice que, “los idiomas o lenguas andinas ‘son porosas’, ya que el pensamiento, el sentir, el actuar y expresarse mediante el habla están relacionados directamente con la realidad misma del entorno social, cultural y territorial” (Rengifo 2001 en Almeida et al 2021, 8). Es por ello que, en esta sección se explora cómo son conceptualizadas las relaciones de género en la cosmovisión andina y luego cómo ello también es problematizado desde propuestas críticas.

Para comprender las relaciones entre los sexos desde el discurso de cosmovisión andina hegemónico, es preciso mencionar dos principios: la complementariedad y la reciprocidad. Con estos principios podemos comprender cómo se ven estas relaciones, entendidas desde construcciones binarias que se complementan. Según esta visión la construcción social no se estructura desde una búsqueda de poder vertical y patriarcal, sino de un equilibrio horizontal (Echenique 1997). Cabe destacar que, dentro de su visión todo forma parte de una totalidad y no se los entiende como individuos separados. Por ello, esta armonía se expresa en la comunidad, ayllu y la familia como núcleo social. Por ende, es necesario atisbar que dentro de este enfoque la mujer y hombre son considerados como interdependientes y que su accionar político y económico está sujeto a las diferentes fuentes de poder de cada uno (Núñez del Prado, 1975). Por lo que el tema de igualdad de género no se entiende igual que en la cultura occidental: “igualitario, en las relaciones andinas, es el intercambio entre dos grupos de complementariedades [...en donde] hay potencial tanto para la jerarquía como para la igualdad, y hay una negociación constante entre estos estados potenciales” (Canessa 1997 en Prieto *et al.* 2010, 155). Esta situación de negociación constante es la que mejor describe estas complejas relaciones de complementariedad que no son estáticas.

En este sentido, vale la pena destacar que cada comunidad muestra relaciones de género de formas diversas, sin embargo, algo que tiene en común es que la división del trabajo es bastante similar a otras culturas en las cuales las tareas de cuidado y reproducción son realizadas por las mujeres y las tareas productivas por los hombres (Vázquez 2006). No obstante, en el caso de los poblados indígenas las mujeres también realizan tareas consideradas masculinas desde una visión

occidental como trabajos agrícolas. También es cierto que, en la cosmovisión andina el rol femenino es muy valorado por ser símbolo de fertilidad, espiritualidad y su rol central en estas celebraciones (Vázquez 2006). De esta forma, las mujeres y hombres cumplen una dualidad complementaria, más no polarizada. En este debate se dijo en la II Cumbre Indígena que «el género es una imposición extranjera que erosiona la cosmovisión indígena, que enfrenta a las mujeres y hombres, que desequilibra la Chachawarmi, la armonía de la completitud de los sexos. Este argumento ha sido utilizado por muchos líderes indígenas para justificar actitudes patriarcales dentro de la comunidad. Un tema álgido, ciertamente; desde la consideración de que cuando una mujer indígena cuestiona estos valores se percibe como si también estuviese cuestionando su identidad no solo desde el género, sino como indígena (Vázquez 2006).

Según el trabajo de Prieto *et al.* (2010), existen dos posturas o debates sobre equidad de género en contextos de población indígena. Desde la primera, el tema ha sido catalogado como una estrategia que desafía el discurso homogeneizador sobre lo que se considera femenino y masculino, ya que las mujeres indígenas son tanto reproductoras como proveedoras; constituyendo de esta forma nuevas agendas propias poscoloniales que desafían a los feminismos blancos y urbanos. Respecto a la segunda, hay quienes consideran que la complementariedad y paridad son ejes centrales de la cosmovisión andina ancestral y su entendimiento de las relaciones de género y que ello se acabó con la llegada de la conquista. Según Lugones “el colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales” (2008, 90). Mientras que la otra parte del debate considera que hay que reconocer el patriarcado precolonial y las estructuras de dominación de similar periodo histórico. Este esencialismo estratégico de que los movimientos indígenas tienen que mostrar un frente unido, ha silenciado las propias desigualdades que se vive dentro de estas culturas milenarias y que no puede ser interpelado. Según las palabras de Cabnal:

El patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos (2010, 14).

En conclusión, se puede mencionar estas dos visiones del problema que representa la comprensión de las relaciones de género en la cosmovisión andina. Por un lado, está la visión de la complementariedad en donde la relación hombre mujer está basada en la centralidad de la familia heterosexual, y sus relaciones son horizontales e igualitarios y disputan el concepto de

género pues lo ven como una nueva imposición colonial. Por otro lado, están quienes disputan esta noción y aseveran que en la práctica funciona de forma diferente y estos discursos simplemente esconden el patriarcado milenario existente en estas culturas. En esta investigación se recalcará cómo las identidades son flexibles y estos rígidos debates tienen que ser matizados con las características puntuales de cada caso. En Quilloac, la gente se inclina por hablarlo como un tema de complementariedad, sin embargo, al conversar de formas más profunda con varias mujeres vemos como este debate se ve matizado por sus experiencias en donde aún en un sistema que en discurso puede ser llamado de complementariedad entre hombres y mujeres, en la práctica la inequidad de género prevalece y se hace visible desde la experiencia vivida y habitada tan solo desde los cuerpos de las mujeres.

2.7.2 Desarrollo dentro de la cosmovisión andina

El desarrollo, es un concepto complejo dentro de la cosmovisión andina. No existe un equivalente en el idioma kichwa que signifique desarrollo. Consiste en un paradigma mayoritariamente entendido desde su discurso hegemónico, asociado a la modernidad; acompañado de un crecimiento económico hacia el futuro; desde una comprensión del tiempo de forma lineal. No obstante, para la cosmovisión andina esto difiere en varios puntos. En esta sección se analizará primero cómo se ha conceptualizado nociones similares al desarrollo dentro de la filosofía andina con la importancia del espacio tiempo y luego el *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo y los debates a su alrededor.

Para el pensamiento andino, la noción de espacio-tiempo es un eje central que desafía el aprendizaje lineal del tiempo desde una mirada occidental. El concepto hegemónico occidental asume esta comprensión lineal es vital pues anhela este progreso hacia el futuro. En cambio, desde una lógica andina el tiempo-espacio es una espiral y para decidir sobre procesos similares a lo que sería desarrollo ellos se basan principalmente en su pasado histórico es decir en el conocimiento de los ancianos sabios, los relatos, mitos, entre otros. El fin máximo, por ende, no implica el crecimiento económico, lo hace el bienestar duradero para la comunidad e intergeneracional (Van Kessel, 1991). Asimismo, para ellos todo el entorno es sagrado y se debe preservar y proteger la tierra. Además, el uso de los recursos de acuerdo con los ciclos sagrados establecidos en la *chakana*, algo que según Kuntur (Entrevista, 12 de enero de 2022) muchas veces técnicos del desarrollo no pueden entender. El desarrollo puede ser entendido como la

expansión del pasado en donde el futuro está detrás, es lo que no vemos; el pasado está en frente, es lo vemos y en lo que basamos nuestras decisiones.

Dentro de estos debates de la incorporación del desarrollo a la visión andina o viceversa, surge el polémico concepto de *Sumak Kawsay* como alternativa al desarrollo traducido como buen vivir, concepto que busca la armonía social y principios andinos como base del desarrollo. Sin embargo, hay muchas dudas y preguntas con respecto a este término. Según Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara (2013) existen seis debates en relación con el *sumak kawsay* y estos son sobre su significado, su traducción, su origen, su referente cultural, su relación con el desarrollo y su dirección de destino. Ya que no se sabe con certeza si es realmente un concepto que nace del indigenismo o solo de los intelectuales, o si es más un concepto postmoderno o inclusive socialista. De hecho, algunos autores (Macas 2010; Maldonado 2010; Pacari 2013) consideran que *sumak kawsay* es una traducción inapropiada, lo correcto sería, entonces, *Alli Kawsay*. El término fue politizado con creces, principalmente por los gobiernos de Ecuador y Bolivia, al haberlo incluido en sus constituciones; administraciones que, a su vez, han sido ampliamente criticados por sus políticas extractivistas que no concuerdan con esta visión (Gudynas 2010; Acosta 2011; Altmann 2013; Bretón, Cortez y García 2014).

2.8 Migración kañari

La migración no es un fenómeno nuevo ni exclusivo de algunos países, es una realidad latente y que ha crecido exponencialmente. Según Harvey (2000), el capitalismo con su desigual distribución ha intensificado los procesos migratorios. Acorde a datos de la Organización Internacional para las Migraciones (en adelante OIM), desde 1970 a 2010 el número de migrantes pasó de 45 a 214 millones (2010). La migración ha cambiado en sus patrones, 49% de la población migrante son mujeres (Banco Mundial 2011). Ello ha permitido varios cambios en las dinámicas familiares, laborales, entre otros. En conclusión, una reconfiguración de la familia tradicional (Castles y Miller 2004; Salazar Parreñas 2005 en Álvarez 2012).

Los flujos migratorios de Ecuador hacia el exterior no son nuevos. Desde el punto de vista de Herrera, Carrillo y Torres (2005) se dieron flujos significativos desde mediados del siglo XX desde el austro ecuatoriano hacia EEUU. Sin embargo, el punto de inflexión fue en 1999-2000 cuando luego del feriado bancario y crisis económica sin precedentes generó el éxodo migratorio más importante del Ecuador. Uno de los hechos importantes fue que los patrones migratorios

habían cambiado pues antes de la crisis, los que migraban generalmente eran hombres de la zona rural, mientras que luego de la crisis incrementó el número de mujeres migrantes al igual que los migrantes generalmente venían de las zonas urbanas y de clases medias (Álvarez 2012).

Cañar es una provincia conocida por su alta tasa migratoria a lo largo de la historia. Los flujos migratorios en la provincia datan de 1970 (Kyle 2000; Miles 2004; Pribilsky 2001, 2004). Pese a ello, dada la escasez de registros, no se puede medir el impacto o alcance de forma precisa. Gran parte de los padres y madres de familia han migrado al exterior generando cambios significativos en las lógicas familiares. Según varios autores (Acosta, 2006; Ramírez y Ramírez 2005; Jokisch y Kyle 2005; Herrera y Carrillo 2005), más allá de aspectos multidimensionales el principal factor que motivó la migración en Cañar fue la crisis de la década de los noventa. En el primer flujo migratorio el destino fue los Estados Unidos de América. La década de los noventa se caracterizó por la aparición de nuevo destinos, en Europa, por ejemplo.

2.8.1 Vínculos migración y desarrollo

La migración trae consigo consecuencias más allá de lo económico, reconfigura los imaginarios. Principalmente ha sido vista como una salida de la pobreza, empero, las consecuencias han acumulado también conocimientos, prestigio al interior de una comunidad (sea en origen o en destino), la ampliación de redes; entre otros (Moser 2010 y 2011). Asimismo, detrás de la motivación económica de migrar está lo simbólico. Tal como lo relata Pribilsky

sea que los hombres jóvenes deseen migrar o no, entienden claramente como los mismos prerequisites del ser hombre en los Andes rurales –propiedad de la tierra, matrimonio y el establecimiento de hogares autónomos– se han vuelto casi imposibles de conseguir sin los tipos de capital económico y social que la migración provee (Pribilsky 2007 en Moreno 2008, 11).

En este orden de conceptos, Pribilsky explica que la migración ha cambiado los patrones de consumo, símbolos de estatus y aspiraciones de modernidad (Pribilsky 2001). De la misma forma, los migrantes cañaris se adaptan a nuevas formas de vida en donde en su país de destino cumplen roles del hogar que generalmente cumplían las mujeres. Por su parte, las mujeres migrantes al enviar remesas o manejar las remesas recibidas les da poder y reafirma su rol de cuidadoras en el espacio transnacional. Los vínculos monetarios que se dan mediante el envío de dinero facultan mantener los lazos familiares. Esta es la realidad de la familia transnacional de la provincia del Cañar, y, por añadidura, de Quilloac. Los migrantes se constituyen como agentes

de desarrollo al crear dinámicas productivas tanto en el exterior como en sus lugares de origen, al igual que su aporte en la acumulación y difusión de conocimientos y saberes transnacionales.

A manera de conclusión se puede inferir que, Quilloac es una comunidad que permite comprobar la necesidad de situar e historizar a cada lugar, a cada persona pues presenta este abanico de elementos e identidades móviles. Esto es especialmente importante al momento previo a la aplicación de un proyecto desarrollo pues nos permite huir de las caracterizaciones homogeneizantes y univesalizadoras. Más relevante aún, al hablar de mujeres indígenas quienes son en gran medida estigmatizadas. El comprender su ubicación, características tanto físicas como espirituales, su filosofía, sus disputas y debates, procesos históricos y coyunturales posibilita dibujar el panorama de esta comunidad que la he llamado un mosaico móvil de identidades. Al comprender el caso de forma situada se puede contextualizar las voces de las mujeres kichwa kañaris de la comunidad de Quilloac y cómo estos elementos se tejen y destejen constante y eternamente con sus imaginarios que conceptualizan elementos tan importantes tales como el desarrollo como discurso de poder.

Capítulo 3. Habitando y construyendo el desarrollo desde la contradicción: identidades complejas

Las personas somos entes complejos atravesadxs por diversas identidades y vivencias, especialmente en América Latina en donde la interculturalidad es una realidad constante. Dentro de este complejo panorama, en el Ecuador se puede identificar una población indígena muy significativa; surge, empero, un dilema que ha marcado el discurso en torno a la interculturalidad, el entendernos como nosotrxs versus lxs otrxs. El discurso del desarrollo ha construido este binarismo que ha dividido a lo indígena versus lo mestizo, como identidades separadas; y, hasta cierto punto, contrarias. Por un lado, la ideología del mestizaje anula nuestras raíces indígenas; por el otro, otras personas se asumen como indígenas que luchan por reivindicar una identidad ancestral y esencial. Dentro de este paisaje bastante simplificado, se puede hablar de dos identidades teóricamente diferentes, en la práctica muy difusas. Por consiguiente, los procesos de mestizaje son múltiples y tienen diversos significados oscilantes que constituyen un espacio de lucha (Wade 2003).

En este capítulo se persigue desesencializar las identidades de la población de Quilloac, con especial énfasis el de las mujeres indígenas, con el objetivo de entenderlxs como sujetos que habitan el desarrollo y sus procesos desde sus identidades, atravesadas por factores que muchas veces podrían parecer contradictorios. Desde identidades amasadas entre lo andino y lo occidental, de forma tal que la una no anule a la otra, sino que coexistan en este armónico y paradójico escenario de habitar la contradicción. En estos sitios plurales, ellas construyen sus discursos y prácticas relativas al desarrollo, es por ello situarlos desde la complejidad y la particularidad se erige como el punto clave de este trabajo. Sharp afirma que: “La noción de hibridación no es solo juntar dos culturas sino crear algo nuevo de la diferencia, una posible tercer vía o tercer espacio que no está ni en el centro o la periferia, adentro o fuera, en el mundo en vía de desarrollo o desarrollado, un espacio que niega la posibilidad de dualismos” (Sharp 2009 en FEMINISMO Y BUEN VIVIR: UTOPIÁS DECOLONIALES, 132). El objetivo del apartado es demostrar el discurso del desarrollo en Quillaoc como uno construido desde la complejidad y no solo desde la mezcla de lo andino con lo occidental. Este, más bien, se teje desde la multiplicidad de sus actores, y desde la pluralidad identitaria que habita en cada persona tal como se lo ha hecho desde apuestas feministas descoloniales en las cuales habitar más allá de dualidad es posible.

Al hablar de estas identidades complejas y contradictorias, vistas en el trabajo de campo en Quilloac, resulta natural recordar un importante concepto descrito por Silvia Rivera Cusicanqui denominado *ch'ixi*. Este será utilizado como un relevante eje articulador a lo largo del capítulo en virtud de que “lo *ch'ixi* es más bien el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades” (Rivera Cusicanqui 2018, 17). La noción de Rivera Cusicanqui se refiere a aquello que no es blanco, ni negro, sino las dos cosas a la vez; su poder yace en su esencia de entidades indeterminadas. Esta metáfora nos ayuda a explicar y a entender las voces plurales de lxs habitantes de Quilloac, cuyos ideales de desarrollo tienen una base cosmogónica andina que no excluye a su vez una coexistencia con elementos nuevos; o, que proviene de visiones no andinas, sin que ello implique un abandono de la identidad indígena. Es necesario recordar, empero, que vivimos en “sociedades discontinuas, inconclusas, y en permanente estado de ebullición” (Rivera Cusicanqui 2018, 22).

Este capítulo está dividido en cuatro secciones que describen lo planteado anteriormente. Primero, se ofrece un acercamiento a las identidades complejas y diversas que conforman la comunidad de Quilloac, con el ánimo de comprender desde qué contexto surgen los diferentes discursos y pensamientos sobre desarrollo. Asimismo, esta sección evidencia de qué forma Quilloac puede ser considerada una comunidad *ch'ixi* y cómo el término ayuda a entender y situar el discurso del desarrollo en este espacio. Segundo, se pone el foco en el concepto de desarrollo. La manera en que sucede la aproximación a este poderoso, pero confuso constructo. Se esboza, así, la forma en la que lxs quilloanejxs intentan acercarse a una noción muchas veces vacía y lejana; se destaca, entonces, la importancia de los imaginarios a la hora de construir o disputar discursos de poder. Tercero, se relata las diferentes posturas o discursos de lxs diversxs actorxs y cómo estos interactúan entre sí, por medio de sus narrativas, de forma dinámica y constante. Finalmente, se describe a la población kichwa kañari de Quilloac y sus territorios como una comunidad transnacional que —más allá de estar atravesada por su identidad indígena— lo está además por realidades complejas tales como la migración. Con este objetivo, en esta sección se analiza el impacto de la migración en la comunidad y cómo ello ha influido para crear nuevas formas de vida, deseos y aspiraciones que forman parte de este complejo amasamiento identitario; a la vez que se vuelve posible comprender con ello influye en la construcción de nociones y procesos de desarrollo.

3.1. Identidades complejas: tensión entre lo andino y lo occidental

La identidad de lxs ciudadanxs se ha intentado construir de forma mayoritaria desde una asimilación estatal homogénea. Este proyecto del estado-nación ecuatoriano —al igual que en muchos otros territorios— se ha basado en promover una identidad desde un mestizaje que anula la existencia de lo indígena como parte de nuestras identidades para tratarlxs como minorías que deben ser integradas al modelo hegemónico. Por otro lado, tenemos a la resistencia que surge desde los movimientos indígenas en los cuales se trata de contrastar este modelo hegemónico desde una preservación de sus tradiciones, cosmovisión, entre otras. Es esta tensión entre lo andino y lo occidental es la que se pudo ver durante el trabajo etnográfico en Quilloac. Sin embargo, aquí no se hablará de que bando eligió cada persona, sino de la gente que habita más allá del discurso y los ideales.

En esta sección se hablará de las identidades complejas y múltiples de lxs habitantes de Quilloac, quienes se encuentran tejiendo sus vidas desde la contradicción y tensión mencionada.

Las construcciones desde la diversidad y la diferencia son complejas y contradictorias. Las ideas políticas hegemónicas nos han enseñado que sólo se puede avanzar sobre la base de la homogeneidad, la asimilación y la imposición de la lucha de las/los más fuertes. De manera que, cuando nos encontramos en situación en que la diversidad es la marca, nos parece una situación caótica y nos desespera (Cumes 2009, 48).

Como consecuencia, surge cierta desesperación al identificar identidades indeterminadas, pero el objetivo debe ser llegar a ver el potencial de habitar la contradicción identitaria. Sin embargo, varias personas han aprendido a lidiar con estas tensiones y crear formas de vida múltiples y plurales. Quilloac es un ejemplo de este dilema del nosotros versus los *otros* y una respuesta de cómo vivirla sin que ninguna de las identidades sea anulada.

Con el ánimo de explicar lo expuesto, esta sección recoge el concepto de Rivera Cusicanqui de lo ch'ixi para luego ejemplificarlo a través de las observaciones realizadas en el territorio. Se propone que Quilloac es una comunidad ch'ixi pues en sus prácticas cotidianas muestra cómo conviven de manera armoniosa con estas tensiones; en primer término, con este dilema de lo individual versus lo colectivo, de lo occidental versus lo indígena con respecto a vestimenta, idioma y saberes. De igual forma, el ejemplo más claro lo vemos en la práctica de sus festividades de las cuales pude ser participe tanto en Kapak Raymi/Navidad y Pawkar Raymi/Carnaval, en los cuales se ve esta mezcla entre una religiosidad católica a la par de una ritualidad andina, en una dinámica de yuxtaposición. Ello aproxima el estudio hacia las prácticas

de estas identidades complejas y de qué forma Quilloac puede ser considerado como una comunidad ch'ixi, y cómo ello luego va moldeando los discursos y necesidades sobre desarrollo.

3.1.1 Lo *ch'ixi* en Quilloac

Antes de continuar en esta línea de análisis, es pertinente conceptualizar lo *ch'ixi*. Este es un término aymara que significa literalmente “un tipo de tonalidad gris, pero al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas” (Rivera Cusicanqui 2018, 79); es decir, un color que parece un gris jaspeado, pero en realidad es la yuxtaposición de puntos blancos y negros que no se unen. Ello fue utilizado por Silvia Rivera Cusicanqui —a manera de metáfora— para describir esa mezcla rara que somos, de qué forma habitamos ciertos mandatos que pueden parecer antagónicos. En el caso de la población indígena, al momento de pensar en su identidad, muchas veces se proponen versiones ahistóricas de sus vidas; tanto desde afuera como desde el propio interior de las poblaciones. Dentro de las perspectivas del interior de las comunidades se suele mencionar “a la *identidad* como si esta fuera un orden simbólico homogéneo. Existe una tendencia a excusar o actuar en función del mantenimiento de una supuesta identidad sin fisuras” (Lorente 2005, 14). No obstante, estas identidades puras o esenciales no existen. Las identidades se construyen mediante procesos sociales de identificación que se expresan y corresponden a un momento histórico específico, sin que ello signifique que estas nuevas expresiones identitarias sean falsas, espurias o menos legítimas (Bartolomé 2006). Es aquí donde resulta oportuno el concepto de Rivera Cusicanqui, pues se usa a lo “ch'ixi como una epistemología capaz de nutrirse de las aporías de la historia en lugar de fagocitarlas o negarlas, haciendo eco de la política del olvido” (2018, 25). En el caso de Quilloac, lo ch'ixi se atisba pertinente: dibuja el mosaico dentro de una persona, de una misma comunidad; como un hilo conductor para comprender el desarrollo.

En Quilloac, esta tensión está latente desde lo colectivo respecto de lo individual; lo primero como sinónimo de visiones andinas, lo segundo como un valor promulgado por occidente. Específicamente se puede mencionar esta dinámica entre el deseo y lucha en el ámbito de propiedad: lxs quilloanejxs resisten tanto por la propiedad colectiva como por la privada. La primera ha sido característica de los pueblos indígenas, en la que prevalece una historia en común y un anhelo de preservar los valores colectivos que a futuro los une. Al respecto, en una

entrevista realizada por miembros del Cuerpo de Paz, a un líder fundador de la comuna comentó lo siguiente:

Nosotros llamamos un fracaso la Reforma Agraria. El gobierno no entendió cómo debe ser distribuida la tierra. La idea del gobierno es cómo destruir a los pueblos y nacionalidades. El pueblo y las nacionalidades tienen esa valentía de protestar porque mantienen la tierra en común o la tierra colectiva. Esa es la base que ellos querían destruir” (Entrevista con Antonio Quinde, 18 de febrero de 2018).

El acceso al territorio constituye, por ende, una lucha histórica de los pueblos originarios; y, en el caso que atañe al tema de estudio, Quilloac luchó por su derecho a recuperar y adquirir propiedad colectiva que permitió su unión y desarrollo; aún en una dinámica de dependencia colectiva. En palabras de Antonio Quinde, el tener territorios en conjunto es la base que sostiene a las comunidades; por ello, el gobierno como representación de occidente quiso destruir con valores individualistas. Es así que, hasta la actualidad se mantienen ese pensamiento y la tenencia colectiva de la tierra en la comunidad de Quilloac. De hecho, la adquisición de tierras colectivas se ha constituido como una de las líneas prioritarias en las agendas de la comunidad. Al conversar con el dirigente de la Tucayta, comentó “hemos empezado a comprar los páramos como organización, pues si no aseguramos eso, nada del resto servirá” (Entrevista con Apu, 9 de marzo de 2022). Sin embargo, a la vez se encuentran en una lucha por adquirir propiedades privadas. De hecho, gran parte de la población entrevistada anota que uno de los principales motivos de la migración es el añorar tener un carro, una casa, un terreno; algo que no se ha podido lograr con facilidad al permanecer en el país.

En este orden de ideas, esta tensión entre lo andino y lo occidental se da en muchos otros aspectos; por ejemplo, el idioma. Este factor ha sido mencionado previamente como un elemento crucial de resistencia y conservación cultural. Con todo, en la actualidad quilloaneja resulta complejo dado que las nuevas generaciones no siempre prefieren hablar su lengua materna, en virtud de los cambios estructurales; han nacido en hogares y sociedades donde se habla tanto kichwa como español. En palabras de Chaska, “el kichwa se ha dejado y se trata como lengua extranjera” (Entrevista con Chaska, 25 de enero de 2022); ello crea un problema de pérdida de valores y saberes ancestrales que lxs habitantes lo relaciona con la influencia de la migración. Frente a ello, varixs sugieren que “es un reto para las madres enseñar el idioma a los niños pues ya no quieren, incluso los mismos padres jóvenes ya no quieren, es un deber sobre todo de las mujeres” (Entrevista con Arawi, 25 de enero de 2022). Resulta interesante de estas palabras notar

cómo la tradición —y la prevalencia de lo que se consideran como cultura— se asocia a una responsabilidad que debe ser ejercida por las mujeres indígenas, representantes de esta ancestralidad andina. En la práctica, mantener un idioma puro no es posible: la palabra es la representación de las sociedades; así como no existen identidades puras y esenciales, tampoco es posible encontrar una lengua con esas características. Tanto las identidades como las palabras están influenciadas por estas mezclas, es así que en el hablar cotidiano se escucha una mezcla e intercambio entre el kichwa y español casi automático e imperceptible para el hablante. En concordancia con la experiencia y propuesta de Rivera Cusicanqui, “se crea así una lengua ch’ixi, contaminada y manchada, un castellano aymarizado” (2015, 213) que en el caso de Quilloac, sería un castellano kichwizado y viceversa. Hay palabras que no existen tradicionalmente en el kichwa, más su uso continuo ha demandado su incorporación; como el caso del vocablo que tanto se ha estudiado en este trabajo: desarrollo. La palabra en cita no existe en el idioma kichwa, algunxs han tratado de buscarle algo parecido según su entendimiento; mientras que otrxs han decidido llamarla *desarrolloka* en un intento por kichwizar la palabra. Esto sucede debido a que no han encontrado un término equivalente, prefieren, entonces, emplear la palabra en castellano, desarrollo; más el sufijo *ka*, empleado típicamente en la lengua kichwa. Algo parecido sucede con muchos otros términos que podrían considerarse occidentales, su uso e intromisión en la cultura demandan ser incorporados con nuevos signos. (Se trata de darles un tinte kichwa para que no suenen tan disonantes en medio de la conversación). En posible escuchar, así, algunas palabras como: computadora, celular, chatear; entre muchas otras que son incorporadas dentro de su comunicación en kichwa, lo que demuestra que esta mezcla también se refleja en la lengua. De igual manera, ello es un reflejo de la inminente conexión de la comunidad con el mundo de la tecnología.

En consecuencia, esta circunstancia se hace visible en la vestimenta, otro símbolo de cultura andina que tratan de conservar. Ello representa su pasado, como también las identidades presentes de la gente de Quilloac. En la actualidad, usan vestimentas típicas de la población kichwa kañari además de prendas consideradas occidentales o propias de la cultura mestiza. Las formas de producción de las prendas han cambiado, frente a ello Arawi menciona que

La utilización de la vestimenta ha ido, no se podría decir modernizando, pero sí cambiando de acuerdo a lo que se presenta. Antes se hilaba para elaborar la wallkarina, pollera etc, y ahora en cambio la situación tecnológica, la globalización nos ha obligado a utilizar telas ya fabricadas, ya que ahora no hay tiempo y ahora hay esa facilidad (Entrevista con Arawi, 25 de enero de 2022).

Estas dinámicas generan nuevas formas de vivir, estas identidades amasadas en las cuales vemos un atuendo típico combinado con zapatos o chompas de marcas estadounidenses, probablemente enviadas por sus familiares migrantes; prendas que forman parte de sus identidades plurales. Al respecto, una técnica de la cooperación internacional opina que “el tema cultural es contaminado, y es justo que lo sea” (Entrevista con Illari, 4 de abril de 2022). Comentaba adicionalmente que; por ejemplo, la pollera no fue previa a la conquista, es justo, entonces, que las personas adapten nuevos elementos como propios y parte de su cultura. La palabra contaminado puede resultar negativa en poblaciones indígenas donde la pureza de la cultura se ve —en teoría— como lo deseable. Sin embargo, hay que notar que, en el discurso de esta técnica de la cooperación, lo indígena está percibido como atávico; desde una perspectiva aún lineal.

Asimismo, aumentar la variable de género resulta aún más complejo, en virtud de que generalmente las mujeres quilloanejas usan ropa tradicional, mientras que los hombres llevan ropas de occidente. Ello implica que la flexibilidad para habitar identidades más allá de las consideradas andinas u originales, tienen género. El peso que cae sobre las mujeres indígenas al ser las portadoras de esta pureza esencial cultural, tanto de la vestimenta del idioma. Según la autora De la Cadena, “si las estructuras patriarcales utilizadas en el proceso de colonización supusieron la feminización de poblaciones indígenas, el proceso inverso, llevado a cabo dentro de los confines del patriarcado moderno ha supuesto la indianización de las mujeres” (De la Cadena 1996, 22), en un intento por reducir las esferas y espacios en los que pueda habitar. Es decir, se limita a las mujeres indígenas a los espacios rurales, a las fronteras de sus comunidades. En consecuencia, encontramos a la mujer indígena en la dicotomía entre la tradición y la modernidad (Lorente 2005), esta última se le presenta como un espacio/identidad al que no debería acceder. En este trabajo, se visibiliza cómo las mujeres de Quillaoc habitan este estadio sin que ello signifique escoger o validar en mayor proporción una de estas dos perspectivas.

La mezcla de identidades fue percibida, también, en los eventos comunitarios que se llevan a cabo en Quillaoc. Fue muy clara la mezcla entre elementos andinos y los considerados provenientes de la cultura occidental, especialmente desde una arista religiosa y espiritual. Ello permite contextualizar los escenarios desde los cuales se articulan los discursos de desarrollo de las mujeres y la gente de la comunidad. Primero, en el mes de diciembre pude ser parte de Kapak Raymi, uno de los cuatro festejos propios de la cultura y patrimonio inmaterial indígena. Cada 21 de diciembre se celebra el Kapak Raymi o Solsticio de Invierno como celebración del inicio de

un nuevo ciclo. Desde una cosmovisión andina, la fiesta se dedica a lxs niñxs y adolescentes de la comunidad a quienes se les pasa la vara de mando, con este ritual darán un paso hacia la adultez y serán lxs futuros líderes. Esto también coincide con la época de la Navidad, también festejada en la comunidad; por ello, el día 21 de diciembre constituyó una fusión de imaginarios. El evento se celebró en la institución educativa, acompañada de docentes, estudiantes y comunidad en general. Inició con el ritual liderado por un *yachak* o sabio de la comunidad; habló en kichwa acerca de la importancia de recordar y preservar la cultura indígena kañari. Luego, se expresaron varias personas y estudiantes cuyas intervenciones tuvieron algo en común: recordar que la cultura ha sido su forma de resistencia frente a la colonización; y, por lo tanto, hay que luchar por ello. En ese sentido, se señaló la necesidad de no permitir que la influencia externa borre sus tradiciones mediante la imposición de otras ideas. En ese momento, fue visible esta dicotomía y su intento por separar lo andino de lo occidental. Se mencionó una crítica hacia eventos como la Navidad, debido a que restan importancia a estas celebraciones propias de la cultura indígena. Todo ello se llevó a cabo al aire libre, mientras hacíamos un círculo alrededor de ofrendas de alimentos, rodeado por niñxs vestidos con ropas tradicionales kañaris, unos; otros usaban disfraces de princesas, personajes religiosos, trajes navideños; entre unos cuantos más.

Prosiguió al ritual una pequeña procesión hasta la iglesia de la comunidad, en la que las mujeres cargaban figuras del Niño Jesús cubierto por sus ponchos; como símbolo del ejercicio de las maternidades. Al llegar a la iglesia, una monja que trabaja en la institución habló de lo que significa la Navidad para los católicos, luego rezaron unas pocas oraciones en compañía de autoridades del lugar. En virtud del reducido tamaño de la iglesia, la gente entraba, se persignaba, permanecía un par de minutos y salía para ceder el paso a otras. En esta segunda etapa, las mujeres tuvieron mayor protagonismo; la maternidad se asoció con el festejo de la virgen María. Este escenario muestra con claridad lo que Rivera Cusicanqui llamaría *ch'ixi*: habitar paradojas en la práctica espiritual que coexisten sin anularse una a la otra.

En febrero, tuvo lugar el Pawkar Raymi o fiesta del florecimiento, este coincide con el Carnaval; se realiza, por ende, una celebración conjunta. El festejo inició con un desfile de personas vestidas con trajes tradicionales de la cultura kañari, que portaban instrumentos que se asemejan a tambores contruidos en la propia comunidad. Una fiesta alegre que toma algunas tradiciones del Carnaval, pese a ser una fiesta cristiana que se da luego de la cuaresma. Sin embargo, desde la comunidad han decidido reapropiarse de estas nociones y hacerlas suyas con tintes propios.

Por ejemplo, Taita José Pichisaca comenta en uno de los relatos del archivo histórico que un personaje central de esta celebración es el Taita Carnaval, en sus palabras: “espiritualmente hay que creer en el tayta Carnaval, en el espíritu bueno, digamos. Porque a escuchar en los cantos que es un hombre valiente, que es un hombre pequeño pero lleno de energía, lleno de altivez” (Entrevista con José Pichisaca, 15 de febrero de 2018).

De alguna forma, se puede ver cómo tratan de poner estas cualidades que les representen en este personaje propio de sus mitos ancestrales. La espiritualidad andina y los valores hacen que su celebración de Carnaval sea una muestra de resignificación desde sus vivencias plurales hacia fiestas de occidente o de las poblaciones mestizas; como las llaman en la comunidad. Se forman estaciones de comidas típicas, el desfile transcurre lleno de colores, alegría y baile por cada uno de estos puestos; al llegar, se canta en kichwa. Esta mezcla de tradiciones y prácticas es constante en cada uno de los momentos, un coexistir caótico y armónico a la vez. Este escenario muestra cómo las mujeres y demás habitantes de Quilloac atraviesan dinámicas complejas que demandan una negociación de identidades. En este sentido, el desarrollo surge dentro de esta forma y adopta características similares en las cuales su negociación implica algunas adaptaciones; a la vez que varias disputas.

3.2 Desarrollo: cómo aproximarnos a un concepto lejano

Luego de acercarnos a las complejas identidades de lxs habitantes de Quilloac, es pertinente aproximación al concepto estudiado. Dentro de la literatura académica —al igual que en la opinión pública— es posible hallar una amplia y difusa variedad de definiciones sobre desarrollo. De la misma forma, resulta una palabra hartó conocida, escuchada y repetida diariamente como un principio indiscutible y organizador de la vida social. No obstante, al momento de preguntar por una definición clara de ¿qué significa para nosotrxs el desarrollo?, prevalece la paradójica situación de que es un concepto que dirige nuestras vidas, comunidades, estados; al que ni siquiera podemos definirlo. Esta encrucijada conceptual la enfrentaron todas las personas participantes en esta investigación, tanto pobladorxs de la comunidad como agentes institucionales locales e internacionales; para quienes resultó desafiante delimitar este concepto.

Al hablar de desarrollo, nos resulta casi inevitable no pensarlo desde su materialidad en términos económicos, de infraestructura, proyectos; en fin, lo visible y tangible. Con todo, en este trabajo se resalta la importancia de analizar y reconstruir desde el discurso pues “no existe discurso que

carezca de relación con la materialidad” (Escobar 2007, 284). Esto quiere decir que, la representación crea la realidad; por lo tanto, el discurso es creador. En este escenario crea identidades, prioridades, deseos y aspiraciones que se encarnan en los cuerpos con relación al proyecto desarrollista. Escobar toma a Foucault para analizar la dinámica entre el discurso y el poder, la cual nos faculta ver los mecanismos en los que el “discurso produce unos modos permisibles de ser y pensar al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros” (Escobar 2007, 23). En el caso del relato del desarrollo, este limita qué ideas pueden ser consideradas como tal, quiénes tienen el poder de enunciarlo y qué voces están restringidas o imposibilitadas dentro de este esquema de poder. Asimismo, es imposible no ligar al desarrollo modernizador con la narrativa colonial que, según Bhabha, “es un aparato que pone en marcha el reconocimiento y la negación de las diferencias raciales/culturales/históricas” (1990, 75). Todo ello resulta relevante para comprender cómo el discurso del desarrollo está operando dentro de la comunidad kichwa kañari de Quilloac. Durante el proceso etnográfico se puso énfasis en analizar de qué forma la comunidad definía y se relacionaba con este concepto.

En esta sección se detalla las nociones generales que la población tiene sobre el discurso del desarrollo y los ejes desde los que lo conciben. El primer eje se refiere a cómo la comunidad —especialmente las mujeres— perciben el concepto desde sus sentires. Segundo, la comunidad mira a la noción de desarrollo desde la resistencia. Finalmente, el acercamiento conceptual desde un eje economicista. Estos paradigmas de análisis nos podrán acercar a una visión introductoria, global y matizada de lo que implica esta práctica discursiva en territorio, como mecanismo interpretativo de la población. Ello resulta importante pues “al margen de que se ha cuestionado agriamente el significado de este término, la idea básica del desarrollo en sí ha permanecido inalterada, el desarrollo considerado como principio central organizador de la vida social” (Escobar 2010, 37).

En primer término, resulta interesante analizar cómo se siente la gente de la comunidad con respecto al desarrollo. Dentro de la variedad de ideas que cada persona expuso, algo común fue el sentimiento de incertidumbre y dificultad para definir desarrollo, ya que implica un amplio abanico de posibilidades, todo cabe; ello genera un sentimiento de distancia de la gente frente al concepto. Al respecto, la docente y lideresa Chaska expresó lo siguiente: “desconozco el desarrollo que existe en el país, porque simplemente no ha llegado. Tal vez está en los discursos, tal vez está manipulado en las ciudades grandes y al pueblo pequeño no llega” (Entrevista con

Chaska, 25 de enero de 2022). Al no sentirlo propio o articulado desde sus propias voces, lo ven como un concepto lejano, manejado por instituciones, cuyos intereses son geoestratégicos; no todos los territorios pueden acceder a él. Habitantes de la zona como Killa, dueña de una tienda de abarrotes en la comunidad, manifestó que “el desarrollo no ha venido por acá” (Entrevista con Killa, 15 de marzo de 2022). En la misma sintonía, Chaska comenta que “esa palabra desarrollo no hay, no se siente cercano” (Entrevista con Chaska, 25 de enero de 2022). Las implicaciones de sentirse ajenos al desarrollo desde un análisis de lo discursivo, construye estas identidades subalternas o minusvaloradas que no pueden pertenecer dentro de este término, creando así una marginalización estructural que se reproduce discursivamente. El desarrollo de esta manera avanza creando anormalidades como los subdesarrollados, malnutridos, pequeños agricultores, o campesinos sin tierra; para tratarlas y reformarlas luego (Escobar 2007, 81). Se convierte en un sistema de poder y control en el que se justifican las intervenciones sistemáticas en estos territorios. Insertan sus agendas dentro de los supuestos imaginarios y objetivos del desarrollo (Gupta 1998). Por ello hay que recordar que “desarrollo es el término que describe no sólo un valor, sino también un marco interpretativo o problemático a través del cual conocemos las regiones empobrecidas del mundo” (Ferguson 1990, xiii). Para algunas personas el desarrollo se da en el ámbito urbano o en los países que se denominan desarrollados. Por ejemplo, Estados Unidos o España; destinos migratorios más comunes de la población de Quilloac.

Según Achik, docente y presidenta de una organización de mujeres en la comunidad, la implicación que tiene la vaguedad del concepto es que al ser “una palabra muy amplia y significativa” (Entrevista con Achik, 26 de enero de 2022) todo cabe; lo cual facilita que los objetivos fácilmente puedan ser modificados según las agendas de interés de los diferentes actores del desarrollo; ello produce una poderosa arma discursiva. “El desarrollo se ha considerado un instrumento válido para describir la realidad, un lenguaje neutral que puede emplearse inofensivamente” (Escobar 2010, 37), supuestamente basado en la racionalidad; cuando —en realidad— implica juicios de valor y una estructura de poder ligada al proyecto de la modernidad. Al igual que en la opinión de lxs pobladorxs de Quilloac, el desarrollo ha sido visto por varios antropólogos como “un concepto problemático que conlleva un cierto grado de intromisión” (Escobar 2010, 30). En este apartado se enfatizó la capacidad del discurso del desarrollo para producir sociedades que se pueden sentir ajenas; y, por lo consiguiente, excluidas de procesos estatales y globales; lo que implica sentimientos de aislamiento y alienación como lo

expresaron algunas personas de la comunidad. En contraste, están quienes consideran que, en respuesta a esta exclusión, lxs pobladorxs han tenido que construir sus propias formas de acceder a estos espacios que se sienten lejanos. Se ha mencionado que el desarrollo que ha podido alcanzar Quilloac en el ámbito de educación, recuperación de tierras y ciertas infraestructuras lo ha logrado por gestiones comunitarias al igual que por la ayuda de lxs migrantes. En consecuencia, se plantea que para recuperarse de esta lejanía estructural que el sistema genera discursivamente con respecto al desarrollo, se han requerido esfuerzos propios de la comunidad; ello visibiliza que —pese a varios elementos que denotan avances dentro de la lógica hegemónica— el sentimiento de exclusión y distanciamiento frente al desarrollo aún está presente en sus imaginarios.

El segundo eje de análisis propuesto es cómo lxs pobladorxs de la comunidad entienden el concepto de desarrollo desde la resistencia. Esta perspectiva ha sido ampliamente criticada por sus implicaciones recolonizadoras, especialmente desde poblaciones marginalizadas históricamente como la originaria. En el caso de Quilloac, uno de los sitios que forja grandes líderes/lideresas indígenas, ha tratado de mantener su cosmovisión; por lo que esta visión crítica está muy presente en los discursos de sus líderes, aunque, en la práctica, la materia se torne un poco más compleja y matizada, desde una visión descolonial la cual refleja los cuerpos complejos y situados. No obstante, en esta sección nos enfocaremos en este eje discursivo en el cual el desarrollo es entendido desde la crítica y resistencia. Para taita Tupak, docente, dirigente y comunicador, “el término desarrollo utilizan los auto denominados países desarrollados, que considera desde su punto de vista que existen países subdesarrollados” (Entrevista con Tupak, 16 de febrero de 2022). Tupak recalcó que bajo estos mandatos de poder clasifican de igual manera a las civilizaciones desarrolladas y subdesarrolladas, por medio del refuerzo de un antagonismo que se sustenta sobre bases coloniales hacia poblaciones indígenas. La crítica que señala Tupak, ha sido apuntada, además, por varixs académicxs tales como Gunder Frank (1967), Cardoso y Faletto (1969) y Amin (1974); ellos denuncian la falacia que sostiene que los actuales países pobres siempre lo han sido y deben imitar a Occidente para alcanzar el desarrollo. Ello también puede responder a su formación política dentro de las organizaciones, en las cuales se cimientan estas visiones críticas.

Durante el Pawkar Raymi, una fábula fue relatada por un habitante de la comunidad; esta ilustra de forma muy acertada este dilema sobre las intervenciones en pos del desarrollo:

Un mono y un pez que fueron arrastrados por el caudal de un río, el primero con sus destrezas logró agarrarse de un árbol; cuando vio al pez exangüe, se sintió mal, decidió salvarlo, lo sacó del agua. Al final, estuvo sorprendido, el pez no agradeció el favor.

Esta fábula puede ser una analogía a los procesos, discursos y agentes de desarrollo que pretenden salvar de alguna manera a lo que consideran subdesarrollado para incorporarlo hacia el proyecto modernizador del desarrollo. Sin embargo, hay que comprender las diversas realidades y que esa otra no necesita ser salvado de lo que el otro cree es un peligro. En el caso puntual de Quilloac, taita Tupak nos comenta que:

Muchos mestizos piensan que los indígenas somos pobres y subdesarrollados solo por vernos con nuestros trajes, la verdad es que nosotros tenemos todo en el campo, solo que no de la forma que ellos quieren. Nosotros en el campo estamos bien, estamos sembrando, produciendo, cosechando, mientras que en las ciudades mucha gente no tiene que comer. Nosotros salimos al campo ya cogemos una matita de papa o estamos yendo por el camino alguien está cosechando y dice venga para que lleve estas habas. En la concepción nuestra no somos subdesarrollados (Entrevista con Tupak, 16 de febrero de 2022).

De lo que se desprende que, la acumulación de bienes no representa para ellos un sinónimo de desarrollo; lo es, por el contrario, tener la capacidad de vivir en paz y armonía con la naturaleza que les provee diariamente los alimentos que consumen directamente desde sus territorios, y que —en contextos urbanos (los considerados desarrollados)— usualmente no se tiene. Se enfatiza, por ende, que la crítica y resistencia va orientada hacia la experiencia interétnica que han tenido lxs pobladorxs con personas mestizas, y las ideas que ellos representan.

A través de las entrevistas realizadas, pobladorxs señalan el impacto negativo que ha tenido el discurso del desarrollo sobre sus prácticas y valores. Comentaron que con estos modelos de pensamiento “se prioriza visiones mercantilistas con respecto a la agricultura” (Entrevista con Kuntur, 12 de enero de 2022). Kuntur recordaba cómo se planteó desde el gobierno central — hace unos años— el empleo del monocultivo de cebada; lo cual, desde su punto de vista, crea un desequilibrio con la naturaleza al desgastar la tierra. Así también, una docente entrevistada señala que “hemos ido mucho al facilitismo, al consumismo” (Entrevista con Muyu, 27 de enero de 2022), refiriéndose a que ahora la gente de la comunidad prefiere comprar prendas típicas hechas por fábrica, con ello se pierden prácticas ancestrales como hilar las prendas de forma manual. Por otra parte, una amplia mayoría señala que en varias ocasiones los valores comunitarios están siendo reemplazados por el individualismo que propicia una visión económica del desarrollo. Por ello, también se encuentran resistiendo a los cambios que consideran dañinos para su sociedad, a

través del impulso de valores comunitarios y el asentamiento de la armonía con la naturaleza como una prioridad para su verdadero desarrollo. “El pensamiento holístico kañari se expresa en la armoniosa relación de los ciclos agrícolas, festivos o espirituales, con los sociopolíticos, representados en la chakana” (Guayasamín en Alulema & López 2017, 76).

Finalmente, son críticos con las intervenciones de la cooperación internacional, en virtud de que no han actuado acorde a las visiones locales. En el pasado, se aprovecharon de los indígenas; extrajeron del territorio materiales tangible e intangibles: saberes, conocimientos y prácticas; sin el debido reconocimiento. Específicamente, recuerdan proyectos de explotación minera, dirigidos por algunas empresas globales y gubernamentales. Por ello, frente al discurso del desarrollo, afirman que a los pueblos originarios les “introdujeron en la mente que no servimos y en ese marco de pensamiento nunca les igualaremos” (Entrevista con Tupak, 16 de febrero de 2022), miran, por consiguiente, esta carrera de la modernización desarrollista como un juego injusto. En este sentido, Mama Pakarina, la partera comunitaria, propone a los diversos agentes del desarrollo: “ojalá vengan a conocer y no a imponer” (Entrevista con Pakarina, 21 de febrero de 2022).

Un tercer eje de análisis se refiere a lo económico y cómo este elemento constituye un punto de partida para construir las diferentes dimensiones de la sociedad con respecto al desarrollo visto desde este enfoque. Por un lado, nos permite entender cómo para la gente este tipo de desarrollo ha desarticulado sus sociedades. Por otro, aunque se pretenda resistir esta concepción, el eje económico —capitalista—, articula inevitablemente las relaciones sociales de la comunidad, sobre todo al pensar en desarrollo.

El capitalismo con su expansión e influencia ha permeado el discurso de desarrollo, al pensar en desarrollo, la mayoría de las personas lo hace desde un enfoque que prioriza lo económico. De ahí que se ha permitido esta relación antagónica entre la pobreza y el desarrollo medida primordialmente desde la Economía. Sin embargo, hay que tener presente que “el propio subdesarrollo no es la consecuencia del aislamiento de las sociedades con respecto a la expansión del capitalismo, sino que es justamente el resultado de su incorporación en él” (Parella 2003, 71). Desde la visión de la docente Arawi, “ahora la vida está muy materializada” (Entrevista con Arawi, 25 de enero de 2022), lo que como consecuencia los ha despojado de principios colectivos y comunitarios de organización social. Según Escobar, sin idealizar a las sociedades

tradicionales, el tipo actual de pobreza es una invención de la modernidad, “apareció cuando la difusión de la economía de mercado rompió los lazos comunitarios y privó a millones de personas del acceso a la tierra, al agua, y a otros recursos” (Escobar 2007, 49) básicos para una vida digna. En la comunidad esta preocupación es recordada con nostalgia al pensar en cómo funcionaban las economías solidarias basadas en el intercambio de productos y servicios, no así por medios monetarios. Esta es una realidad que poco a poco desaparece en la comunidad de Quilloac al mismo tiempo que la visión de economía comunitaria.

Por otro lado, se puede señalar que, aunque evidentemente se trata el concepto de desarrollo desde la resistencia discursiva, en la práctica cotidiana se hace visible la dificultad de vivir más allá del modelo capitalista dominante. Esta paradójica situación se experimenta en asentamientos ancestrales como Quilloac, habitan constantemente la contradicción. Ello se percibe en las entrevistas cursadas, por un lado, se recalca que el modelo occidental “se sale de nuestro tipo de desarrollo” (Entrevista con Tupak, 16 de febrero de 2022), lo económico no es prioritario; por otro lado, se relaciona el concepto de desarrollo a hechos económicos como la adquisición de terrenos, carros y/o casas. La comunidad que nos atañe está marcada por una fuerte captación de remesas. Quilloac ha podido progresar gracias a ese dinero mediante la construcción de casas y los trabajos que de esa actividad se derivan. Tayta Kuntur, docente, comentaba que a veces no hay otra opción más que migrar porque es la única forma como que la gente puede “hacer su casa, compran terreno, carro, porque posibilidades al quedarse no hay” (Entrevista con Kuntur, 12 de enero de 2022). De esta manera, el desarrollo está sujeto a términos materiales o económicos, como se mencionó previamente, el vínculo entre pobreza y subdesarrollo viabiliza la adquisición de bienes materiales que, en este contexto, representa desarrollo. Asimismo, responde a la inevitable incidencia de los discursos de desarrollo hegemónicos promulgados desde los medios, la interacción que tiene la comunidad con migrantes al igual que la cercanía hacia los espacios urbanos de Cañar que producen estos imaginarios donde lo económico se ha mostrado como sinónimo de desarrollo. Y es que, desde ciertos matices, tener una vida digna incluye la adquisición de estos elementos materiales también. Por ello, se enfatiza que el anhelo de bienes materiales no anula el deseo de un desarrollo desde visiones comunitarias, de hecho, vemos cómo se complementan y tejen entre sí. Así también, hay casos en donde este equilibrio no ocurre y se ha priorizado simplemente una visión economicista del desarrollo que incluye

aspiraciones suntuarias, lo cual no puede ser calificado como negativo o positivo pero lo que es pertinente a este trabajo es resaltar también estas nuevas realidades presentes.

En esta sección se pudo esbozar lo que lxs habitantes de la comunidad sienten y piensan sobre el desarrollo. El proceso de delimitarlo es complejo, por ello se ha presentado la información desde tres aristas de análisis a través de las cuales la gente ha cubierto esta conceptualización. Primero, la comunidad de Quilloac ha abordado el tema de desarrollo desde los sentires, recalcando un sentimiento de exclusión y lejanía frente a lo que representa el concepto. Segundo, lo han relacionado con la resistencia, critican al concepto de desarrollo como una práctica de poder occidental que ha tenido algunas veces una influencia negativa en los procesos colectivos y su intento para no dejarse contaminar con estas prácticas nocivas para la comunidad. Finalmente, aunque la dimensión economicista del desarrollo ha sido criticada por varixs entrevistadxs, se constituye como un punto de partida analítico que determina los intereses y aspiraciones individuales de la gente de la comunidad, que no puede escapar totalmente de medir el desarrollo en términos de su materialidad. Porque al final “se pueden discutir los instrumentos y los medios que sustentan el progreso, pero la esencia de esa idea no la ponen en duda” (Gudynas en Masullo Jimenez 2010, 6); de lo que se deriva que, aunque se sienta lejano el concepto, su poder sobre los cuerpos e imaginarios sociales está totalmente presente y cercano.

3.3 Las voces del desarrollo: diversxs actorxs

Hay que tener claro que el complejo discurso del desarrollo está tejido desde varias voces que se articulan de forma dinámica y conjunta. Si bien se puede decir que existe un discurso de desarrollo hegemónico que crea mandatos sociales y permea las poblaciones, también este relato toma sus propios matices según su localización particular. En este caso, se pretende delimitar algunxs actorxs diversxs que piensan el desarrollo en Quilloac desde de sus ideas propias. Entre estxs actorxs destacan las instituciones estatales, organizaciones sociales indígenas, organismos de cooperación internacional, y las diversas personas que habitan esta comunidad. En esta sección se ofrecen algunas ideas provenientes de estas voces para determinar cómo dialogan entre sí. Por último, hay que tener en mente que las diferentes perspectivas representan aproximaciones conceptuales, más no reglas generales que hablan de un discurso homogéneo por parte de cada actor, justamente se pretende matizar estos esencialismos poniendo el foco en las

voces y experiencias diversas que pudiesen tener lxs diferentes actorxs cuyas ideas son proyectadas y construidas desde sus identidades complejas.

Variixs de lxs actorxs califican a Quilloac como una comunidad desarrollada, sin embargo, la cuestión de definir cuáles son los parámetros que utilizamos para denominar a un lugar o algo como desarrollado, constituye el intersticio en el que la discusión se vuelve complicada. Desde las instituciones estatales el discurso del desarrollo se ha manejado bajo una dialéctica técnica. En este sentido, las intervenciones son ejecutadas y justificadas desde esos criterios. Un técnico de la Prefectura expresó que el enfoque principal es el trabajo con las cadenas productivas, mejora de servicios e infraestructura; y, en el caso de Quilloac, conservación de los páramos. En esa entrevista se puede ver el eje principal de la discursiva de desarrollo de estas instituciones. Al interrogarlos sobre el tema de mujeres y género, manifestaron que se trata de implementar de forma transversal, no obstante, proyectos específicos para mujeres aún son escasos. En el territorio de Quilloac, las dinámicas patriarcales aún persisten y quienes generalmente lideran los procesos de desarrollo son hombres. Sin embargo, hay que apuntar que la intervención de instituciones estatales, como la prefectura y municipalidad, casi siempre es gestionada mediante las organizaciones sociales comunitarias, lo cual ha permitido acciones pertinentes y acordes a las necesidades señaladas desde la gente.

Entre las organizaciones sociales más importantes que se encuentran dirigiendo los procesos y el discurso de desarrollo en Quilloac, podemos apuntar principalmente a la TUCAYTA. Esta institución está conformada por 15 comunidades y 4 cooperativas entre las cuales Quilloac es la principal en extensión y población. La TUCAYTA dirige todos los procesos de desarrollo de estos territorios, y su objetivo es “busca mejorar a sus filiales, en mediano y largo plazo, mediante actividades del desarrollo rural y la conservación de la biodiversidad de la zona con la participación activa de los actores, impulsando la sostenibilidad del ecosistema” (página web Tucayta). El tema de agua con el sistema de riego Patococha fue el principal eje bajo el cual se logró consolidar esta organización, por lo que la conservación del ambiente continúa siendo un eje principal para el desarrollo concebido desde esta organización. A raíz de ello, se han ampliado sus objetivos a diferentes ramas del desarrollo, se mantiene una conexión con formas ancestrales de desarrollo asociadas a la naturaleza, agricultura, entre otras. Con todo, como menciona Apu, presidente de la organización, “hay un cambio demográfico que ha cambiado los objetivos” (Entrevista con Apu, 9 de marzo de 2022) especialmente a causa de la migración, más

mujeres están al frente de los hogares y ello cambia las dinámicas de desarrollo y objetivos de la organización. El investigador Luciano Martínez Valle (2002), comenta que la TUYACTA pudo construir un capital social considerable en torno al riego; sin embargo, la falta de encadenamiento de la ONG hacia otras ramas que aseguren un desarrollo sostenible, empleo y valor agregado generó un escenario en el cual la migración no se pudo detener y representó una pérdida importante de capital social. No obstante, con el paso de los años ha logrado superar estos inconvenientes e intentar diversificar las ramas de incidencia de la organización de segundo nivel.

Discursivamente para la TUYACTA, el desarrollo implica una relación armoniosa y de conservación con la naturaleza, principalmente con el agua; valorándola como medio indispensable para el desarrollo. Con respecto al tema de las mujeres, hay un puesto específico de mujer y desarrollo dentro de la TUYACTA, ello ha permitido mayor visibilidad a las luchas de las mujeres; empero, proyectos dedicados solo a mujeres no se han llevado a cabo y se prefiere trabajar de forma general hacia la población. Las mujeres no manejan de forma directa el tema del agua; y, si bien este espacio ha destacado sus luchas históricas, aún no son un gestor activo de las necesidades focalizadas de las mujeres pertenecientes a la TUYACTA. Ello puede deberse a que se ha preferido desde las organizaciones indígenas manejar agendas que prioricen las necesidades consideradas generales y no una división por género.

La cooperación internacional de diferentes países ha estado presente en la provincia del Cañar. Han trabajado puntualmente en Quilloac: la cooperación española, italiana, alemana, Plan Internacional, Misión Andina, ACRA (Italia); entre otras. Las experiencias de cooperación fueron relativamente buenas en su momento, algunas no se han podido sostener en el tiempo, ni crear impactos a largo plazo. Las colaboraciones que se han hecho para el tema agua — gestionadas junto a la TUYACTA— han sido exitosas; en otros temas la cooperación no ha sido tan eficiente. Se puede señalar el trabajo de la cooperación española con su proyecto de codesarrollo Murcia-Cañar, uno de los principales problemas fue la divergencia de entendimiento del concepto de codesarrollo por parte de los diferentes actores (AVALUA anàlisi i desenvolupament 2010). Por ello, se puede señalar en algunas ocasiones la comunicación y las agendas internacionales con las locales no coinciden en sus necesidades o formas de entender el desarrollo. En este caso, el eje de género sí fue trabajado, empero, en el informe se menciona que no se pudo ejecutar de forma eficiente, no se coordinó de forma integral al momento de ejecutar

lo propuesto discursivamente. Ello demuestra que lo que se enuncia discursivamente, no siempre es aplicado de forma eficiente en la realidad; al igual que muchas veces el entendimiento del género desde otras realidades no necesariamente encaja con su visión local del tema. Como resultado de estos proyectos no exitosos, se tiene una despolitización de los intereses de las mujeres que está siendo cooptado por los técnicos del desarrollo (Escobar 2007) en lugar de ser reapropiado por las mujeres.

ACRA, es una organización de cooperación para el desarrollo italiana que opera en el Ecuador desde hace 20 años. Trabaja desde 2006 con Quilloac a través de TUYACTA. Los temas principales para esta organización con respecto al desarrollo es la conservación y manejo de paramos y líneas especialmente de conservación ambiental y productividad sostenible. Con respecto al tema de género una representante de la ONG comenta:

El tema de género a menudo está transversalizado. Tratamos que no sea forzado [...] Nos insertamos en contextos con hombres y mujeres, y nuestra idea no es generar una diferencia o conflictos al trabajar solo con mujeres. Manejar solo a un subgrupo de mujeres no creemos que sea al menos en los contextos que hemos intervenido, lo oportuno (Entrevista con Illari, 4 de abril de 2022).

En este sentido, queda claro que para lxs actorxs que intervienen, el tema de mujeres y desarrollo no está dentro de las prioridades en sus agendas. Resulta por ello muy valioso poder recoger estas voces y ver que tal vez en algunas ocasiones sí hay una necesidad de atender a sus intereses de forma diferenciada. Illari también comenta que para su ONG —al depender de fondos externos tanto internacionales como nacionales— sus posibilidades de intervención dependen de esa variable. En concordancia, el desarrollo “no es un discurso conceptual, pero electoral y que suma puntos” (Entrevista con Illari, 4 de abril de 2022), es así que desde su perspectiva los proyectos exclusivamente de género que no producen efectos materiales; es decir, lo que no se ve, no suma votos; por lo tanto, no se convierte en una prioridad de las agendas de desarrollo llevadas a cabo por la clase política. Según Radcliffe, Laurie y Andolina (2004), los beneficios que las mujeres adquieren no están asegurados, debido a que en las intervenciones usualmente asumen un grupo homogéneo de sujetos étnicos como sus principales beneficiarios; con lo cual, no es clara la necesidad diferenciada por género. Sin embargo, esto resulta uno de los grandes errores mencionados por Radcliffe (2014), no se trabaja de forma imbricada o conjunta temas de género y etnia.

Dentro de la población de Quilloac hay opiniones varias sobre lo que significa desarrollo. Como se ha expuesto previamente, hay quienes critican a la visión hegemónica de desarrollo occidental y apelan a una implementación holística del desarrollo en donde la visión ancestral sea plenamente incluida. Asimismo, como se ha mencionado, la familia constituye un eje central de la concepción de desarrollo para la gente de Quilloac. Consideran que “para que haya desarrollo es la familia importante, solo la mujer no puede hacer el desarrollo, solo el marido no puede hacer el desarrollo” (Entrevista con Chaska, 25 de enero de 2022). Aquí la importancia de la familia radica no solo en pensar en las necesidades presentes sino también tener en cuenta que “desarrollo es mejorar la comunidad de forma global pensando en los que viene detrás, los hijos”, según Tamyá, vendedora de una pequeña farmacia en la comuna (Entrevista con Tamyá, 19 de enero de 2022); para que ellos tengan acceso a implementos que cubran sus necesidades básicas.

La gente de Quilloac anota que el desarrollo está relacionado a la globalización a lo que Kuntur comenta que “no nos podemos aislar y quedar de lado. El tema de la globalización sigue en marcha, el tema del desarrollo capitalista está en marcha y en este proceso debemos incluirnos” (Entrevista con Kuntur, 12 de enero de 2022). Kuntur al igual que muchas personas relacionan a este desarrollo global con la tecnología, y expresan que están dispuestas a acoplarse al avance tecnológico. Achik nos dibuja una imagen en nuestra mente sobre cómo ve a este proceso a sus ojos: “Antes cuando para estar con una computadora, con un celular una mujer indígena con sombrero, con la pollera, amarcada la computadora; es un poquito admirable” (Entrevista con Achik, 26 de enero de 2022).

Las representaciones históricas dentro de los medios, sumadas a la falta de acceso que sufre la población indígena con respecto a la tecnología, han tenido como resultado una visión errónea de la población indígena, como antagónica a la esfera digital. Según Philip Deloria (2004), esta falta de integración al mundo tecnológico y digital ha producido escenarios de gente originaria a cargo de la tecnología como casos anómalos, encuadrados desde una narrativa de algo inesperado. Exotizar esta situación, construye una dialéctica en la que los indígenas representan la tradición, lo opuesto a los procesos de modernidad. En realidad, esta lógica nos muestra como naturalizamos la discriminación y la desigualdad; se ignora que en nuestros tiempos el acceso a tecnología representa un derecho para garantizar calidad de vida. Se ve cómo el impacto del uso de las tecnologías de la información y comunicación (en adelante TICs) es cada día más

determinante y constituye un instrumento crucial para el desarrollo. Sin embargo, la brecha digital que prevalece en gran parte de la población indígena, ha limitado su integración y las mujeres han sido el segmento más afectado de forma negativa (Hernandez et al, 2020). Aunque hay quienes pueden pensar que la integración de las tecnologías puede atentar contra las tradiciones o constituir una pérdida identitaria, Warschauer (1998) sugiere que no necesariamente significa un detrimento de la cultura indígena. De hecho, propone que las tecnologías pueden constituir un espacio de lucha y resistencia como en el caso de Quilloac, donde las mujeres cada vez acceden con mayor facilidad a estos medios tecnológicos, como parte de la lucha en contra de la brecha digital. Por consiguiente, la tecnología ha sido incorporada como forma de conexión con los familiares migrantes para que los vínculos con la familia y la comunidad persistan; ha sido utilizada, además, como medio de difusión cultural transfronteriza. Estas nuevas realidades son las que esbozan los complejos escenarios bajo los que se articula el discurso del desarrollo como un elemento en continuo cambio y necesidad de repensarse constantemente.

3.4 Nuevas realidades y deseos: Quilloac como comunidad transnacional

Quilloac es reconocida por ser una comunidad ancestral en donde las tradiciones kichwa kañaris se han preservado. Es necesario, empero, también complejizar la presencia de otros factores históricos y presentes que construyen la identidad. Esta conversación arribó a la inevitable discusión sobre etnicidad y ancestralidad, y lo que implica enmarcarse en estas etiquetas. En este punto la pregunta sería, ¿de qué manera una comunidad indígena puede fortalecer sus raíces a la vez que reconoce que sus procesos históricos están en continua ebullición y cambio? Contrario a la idea de inmovilidad que se suele asociar a quienes deciden denominarse comunidad ancestral. De igual manera, ello es contrario a “las lecturas colonialistas de entender a los pueblos indígenas como masas sin pasado y sin historias dignas” (Cumes 2014, 3) mismas que no se sostienen desde prácticas descoloniales que propone este texto. Es así que en esta sección se busca visibilizar estas identidades historizadas, vividas, y móviles de la gente que habita en Quilloac, las cuales —además de ser ancestrales— están atravesadas por nuevas realidades y deseos. En este sentido, lo que se pretende mostrar es que estos deseos no son ni menos legítimos, ni menos auténticos que los que se logran enmarcar bajo un paradigma de lo ancestral andino. Es posible habitar esta contradicción desde lo que en este trabajo hemos llamado las identidades *ch'ixi*, lo cual permite aceptar que estas nuevas realidades y deseos no anulan la identidad indígena,

representa, más bien, un proceso de desesencializar los imaginarios de lo que debería ser indígena. Específicamente para el caso de Quilloac, se hablará sobre el impacto de la migración en la creación de estas identidades complejas, nuevas realidades, deseos y aspiraciones y cómo estas han aportado a la construcción de los imaginarios de desarrollo en la comunidad. Se ha hablado sobre la importancia de lo ancestral andino al momento de construir los paradigmas socio comunitarios. En este apartado, se aborda la influencia occidental, tan propia como cualquier otra; representa experiencias vividas por los cuerpos de lxs habitantes.

Esta sección hablará sobre varios nudos críticos que permiten vislumbrar de qué forma se construyen estas nuevas realidades y cómo han afectado a los imaginarios sociales sobre desarrollo desde el eje de la migración. Primero, se analizará a una categoría señalada por lxs habitantes llamados lxs renacientes, cómo estas nuevas generaciones son caracterizadas y las implicaciones con respecto a la legitimidad de sus identidades dentro de la comunidad.

Inmediatamente, se tratará el tema de cómo la migración ha impactado en la familia y los afectos y sus consecuencias dentro de los imaginarios sociales. Luego, se analizará el vínculo migración y dinero al momento de construir estos nuevos deseos, anhelos y aspiraciones en la sociedad. Finalmente, se analiza la relación de las nuevas tecnologías y globalización con respecto a la comunidad.

La identidad o esencia étnica, se ha constituido muchas veces como un dilema de legitimidad, ya que en poblaciones indígenas tendemos a imaginarlas como agrupaciones ahistóricas, es decir con características que no han cambiado desde tiempos ancestrales. Uno de los lugares donde se condensa esta etnicidad política es la comunidad como ente que logra agrupar todas estas características consideradas como esenciales para cierta etnia y cultura. Entonces la comunidad asume estas características dentro de una territorialidad estática, que muchas veces omite que en la realidad existen comunidades que operan muy lejos de una rigidez. El entender a la comunidad como una configuración social móvil nos permite desterritorializar la etnicidad y pensar que en varios contextos de movilidad humana es necesario entender a la comunidad como un espacio transnacional. Appadurai en su texto *Modernidad Desbordada*, apunta la importancia de la imaginación como elemento importante en la construcción de las nuevas realidades en contextos de diásporas. La imaginación se ha constituido como un modo de supervivencia, ello construye diásporas de esperanza, memoria y deseo (Appadurai 2001); que se traducen en nuevas lógicas de vivir la identidad y la comunidad.

Ello resulta especialmente útil en el caso de estudio, Quilloac, una comunidad ancestral, en la cual casi la mitad de sus habitantes han migrado; por lo que la identidad comunitaria se construye en una dinámica activa entre lxs que se quedaron y lxs que se fueron, sin un límite de territorio. Esto constituye un dilema algo complejo dentro de la comunidad que algunas veces percibe que los migrantes pueden perder sus costumbres o influir en la vida de lxs que se quedaron. Dentro de esta discusión, surge el término renacientes para referirse a las nuevas generaciones jóvenes y niñxs. En lxs habitantes, al mencionar el término, surge una preocupación; consideran que estas nuevas generaciones —a causa de la influencia de la migración— han perdido el idioma, la vestimenta y los conocimientos ancestrales. El idioma se vuelve ausente en virtud de que los padres hablan a sus hijxs únicamente en español. Algo similar ocurre con la vestimenta, lxs renacientes no usan ropa típica todos los días; lxs hijxs de migrantes prefieren usar ropa de marca, enviada por sus padres desde el extranjero; ya que ello significa un símbolo de una mejor condición económica o una integración a sociedades de identidad mestiza. Esto influye no solo en la particularidad de cada persona o una familia en singular, sino que se convierte en parte del imaginario colectivo. Ahora, los anhelos de desarrollo de la gente también van anclados a estas nuevas experiencias. Se constituyen estas nuevas identidades revisan su pasado, pero no de una manera esencialista, sino “pone de manifiesto su propia hibridez y el reconocimiento de este pasado híbrido en términos del presente, empoderando a la comunidad y otorgándole agencia para abrir nuevos espacios creativos en la zona fronteriza resistentes a la hegemonía del eurocentro” (Nira Yuval–Davis 2004, 93); permitiendo de esta manera la implementación de lógicas descoloniales.

Otro nudo de análisis relevante, se refiere al impacto de la migración sobre la familia, dado que en la sociedad ancestral de Quilloac la familia es uno de los núcleos centrales de su organización. Gran parte de la población de Quilloac ha migrado al extranjero dejando en muchos casos a sus hijxs solxs o a cargo de familiares. Esto ha sido caracterizado por lxs entrevistadxs como conflictivo, en virtud de que esta ausencia tiene un efecto negativo principalmente en la parte referente a los afectos. Sara expresa con mucho pesar que para muchxs de estxs hijxs “no hay cariño, no hay afecto de papá y mamá” (24 de enero de 2022); lo que puede causar un alejamiento de la comunidad, sus valores, y tradiciones que usualmente son fortalecidas desde la familia como unidad esencial comunitaria. Esta visión negativa de la migración es compartida por gran parte de la población, en palabras de Arawi, “la migración provoca la desintegración de

la familia, se pierde el afecto y cariño de los padres y buscan su refugio en alguien que no es seguro” (Entrevista con Arawi, 25 de enero de 2022). Más allá de constituir una genuina preocupación de lxs habitantes por el bienestar psicológico que generan estas ausencias, también representa un tema político dentro de la comunidad, ya que crea nuevas dinámicas que construyen a su vez nuevas formas de organizarse, producir y pensar. Principalmente se apunta a que las remesas son estas formas de afecto que se dan a cambio de las ausencias; ello tiene implicaciones, a algunxs jóvenes no se interesan en trabajar o colaborar en los procesos comunitarios; subsisten simplemente a expensas del dinero enviado por sus familiares. Esto constituye un cambio no solo en los imaginarios de la gente, sino también en sus actividades. Cada vez hay menos gente en la comunidad de los llamados renacientes que se dedica a la agricultura, por ejemplo.

De lo que se desprende que, estos regalos costosos se encuentran reemplazando la presencia, lo cual en el ámbito discursivo manda, significa que el dinero empieza a constituirse como una de las principales prioridades o deseos dentro de las agendas de desarrollo de la gente. En concordancia con estudios realizados en Cañar, recibir bienes es interpretado como una manera de mostrar que sus padres ausentes aún se preocupan y no se olvidan de ellos (Herrera y Martínez 2002). Walmsley (2001) habla que este fenómeno se lo puede llamar síndrome migratorio y tiene un efecto negativo: estos nuevos regalos o bienes no solo afectan a quienes los reciben; pero, también influyen en los deseos de lxs niñxs que no tienen familia en el exterior.

En definitiva, la desintegración de la familia a causa de la migración, tiene un impacto en la construcción de la comunidad y sus prioridades que ahora no son las mismas que hace unos años. Estos nuevos escenarios contruidos por familias transnacionales quilloanejas, más allá de que puedan o no gustarle a la comunidad, constituyen el presente de una comunidad transnacional, por lo que la identidad debe ser entendida desde este enfoque. Desde la visión que sostiene que “antes que ser un producto de una misma cultura, de una misma comunidad, o de un mismo lugar, la identidad es un dominio siempre en disputa” (Gupta y Ferguson, 1997: 14), un debate constante por los diversos cuerpos, nunca menos legítima.

Otro punto clave a tener en consideración, radica en la manera como la migración ha cambiado las relaciones con respecto al dinero, ello genera nuevas necesidades, anhelos y gustos en los imaginarios de la población. Debido a la migración de Quilloac, el dinero se ha erigido en un eje

central desde el cual se piensan los gustos al igual que los paradigmas de desarrollo, algo que causa un conflicto desde el discurso; empero, en la práctica, se ha logrado incorporar estas perspectivas desde un equilibrio entre lo considerado occidental y lo andino. Esta incorporación de una creciente visión capitalista en la comunidad ha causado que algunos emitan críticas sobre la influencia de este sistema gracias a la migración. Las críticas enuncian lo siguiente:

Para muchos el factor económico es lo esencial. Toda gira alrededor del dólar en nuestro país, resistencia es quedarse y los mayores están organizando eventos comunitarios para que no se pierda lo nuestro. La visión capitalista influencia, genera cambios de los patrones culturales, y va debilitando a la comunidad y sus valores, aculturización, globalización” (Entrevista con Kuntur, 12 de enero de 2022).

En estas palabras se puede ver cómo discursivamente se tiende a construir binarismos, en los que la visión capitalista es ese otro se torna incompatible con lo propio o ancestral. Construir estas dinámicas nuevas resulta complejo; y, pese a la aparente paradoja, en la realidad estas visiones habitan conjuntamente. Otro dirigente, en una misma línea crítica, menciona que con la migración “lastimosamente ellos ya perdieron la visión de desarrollo desde lo andino ellos consideran que la ausencia de dinero es pobreza. Ellos pasaron a ser parte del pensamiento del occidental” (Entrevista con Tupak, 16 de febrero de 2022). En las palabras de Tupak, se escucha una lógica narrativa similar, sin embargo, se puede enfatizar algo importante: la disputa de si el dinero puede ser un sinónimo de desarrollo. Esta pregunta es una encrucijada en la cual se ha visto inmersa la población de Quilloac, la cual ha sabido salir adelante más allá de lógicas capitalistas. Con todo, en la actualidad se ve al capitalismo presente en sus procesos, resulta imposible ignorarlo. De lo que se infiere que, más allá de una discusión de lo correcto e incorrecto, es una realidad presente que ciertamente está construyendo nuevos intereses y deseos en la sociedad quilloaneja.

La situación económica para quienes han migrado ha mejorado y les ha permitido adquirir terrenos, construir casas, comprar carros y otras cosas materiales; lo cual en su momento no se lo veía necesario o deseado, pero actualmente se constituyen como nuevas necesidades. Por un lado, sí pueden ser caracterizadas como insumos para estos nuevos mundos y realidades actuales, pero también podrían ser explicados como un efecto en donde las nuevas adquisiciones inciden en el deseo de poseer lo que la otra persona ha adquirido. En este sentido, los productos no esenciales, son hoy en día nuevos gustos con respecto a estilos y marcas de ropa, nuevos pasatiempos, nuevas formas de interacción, nuevas apetencias en la comida; entre otros. Se ha

mencionado principalmente estos cambios introducidos por el cambio en la vestimenta, lxs hijxs de migrantes o sus familiares valora el uso de ropas de marcas estadounidenses; ello genera nuevas afinidades, especialmente en las generaciones más jóvenes. Esta es una realidad constante en la provincia del Cañar:

Más de la mitad de los niños y niñas cuyos padres viven fuera reciben ropa, regalos, útiles escolares y otros bienes no monetarios de parte de sus progenitores. El envío en especie lo utilizan especialmente los hogares con ambos padres emigrantes: 68% de los niños y niñas que no tienen a su papá y mamá con ellos/ as reciben regalos (Escobar et al 2008, 121).

Se instauran, entonces, nuevas preferencias introducidas por lxs migrantes hacia sus hijxs mediante las remesas no monetarias. De ello se deriva que, suelen optar por comidas novedosas que adquieren en los locales centrales de la ciudad de Cañar. Estos cambios han sido señalados por algunxs habitantes quienes consideran que se pierden prácticas de nutrición propias de la comunidad, que parten de conocimientos ancestrales. Esta circunstancia, más allá de gustos personales, influye en las nuevas demandas sociales de la comunidad, lo cual tiene implicaciones identitarias y políticas conectadas a un cambio intergeneracional. De la misma manera, habitantes han señalado que con el dinero de las remesas prefieren pagar taxis que los lleven a la ciudad para realizar diferentes actividades ya sea de entretenimiento o para asistir a instituciones de la ciudad que no tengan este vínculo identitario, como lo tiene la institución intercultural bilingüe que funciona en la comunidad. En contraste a ello, otrxs han mencionado que el cambio hacia instituciones de la ciudad de Cañar no responde a un tema de deslindamiento identitario, sino a la búsqueda de educación de mejor calidad que ahora puede ser costeadada por estos réditos de la migración.

Esos nuevos intereses, producen necesidades de similar índole que se conectan a los procesos de desarrollo imaginados y puestos en práctica por lxs habitantes. En palabras de una colaboradora de la fundación internacional ACRA, “no hay que satanizar la migración, pero lo que está mal es la falta de inversión adecuada para hacer la conexión de migración para el desarrollo” (Entrevista con Illari, 4 de abril de 2022). Esta inversión debe responder a las necesidades de la comunidad, no obstante —debido a la distancia geográfica—, lxs migrantes pierden esa comunicación para comprender las dinámicas actuales del sitio. El debate pone el foco en la pregunta ¿qué se considera inversión adecuada y cómo lo medimos? Sobre el tema, Walmsley también critica que pese a los grandes flujos de remesas la economía sigue estancada (Walmsley 2001). Mientras tanto Herrera y Martínez (2002), aclaran que pese a que cuatitativamente se observa grandes

flujos monetarios, la clave está en detenernos a ver esta dinámica, desde la comprensión de cómo operan y a qué se destinan las remesas. Varixs autorxs (Jokisch 2001, Borrero 1995, Carpio 1992) coinciden en que al inicio gran cantidad del dinero se deriva para pagar la deuda del viaje, cubrir necesidades básicas, y construir una casa. Luego, el anhelo de construcción de la casa se reduce cada vez más. Las remesas, así, no son usadas para otros proyectos de desarrollo comunitario.

Se puede criticar los efectos negativos de la migración, pero lo cierto es que es una realidad constante y creciente, al igual que la influencia de ciertas lógicas capitalistas dentro de la comunidad. El debate radica, por ende, en la manera de lograr que las lógicas capitalistas operen a favor de ideales ancestrales, andinos, propios de la comunidad de Quilloac. Tal como mencionan algunas personas entrevistadas, de nada nos sirve tener una comunidad llena de casas —que parecen edificios—, si “la mayoría son casas abandonadas, solo tremendas casas abandonadas, eso no es una inversión positiva” (Entrevista con Wayta, 24 de enero de 2022). Por lo que, en este punto, es menester entender cómo se tejen las redes armónicas entre estas visiones que responden a la experiencia particular de Quilloac, alejada de una crítica al capitalismo, como de una esencialización de la identidad andina para que los imaginarios y procesos sobre desarrollo respondan a estas nuevas, complejas y diversas realidades de la comunidad.

Finalmente, dentro de este análisis no puede ignorar la presencia e inminente influencia de la globalización, cuyas lógicas van más allá inclusive de lo que pudo ser exportado por la migración. En un mundo cada vez más interdependiente y tecnológico, resulta casi imposible escapar de este nuevo orden mundial. Ello muchas veces se ha relacionado con la modernidad, como aquello externo u occidental. Sin embargo, esta investigación nos permite matizar

[...] la globalización y lo local como los elementos de un proceso histórico conjunto de creación de la diferencia, donde lo local no sea concebido como el espacio primario, natural, auténtico opuesto a lo global, visto como lo extraño, externo, artificial e inauténtico, sino mirar la construcción de lo local como una amalgama de procesos que permiten la reconstrucción de la comunidad con nuevos anclajes para la etnicidad (Carrasco & Torres 2008, 15).

En este orden de conceptos, se puede dejar de ver a la tecnología como algo ajeno a lo indígena, constituye ello una parte vital de la población en general; si bien es necesario recalcar la brecha tecnológica existente, a la vez es importante apartar a la tecnología como algo propio de occidente. En la comunidad se ha visto cómo esta nueva realidad de acceso a dispositivos electrónicos de comunicación e interconexión con el espacio global es creciente y ha permitido

un cambio tanto en el léxico, en las formas de interacción, organización comunitaria como necesidades. Especialmente en un contexto post pandemia, resulta importante recalcar cómo en la actualidad gran parte de la vida acontece a través de estos dispositivos, el recibir clases, organizarse para una reunión comunitaria, contactarse con familiares en el extranjero, entre otras actividades. De la misma forma, este acceso a internet y al espacio global cibernético, faculta la aproximación hacia las realidades de la gente de Quilloac; por ejemplo, la de los renacientes, es tejida desde lo ancestral; empero, también desde lo global. Se comprende que el espacio transnacional es “flexible, fluido y contradictorio y en él la dominación, acomodación y resistencia interactúan reproduciendo y transformando las clases sociales y conformando identidades de clase, género, etnia y nacionalidad” (Caamaño 2007, 15) en nuevas formas de organización y cohesión social. Estas nuevas y complejas estrategias, a su vez, son el espacio desde donde emergen y moldean los discursos sobre desarrollo, pues estos responden a las nuevas realidades e identidades.

En conclusión, la gente de Quilloac muestra identidades complejas las cuales han sido usadas como herramientas de lucha, resistencia, pero también de negociación y adaptación. El concepto de lo *ch'ixi* ha permitido entender mejor sus realidades, cuyas vidas y procesos están atravesados por una variedad de factores. En la primera sección se describió este contexto de identidades amasadas, que operan en el diario vivir de Quilloac; a la vez que se describió de qué manera funciona la noción de desarrollo en este territorio, en un intento por “abrir un nuevo y fértil campo que apunta a la diversidad de miradas, a reconceptualizar las opresiones” (Montanaro Mena 2016, 348) desde miradas feministas descoloniales.

Segundo, se expuso cómo la gente de Quilloac se acerca al concepto de desarrollo desde sus imaginarios comunitarios. Se demostró que la comunidad en un momento inicial asocia al desarrollo con un entendimiento que viene desde sentimientos. En este se caracterizan como externos y ajenos al concepto de desarrollo, hecho que va más allá de un desconocimiento lingüístico y responde a una dinámica de exclusión discursiva en donde la gente no solo se siente alejada, sino que de manera sistémica el racismo y la colonialidad constituyen paradigma de la modernidad desarrollista que los mantiene al margen de lo discursivo y luego también de lo encarnado. Luego, se relacionan con el concepto desde la resistencia, es decir, desde una dinámica dual por medio de la que tienden a posicionarse como opuestos al desarrollo hegemónico, la historia los ha posicionado usualmente como tal. Asimismo, se relacionan con el

paradigma desde una inevitable visión economicista que por un lado es criticada, al final, siempre se torna como un punto de partida y medición de este concepto. Todo ello muestra lo complejo que es acercarse a un concepto que lleva una carga de poder y un potencial de impacto no muy delimitado. El discurso no siempre es coherente o congruente, y se convierte en una constante habitar la contradicción tanto de las dinámicas sociales como de nuestras propias palabras.

En la tercera sección, se esbozó un mapa de lxs actorxs presentes al momento de construir las narrativas de desarrollo en la comunidad: agentes estatales locales, cooperación internacional, organizaciones indígenas; al igual que mujeres y hombres de Quillaoc. Se estableció ciertas caracterizaciones y posturas que generalmente se encontraron de cada uno con respecto al discurso del desarrollo. Ello desveló cómo los intereses de cada actor también son cambiantes y están en un continuo replanteamiento. Aunque no todos partan de los mismos preceptos, se tejen de forma conjunta, influyendo unos en otros.

Finalmente, se complejizó esta visión esencialista de lo indígena a través de la descripción sobre cómo las nuevas realidades y la comunidad en sí no se construye solo desde el pasado, sino también desde un presente en continuo proceso de ebullición y cambio. Estas identidades y realidades presentes están construidas desde una noción de comunidad transnacional, por consiguiente, se relata el fuerte impacto que tiene la migración para resignificar las nociones de vida y desarrollo y de qué forma se ha logrado conjugar esta dinámica; se recalca que estas nuevas identidades y aspiraciones no son menos legítimas que otras.

Capítulo 4. Desarrollo desde las voces de las mujeres kichwa kañari de Quilloac

Introducción

El objetivo de este capítulo no persigue de forma alguna crear una nueva definición de desarrollo. Empero, pretende ser un espacio que otorgue voz a diversas narrativas sobre lo que este es. Se ofrece, por ende, un mosaico de sentires y pensamientos a manera marco interpretativo y conceptual que faculte las acciones de reapropiar y revalorizar este concepto. Asimismo, la vaguedad conceptual del término desarrollo, supone un espacio vacío que puede ser utilizado por la gente, específicamente por las mujeres de Quilloac; en aras de dotarlo de sus propios significados; y, revertir, entonces, su poder discursivo hacia sí ellas. Esta exploración busca resaltar elementos y visiones compartidas que enriquecen la noción, a la vez que enfatiza en las diferentes formas de entenderlo desde su aceptación, su adaptación; o, la resistencia. Se incluyen, además, aristas analíticas que el discurso hegemónico sobre desarrollo usualmente excluye. El objetivo es demostrar que las mujeres y sus voces necesitan un relato práctico, diferenciado y particular; capaz de escuchar su propio paradigma sobre el desarrollo.

El aparatado cuenta con cuatro secciones que buscan resaltar los aportes de las mujeres kichwa kañaris de Quilloac. En primer término, se describe la situación de la mujer y el género dentro de la comunidad, a través de las experiencias e historias de vida de las entrevistadas; con el ánimo de entender desde donde surgen las ideas y conceptualizaciones. Se ofrece diversas perspectivas sobre el género en la comunidad y la participación política de las mujeres. En segundo término, se emplazan las definiciones del concepto central en mención, en palabras propias de las mujeres; en relación con lo discutido previamente. Estas definiciones se hicieron en idioma kichwa con el fin de utilizar a la lengua cómo una herramienta de resignificación y reapropiación. Finalmente, se explica cómo estas identidades complejas son habitadas por las mujeres de Quilloac desde la práctica. Visibilizar, en consecuencia, estas experiencias de las sujetas desde una perspectiva interseccional; sus formas de habitar y llevar a cabo esta poderosa noción discursiva denominada desarrollo, habitada no pocas veces desde la contradicción.

4.1 Experiencias de las mujeres en la comunidad

El punto medular de la presente investigación es poner en valor las voces de las mujeres de Quilloac con respecto al discurso del desarrollo desde una perspectiva interseccional y situada. Este apartado se ha dividido en tres subtemas: primero, experiencias de vida con respecto a la educación como herramienta revolucionaria para traspasar el espacio doméstico; segundo, imágenes divergentes sobre las relaciones de género en la comunidad relatadas desde la perspectiva femenina en contraste con la masculina; y, tercero, las experiencias de participación de mujeres en espacios de liderazgo y sus limitaciones dentro de las estructuras preexistentes. El giro descolonial desde perspectivas feministas y antirracista va en contra del sujeto universalista de mujer, desanclado de sus lugares y factores interseccionales (Espinosa-Miñoso 2016), es por ello que se busca desde esta sección ubicar dentro de una realidad a cada una de estas voces y realidades puntuales.

4.1.1 Educación como herramienta de liberación

Uno de los elementos más mencionados en las conversaciones sobre desarrollo sostenidas con el grupo humano que atañe a este estudio, fue la educación; como herramienta de liberación histórica. A la gente de Quilloac la educación le ha conducido a tomar nuevos roles y formas de vida, de los que fueron privados en épocas anteriores cuando habitaban el contexto de hacienda. En la actualidad, Quilloac es una población kichwa kañari que cuenta con varixs profesionales de tercer y cuarto nivel, en ramas diversas; por ello, la comunidad asume la educación como un eje fundamental para entender sus luchas y los cambios que han atravesado.

En la provincia de Cañar, la iglesia ha tenido un papel predominante, ligado a la educación; especialmente orientada hacia población indígena. Frente a ello hay que tener en cuenta que “[...] la educación puede ser un instrumento estratégico para reproducir la hegemonía dominante en las nuevas generaciones, o un instrumento de liberación de los sectores desposeídos” (Oviedo 2019, 1). De alguna forma, para los habitantes de Quilloac, la educación significó una forma de emancipación y a la vez validación dentro de las sociedades mestizas. En el caso concreto de las mujeres indígenas de Quilloac, el acceder a escolarización fue —sin lugar a duda— una herramienta de lucha que les ayudó a traspasar las barreras de lo doméstico y a convertirse en agentes locales y comunales. A continuación, se relatan algunas experiencias de vida de mujeres de la comunidad con respecto al acceso a la educación.

La docente de la comunidad Sara, comentó que el acceso a educación para las mujeres indígenas es muy reciente. Recordaba que para ella fue complicado. Logró, sin embargo, estudiar hasta alcanzar un título de tercer nivel y ejercer la docencia. Una realidad negada a su madre y contada en sus palabras: “Mi mamá murió, recién es un año, cumpliendo 100 años murió. Ella me sabía contar que antes no había escuela [...] solo para los ricos o los hombres [...]. Antes nuestras mamacitas sufrían, no estudiaban, pero ahora ha cambiado con apoyo de la familia” (Entrevista con Sara, 24 de enero de 2022). La madre de la entrevistada vivía en la hacienda, espacio donde el analfabetismo era generalizado. En el lapso relativo de pocos años, la hija, Sara; pudo alcanzar hasta un tercer nivel académico. El relato enfatiza cómo además de discriminación racial para acceder a educación, prevalecía la de género; únicamente los hombres tenían derecho a la educación.

La formación escolar constituye el paradigma para que estas mujeres sean valoradas dentro de la sociedad y de sus comunidades. Una de ellas comenta que “[...] antes solo lo que decía el hombre valía, pero ahora por la educación y participación de las mujeres hay más oportunidades” (Entrevista con Wayta, 24 de enero de 2022). Achik, por su parte, expresa que “[...] las mujeres no éramos tan preparadas solo éramos amas de casa y en la agricultura, pero en estas épocas ya tenemos el poder y somos profesionales” (Entrevista con Achik, 26 de enero de 2022). Resulta interesante ver cómo en estos testimonios la educación ha significado una herramienta de poder y resignificación de las relaciones históricas de género. Tal como lo resalta Achik, la educación ha posibilitado a las mujeres trascender la esfera doméstica, habitar lo público; y, ocupar otros estadios de poder social. Cabe resaltar, además, cómo la noción de lo desarrollado está íntimamente relacionada con la educación/civilización; como método de validación social o legitimidad de ellas ante la comunidad.

Nina cuenta el camino recorrido para haber llegado a ser profesora:

Las mujeres cuando éramos pequeña nuestros padres no nos mandaban a estudiar ni la secundaria [...] mi madre cuando dije que quiero estudiar me decía tú tienes que aprender a coser, bordar, cuidar animales esas son actividades de las mujeres, los hombres tienen que estudiar. Pero yo no escuchaba eso y seguí estudiando. Me casé pronto, pero mi marido era consciente y me mandaba a las organizaciones, para que estudie. Yo hasta casarme no sabía ni ir a las ciudades ni nada, pero gracias a él iba a todas estas reuniones de mujeres (Entrevista con Nina, 27 de enero de 2022).

De igual manera, la docente Muyu, cuenta una historia similar:

A las mujeres ha sabido discriminar desde la casa, las mujeres no podían estudiar, pero gracias a esta institución bilingüe tenemos educación [...] de día trabajábamos, de noche estudiábamos y con el dinero del trabajo hemos estudiado la licenciatura, pero gracias a educación bilingüe pues sin eso no surgimos (Entrevista con Muyu, 27 de enero de 2022).

En Quilloac, las mujeres estaban restringidas al espacio doméstico y agrícola. Ha significado un esfuerzo adicional para ellas conjugar los roles de lo doméstico y la escolarización. Asimismo, este relato resalta la importancia histórica de la educación bilingüe en el Ecuador; desde la consideración que precisamente en Quilloac se inauguró la primera escuela intercultural, en el gobierno del expresidente Jaime Roldós Aguilera; gracias a la lucha incansable de sus ancestros por una educación justa e inclusiva de los pueblos y nacionalidades.

En idéntica circunstancia, Pakarina, la partera de la comunidad; relata su travesía para poder graduarse de la secundaria, acceder luego a cursos de enfermería, llegar a desempeñarse como partera comunitaria; y, ocupar cargos de administrativos en el sector público:

Yo cuando tenía 14 mi papa me sacó, porque dijo ya sabes leer y escribir, ya. [...] El médico Galarza me ayudó a que continúe porque las mujeres tienen derecho, dijo. Estudié en José Peralta, yo era la primera mujer indígena. Una señora decía cómo es que una india esté estudiando con nuestros hijos [...] a vos te corresponde cuidar las vacas, yeguas, etc. [...] En el colegio tuve que ponerme los uniformes nada de mi ropita y mi papá no iba a las reuniones para que no supieran que era indígena. [...] Después de casarme estudié en el colegio Andrés F. Córdova, ahí ya estábamos 5 indígenas, yo mujer y el resto hombres. Nosotros ya entre 5 ya nos paramos. Para las mujeres era difícil seguir estudiando a veces porque los esposos decían que no estudie, que es solo para ir con los mozos (Entrevista con Pakarina, 21 de febrero de 2022).

Testimonios los precedentes que ponen de manifiesto la discriminación racial prevalente en la sociedad, en el sistema educativo; y, las exclusiones de género en el núcleo familiar. Ello implica la reclusión de la mujer en el espacio doméstico, estrategia de aislamiento para mantener a sus cuerpos como una suerte de propiedad privada.

Finalmente, Sisa ofrece su experiencia; una lideresa indígena reputada en el ámbito local como nacional. Prosigue su historia:

En mi tiempo no había escuelas cerca, solo en el centro. La educación solo era hasta saber leer y escribir de ahí les gustaba que ayudemos en la hacienda a trabajar. Yo estuve en la escuela hasta 4to grado. [...] Luego de un tiempo fui a la escuela de alfabetización, le daban poca importancia a nuestra educación (Entrevista con Sisa, 21 de febrero de 2022).

Cuando se habla de desarrollo en Quilloac, es inevitable para sus pobladores hablar de la educación. En la actualidad casi todos han podido culminar el bachillerato; varios han alcanzado títulos de tercer nivel, maestrías y doctorados. Acontecimientos asumidos por la comunidad como un logro histórico del que no todas las poblaciones indígenas gozan, aún en la actualidad.

4.1.2 Imágenes divergentes

Lxs pobladorxs de Quilloac, tienen perspectivas diversas sobre las relaciones de género y los roles de las mujeres en la comunidad. En este apartado se resalta las diversas perspectivas de la gente, ellas responden a las experiencias vividas por los cuerpos que —aunque comparten historia y territorio— hablan desde sus sentires; en algunos casos coinciden, en otros divergen.

Lxs pobladorxs toman a la familia como núcleo central para explicar las relaciones de género. En palabras de Sisa, “[...] la necesidad es tanto de hombres como de mujeres, no solo de mujeres; es de todos, pues todos tenemos que ir levantándonos conjuntamente” (Entrevista con Sisa, 21 de febrero de 2022). Ello refiere la dualidad o complementariedad de la equidad de género en contextos indígenas kichwas kañaris. En este orden de ideas, Muyu menciona la dualidad complementaria y armónica que subyace en la naturaleza: plantas macho y hembra, cálidas y frías. No obstante, en la cotidianidad humana estas líneas son todavía difusas; cambian con el tiempo. En la comunidad de Quilloac, la migración catapultó a las mujeres como jefas de familia y lideresas comunitarias al mismo tiempo; ocuparon todas las áreas profesionales; principalmente en el ámbito de la educación y la salud. Desde su profundo conocimiento de las medicinas ancestrales, operaron como parteras y comadronas.

Al hablar en Quilloac de equidad entre hombres y mujeres, varias entrevistadas coinciden en que ha existido un avance considerable si lo comparamos con el pasado. Por ejemplo, “[...] ahora igualito trabajan, igualito estudian [...] ya ayudan a cocinar, a lavar” (Entrevista con Sara, 24 de enero de 2022). Una experiencia y opinión compartida igualmente por Chaska, quien anota que “[...] hoy puedo hacer el desayuno y mi esposo la merienda, el compartir las actividades es algo que ha cambiado” (Entrevista con Chaska, 25 de enero de 2022). Los hombres entrevistados suscriben que la mujer goza actualmente de condiciones de igualdad de género; ella, por su parte, echan en falta su presencia en varios ámbitos de poder y liderazgo; aspiran a ser protagonistas reales de los procesos de desarrollo. En este aspecto, Kuntur comenta que:

Antes la sociedad era más patriarcal, últimamente ha disminuido la mujer tiene derechos adquiridos, igualdad de condiciones, el hombre también ha venido comprendiendo que la mujer tiene sus propios derechos. Las compañeras son profesionales, a nivel de familia se trabaja igual, en migración ambos ya han migrado. Hay respeto e igualdad de condiciones (Entrevista con Kuntur, 12 de enero de 2022).

El dirigente Apu ofrece, también, su punto de vista sobre el tema en ciernes:

Las mujeres son solamente para la cocina y cosas de la casa, se escuchaba así, pero con el tiempo las mujeres han venido siendo parte de todo. Nosotros también como varones hemos llegado a concienciar que realmente las mujeres son las que hacen la mayor parte de las actividades tanto en la casa, comunidad y organización (Entrevista con Apu, 9 de marzo de 2022).

Los compañeros anotan que la lucha ya ha sido ganada. Las mujeres han alcanzado sus propósitos. Se recogen las palabras del líder Tupak: “con respecto a las mujeres no hay ningún problema, creo que el campo está ya trabajado y están en un ambiente donde ya se respeta lo que es y están en igualdad de condiciones” (Entrevista con Tupak, 16 de febrero de 2022). Tupak explica que el machismo fue una idea importada por la colonización española, “cuando vinieron los españoles si dijeron el hombre, es más, es el jefe del hogar. La idea ancestral nuestra es que somos iguales, complementarios” (Entrevista con Tupak, 16 de febrero de 2022). Coinciden (los entrevistados varones) en que la equidad de género está solucionada; cuerpos masculinos que ven y sienten así el proceso histórico.

Los cuerpos femeninos, traducen una situación diversa. Coinciden en que aún el machismo pervive en las dinámicas sociales, que se hace visible en la ausencia de mujeres en las dirigencias y en el reparto no equitativo aún de las tareas del hogar. Señalan, adicionalmente, que la violencia física hacia ellas ha disminuido notablemente. En este sentido, Pakarina dice que “el maltrato de la pareja ya casi no hay, ahora tienen miedo los hombres con las leyes” (Entrevista con Pakarina, 21 de febrero de 2022). Varias mujeres mencionan que las leyes han ayudado a reducir este tipo de violencia en sus contextos. Arawi cuenta que “las mujeres de Quilloac somos bien críticas, positivas, sociables [...] hemos salido de las situaciones de maltrato, pero asimismo hay un cierto porcentaje que aún es objeto de maltrato, pero sobre todo psicológico” (Entrevista con Arawi, 25 de enero de 2022). La violencia psicológica es, así, altamente desestimada en este contexto. En conclusión, las visiones e imágenes de la comunidad divergen no solo entre las contadas entre hombres y mujeres, sino entre cada una de las diversas experiencias vividas.

4.1.3 Mujeres Kañaris en espacios de liderazgo

Las mujeres kañaris se han caracterizado por tomar posiciones de liderazgo dentro de las organizaciones, han llegado a ser dirigentes locales y regionales; como es el caso de Mama Sisa de Quilloac. No obstante, ha sido un camino plagado de dificultades aún vigentes. Tener voz y dirigir procesos de desarrollo desde el liderazgo es una lucha continua, narrada por las mujeres de Quilloac. Una de las principales limitantes radica en ejercer la maternidad y los roles de

cuidados; y, en la inseguridad que conlleva levantar su voz para disentir con las dinámicas patriarcales aún predominantes.

La lideresa Sisa, recuerda cómo iniciaron los grupos de mujeres organizadas en Quilloac.

Formamos un grupo de mujeres para capacitarnos y conversar de algunos proyectos. Era un grupo de mujeres casadas todas, yo era la guambra soltera y me ponen de presidenta. [...] Ser mujer y líder, fue duro desde la familia, algunos vecinos que no les parecía que las mujeres participen y decían que hacen ahí solo sentadas hablando, había esa crítica desde la comuna. Pero desde ahí crecía nuestro interés y preocupación. Nosotras no dejamos, Cristo sufrió por decir la verdad al igual que nosotras. (...) Fui escuchando críticas constructivas y destructivas, pero siempre me apoyaban en lo que quería hacer para el bien común, tal vez no les gustaba, pero apoyaban (Entrevista con Sisa, 21 de febrero de 2022).

De lo que se desprende que, en algunos casos “las mujeres que se quieren involucrar en acciones políticas, a niveles comunitarios o internacionales, se quedan solteras, o hasta pueden romper el vínculo tradicional con su familia” (Mantel y Vera 2014, 4). Las experiencias recabadas en el presente trabajo etnográfico muestran lo difícil que resulta el desafiar los roles convencionales, al igual que conjugarlo con las maternidades.

Chaska, primera mujer en ser presidenta de la comunidad de Quilloac, pionera en la dirección distrital; y, actual docente y lideresa organizativa, comenta que pese a los avances en el tema de género aún hay mucho por hacer. “Por ejemplo, en la institución, ya es 35 años de creación y siempre un hombre rector, vicerrector. Las mujeres que tenemos la misma preparación hemos sido consideradas para suplentes vocales, etc. Asimismo, nunca ha existido en Cañar una alcaldesa” (Entrevista con Chaska, 25 de enero de 2022). Por consiguiente, la representación femenina no tiene relación con falta de capacidades sino con la ausencia de oportunidades.

Tupak sostiene que “en los estatutos comunitarios y de las organizaciones ya hay la equidad de género que tiene que ser el 50% mujeres en las estructuras de las bases” (Entrevista con Tupak, 16 de febrero de 2022). Sin embargo, hay que tener en cuenta que cumplir con una cuota, no necesariamente significa o garantiza una participación real. Al respecto, Taki, vicepresidenta de Tucayta, comenta desde su perspectiva:

De 15 o 16 yo participaba en las reuniones, pero nunca tomábamos la palabra ni el atrevimiento de decir que es lo que sentíamos por la comuna ni nada. Todo era sí, no, sí, no y se acababan las reuniones. [...] Es muy raro ver que las mujeres levanten la voz, porque somos muy pocas en el campo indígena especialmente. [...] Mensualmente hay reuniones en la Tucayta pero no participan [las mujeres], es imagen. [...] Sabemos el rol de las mujeres, pero aún seguimos quedando porque nosotras aún estamos con ese miedo de que dirán y si fracaso, que pasará (Entrevista con Taki, 15 de marzo del 2022).

Resulta verdaderamente difícil desafiar la tradición del hombre en la dirigencia y el mando. A ellos se suma la falta de autoestima o confianza en sus propias ideas, aupada por el sistema patriarcal que continuamente las cuestiona y deslegitima. En este ámbito, otra lideresa insiste en que “

[...] a veces nosotros mismos desvalorizamos cuando nos ponen en alguna dirigencia, nos minimizamos decimos que no vamos a poder porque en la casa hay que ver a los hijos a los animales, pero yo quiero demostrar mi sabiduría, mi conocimiento, mi experiencia, yo quiero sobresalir” (Entrevista con Nina, 27 de enero de 2022).

Quinde, resalta otra importante limitación para que las mujeres indígenas participen en los espacios de liderazgo: el rol reproductivo, las tareas de cuidado del hogar y otras actividades asignadas especialmente a ellas en el territorio de lo privado, que han limitado su acceso a estos lugares. Taki comparte sus vivencias: “Tengo una hija y ella me decía: -mami, pero ¿cuándo me vas a dar tiempo para mí? Ella decía, yo quisiera que en algún momento me des tiempo, y entonces eso a uno le castiga” (Entrevista con Taki, 15 de marzo del 2022). A lo anteriormente mencionado, Taki añade el inevitable sentimiento de culpa que pueden sentir las mujeres al pensar que están fallando en el rol de madres. Según Moreno (2017), las mujeres son aceptadas en la esfera pública mientras cumplían sus responsabilidades con respecto a la maternidad y los roles del cuidado. Acorde a su trabajo investigativo realizado en Cotacachi, Moreno (2017) asevera que las mujeres indígenas son simbólicamente importantes, pero políticamente marginalizadas; lo cual coincide con las realidades descritas por las mujeres de Quillaoc. Si bien es cierto que no se les niega la participación en los espacios políticos, sí se les limita mediante los juicios que emite la familia o la comunidad sobre cómo deber ser ejercida la maternidad o sus roles de esposas de forma adecuada.

Tales afirmaciones se tornaron palpables durante una reunión con el grupo focal, cuando una madre tuvo que retirarse pronto por cumplir tareas del cuidado. Otra, trajo consigo a su hijo de un año. Durante varias entrevistas las mujeres cuidaban a sus hijxs al tiempo que realizaban otras tareas y ofrecían respuestas a las preguntas formuladas por la autora. En todos los casos lxs niñxs interrumpían, a veces con llanto u otra necesidad; lo cual dificultaba a las madres el tener un espacio propio para sostener voces, más allá de sus identidades como madres. Esta realidad es recurrente según Illari, una técnica de cooperación internacional que trabajó por años en Quilloac. Ella relata que durante los talleres de capacitación las madres tenían la opción de dejar a sus hijxs en las guarderías, implementadas con la misma gente de la comunidad; de tal suerte

que su participación en las actividades cobrara autonomía. Por similares razones, varias mujeres fueron impedidas de realizar un viaje a Italia, en el que mostrarían sus tejidos; en virtud de que sus cónyuges demandan su presencia para el cumplimiento de la labor doméstica, según narra Illari.

En conclusión, las mujeres kañaris de Quilloac han tratado de alcanzar espacios de liderazgo a lo largo de su historia de lucha. No obstante, el camino continúa siendo complejo debido a que el patriarcado aún permea las relaciones de poder. Es imperativo, por ende, crear formas eficientes que subviertan esta realidad y ofrezcan un entorno en el que el ejercicio de las maternidades no constituya un impedimento para llevar vidas autónomas.

4.2 El kichwa como herramienta de resignificación

La conceptualización del desarrollo, ha sido manejada principalmente por empresas del desarrollo, por el Estado; o, por la propia academia. Históricamente, las mujeres no han sido las protagonistas de los procesos y discursos sobre desarrollo, dado su enclave en el ámbito de lo público. Aún peor ha sido el caso para las mujeres originarias, ellas han sido adscritas a los proyectos nacionales y globales de modernidad. Es por ello vital hablar de desarrollo desde sus propias voces, para cumplir este objetivo se pidió a varias entrevistadas definir el concepto que aquí atañe, en sus propias palabras y en su lengua materna; el kichwa. En este caso el kichwa es usado como una herramienta de resignificación para las mujeres indígenas de Quilloac. De ello se derivan interesantes aproximaciones y perspectivas sobre el desarrollo, a través de las cuales las interlocutoras —con sus particularidades y divergencias— matizarán y crearán sus propias narrativas de poder con respecto al desarrollo. Se ofrece la transcripción en kichwa conjuntamente con su traducción al castellano.

En la entrevista a la docente Sara, ella comenta:

(transcripción) Puede ser, desarrollo claro, no es *alli Kawsay*. *Alli Kawsay* es otro. Desarrollo es cómo podemos vivir, de qué forma podemos vivir. *Imashina*, en kichwa es *imashina ñuka alli ñawpama kawsana, ñuka aylluwan, ñuka ayllullaktakunawan, ñuka wawakunawan ñawpama rina, imatak kashpapish ñuka rurashanini, ñuka kawsayta* (Entrevista con Sara, 24 de enero de 2022).

(traducción) /En kichwa es cómo vivir bien en el futuro, vivir bien con la familia, con el prójimo, con mis hijos. Ir hacia adelante y hacer con mi vida lo que quiero/

Wayta anota, por su parte, la siguiente definición:

(transcripción) *Desarrolloka nisha nin ashtawan sinchiyashpa ñukanchipa yuyaypishina, kawsaypi shina, ñukanchipa mikuyppa shina. Tukyuy imashinami ñukanchik ayllullakta ashtawan wichayashpa sinchiyashpa rin. Chaytami desarrollo, sinchiyashpa wichayana, hatunyana* (Entrevista con Wayta, 24 de enero de 2022).

(traducción) /El desarrollo quiere decir fortalecer nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra gastronomía. Que progrese y se fortalezca toda la comunidad. Eso es el desarrollo, el fortalecimiento, progreso y grandeza/

Asimismo, Achik apunta que,

(transcripción) En kichwa sería *wiñay Kawsay, wiñay saysay* va desarrollando, va mejorando. *Wiñay* quiere decir que está creciendo. Desarrollo va *wiñashpa wiñashpa ñukanchik Kawsay, ñukanchik shimi, ñukanchik mikuy, ñukanchik hampi, ñukanchik takikuna* (Entrevista con Achik, 26 de enero de 2022).

(traducción) /Crecer, mejorar. Nuestra vida va progresando, progresando al igual que nuestra lengua, nuestra gastronomía, nuestra medicina, nuestra música/

Muyu define al desarrollo en las siguientes palabras:

(transcripción) Desarrollo *tukyuy mashikuna tantarishpa, sumak llankaykunata rurashpa, ñukanchi kikin kawsaywan, ñukanchik kikin yachaywan, ñukanchik kikin yuyaykunata, ñukanchik kikin rimaykuna, churaykuna, mikunakuna mana kunkarishpa ñawpama llukshina kanchik. Mana shuk Hatun mamallaktakunata rikushpa chayta katina kanchik, ñukanchik kawsayta sinchiyachina kanchik, ñukanchik Kawsay alli kachun* (Entrevista con Muyu, 27 de enero de 2022).

(traducción) /La unión de todos los compañeros, para hacer un buen trabajo desde nuestra propia forma de vida, nuestros saberes, nuestros pensamientos, nuestro idioma, nuestra vestimenta y la gastronomía no se olviden, por eso debemos demostrarlo. No debemos mirar y seguir las tradiciones de otros países. Nuestras formas de vida es lo que se debe fortalecer, para que nuestra vida este bien/

Sami, graduada de nutrición y actualmente trabajadora del agro perfila al desarrollo de la siguiente forma:

(transcripción) *Llamkay* más o menos, *llamkay* es trabajar en equipo, trabajar por el bienestar del pueblo, bienestar de la comunidad. *Aylluyarishpa llankana* podría ser, *aylluyarina* es, formar equipos, trabajar en unión, en unidad. *Aylluyarishpa llamkana* podría ser (Entrevista con Sami, 3 de marzo de 2022).

(traducción) /Trabajar en comunidad, trabajar en familia, en equipos, trabajar en unión, en unidad/

Todos los testimonios ponderan la noción de una colectividad. Nuestra/o, es el pronombre que usan asiduamente para referirse a la comida, lengua, pensamientos, vestimenta, cultura, vida;

entre otros. Esto puede deberse a una necesidad histórica de recuperar elementos de los cuales fueron despojados durante la Colonia; de lo que se infiere que en estos contextos discursivos el término progreso toma una significación diferente al proyecto de la modernidad; en el territorio originario alude al fortalecimiento de costumbres ancestrales desde la resistencia.

Familia fue el vocablo predominante durante la dinámica del grupo focal. Al increpar a las participantes el porqué de sus respuestas, manifestaron que para ellas el desarrollo está motivado y construido desde sus familias. Piensan el crecimiento de la comunidad en relación a las futuras generaciones, sus hijos. Pakarina, la partera de la comunidad, resaltó este argumento:

(transcripción) Desarrollo es *ñawpaman wiñarina, ñawpaman rina, ñawpaman wiñarina. Wiñachina ñawpaman*. Eso quiere decir que buscamos el desarrollo al futuro. Desarrollo al futuro entonces, *wiñarina, ñukanchik wawakuna wiñachun paykuna shuk, shuk ñukanchipata sapi sakirishkata ashtawan wiñachispa rina charinkuna*. O sea que es nuestro, quedan las raíces sembradas, eso tiene que dar fruto el árbol de la vida (Entrevista con Pakarina, 21 de febrero de 2022).

(traducción) /Progresar, crecer, ir hacia adelante, progresar con miras hacia el futuro. Nuestros hijos deben fortalecer nuestras raíces/

El término progreso está muy presente en las narrativas de las mujeres de Quilloac frente al desarrollo tal como se puede ver en las siguientes conceptualizaciones:

Tamya, una comerciante local comenta que “Diría como *wiñarina*, desarrollo sería como progresar” (Entrevista con Tamya, 19 de enero de 2022)

Wiñarina/ Crecer, progresar, desarrollo/

Mientras que, al dialogar con Pacha, conserje de la unidad educativa, ella afirma que el desarrollo es “*Ashtawan sinchiyana, wichayana, ashtawan yachakuna, shuk alli pushayta, shuk alli apanakuyta charina*” (Entrevista con Pacha, 17 de febrero de 2022).

(traducción) /Fortalecer, progresar, aprender más, liderar bien, tener una buena comunicación/

Educación fue la segunda palabra más repetida en la propuesta hacia el grupo de estudio. Para las mujeres quilloanejas el estudio (o capacitación) les ha permitido incursionar en otros campos y posiciones que tradicionalmente les fueron negados. De ello se desprende su punto de vista sobre la educación como un elemento medular del desarrollo.

En lo que se refiere a la presencia femenina en el ámbito de la representación, las compañeras de Quilloac ofrecen criterios diversos. Chaska, por ejemplo, dice que

(transcripción) la palabrita desarrollo sería *ñawpama rina*, ósea como ir avanzando, como ir caminando. *Tukuy kamachipi rurashka Ecuadormamallaktapa kamachipi rurashkakuna, warmikunata, kichwa warmikunata yanapasha nishpaka comunidad kunaman chayamuna kan, comunidadman shamuna kan, mana hawallaktakunallapi sakirina kan* (Entrevista con Chaska, 25 de enero de 2022).

(traducción) /Todas las legislaciones realizadas en Ecuador deben llegar a las mujeres, mujeres indígenas, si quieren ayudar deben llegar a las comunidades y no quedarse únicamente en las ciudades/

Por su parte, Nina afirma “*desarrolloka ñukamanka kanmi paktashpa rina, Ashtawan sinchi warmikuna, sinchi tukushpa, tukuy ima watatak charik warmikunapish, sinchi alli yuyaysapa tukushkashpa katina. Chaytami ñukaka yuyani*” (Entrevista con Nina, 27 de enero de 2022).

(traducción) /Para mí el desarrollo es progresar, que las mujeres de todas las edades se fortalezcan, que se fortalezcan en el pensamiento, eso es lo que pienso/

En estas descripciones se puede ver cómo se trata de enfatizar a la mujer como clave para entender el desarrollo, ya que muchas veces este proyecto desarrollista global no las ha beneficiado; lo que genera un sentimiento de lejanía. Como ejemplo de ello, se puede hablar de la inexistencia de proyectos dirigidos hacia mujeres. En los proyectos en general, la participación real significa aún una lucha. Por ello la necesidad de recalcar que desarrollo es incluir a las mujeres a los proyectos globales, estatales y locales. Por consiguiente, con énfasis especial hacia las mujeres indígenas quienes —debido a los elementos contextuales y simbólicos descritos en este trabajo— pueden sentirse despojadas de estos espacios; que usualmente se asocian lo urbano. Adicionalmente, el incluir a mujeres con sus pensares y sentires sin importar su edad. Muchas veces, además de una limitación y discriminación por género, también existe una por el rango etario.

Algo también expresado por las mujeres fue la revalorización de: conocimiento, pensamiento, sentires; que no se ve ni se mide con estadísticas. Contrario a la idea hegemónica del desarrollo que prefiere la materialidad plasmada en infraestructuras, inversión y crecimiento monetario, lo visible y medible; varias entrevistadas han expresado la necesidad de poner en valor dentro del discurso del desarrollo la necesidad de fortalecer lo invisible. De cara a este tema Arawi es muy elocuente y expresa:

(transcripción) Desarrollo sería a manera de fortalecer y lo que implica, sería *sinchiyana*. *Sinchiyanaka kanmi kikin, kikinllawanta alli kana, kikinpa aycha alli kachun, kikinpa yuyay alli*

kachun, kikinpa Kawsay alli kachun. Ñuka alli kakpi, Ñuka wawa, Ñuka muyuntinkuna alli kan. Tukuy ñukawan tupakkuna, tukuy mashikuna alli kan. Ñuka mana alli kakpi, Ñuka piñarikpi, Ñuka rimarikpi, Ñuka yuyay mana alli kakpi, Ñuka llakichikpi tukuykuna llakirin. Chaymi kan, warmikuna sinchiarina, warmika yuyaypi sinchiarin, kawsaypi sinchiarin. Chaypa Washa shukunaman sinchiarishkata rikuchin (Entrevista con Arawi, 25 de enero de 2022).

(traducción) / Desarrollo es fortalecer. Fortalecer es estar bien consigo mismo, para que nuestro cuerpo, pensamiento, y nuestra vida esté bien. Cuando yo me siento bien, mi hijo y las personas que me rodean están bien. Todos los que se encuentran conmigo están bien. Todos mis amigos están bien. Cuando no estoy bien o cuando me enoja cuando hablo de una forma grosera, cuando mi pensamiento no está bien, cuando les hago sufrir, todos sufren. Eso es, cuando las mujeres se fortalecen, el pensamiento y la práctica diaria también se fortalece y es lo que se les ven las nuevas generaciones/

Ello implica que, para la entrevistada, el desarrollo contiene una importante arista emocional, en la cual ese equilibrio emocional y de los sentires es lo que sostiene la materialidad del desarrollo. Esta circunstancia, nunca ha representado una prioridad para el proyecto desarrollista hegemónico en el cual ha primado la materialidad como símbolo de progreso. En palabras de Arawi:

Los proyectos nunca se han enfocado para las mujeres, se habla de desarrollo sobre todo en aspectos materiales, construcciones, infraestructuras, vías. Ha habido espacios para preparación de alimentos para mujeres [...] Pero espacio de rehabilitación ha sido escaso. Proyectos de desarrollo emocional nunca se ha tomado en cuenta, lo que debería ser más importante más que cualquier cosa material [...] Estos no son proyectos visibles, pero eso si es digno de felicitar. Pero Quilloac no ha sido beneficiaria de estos (Entrevista con Arawi, 25 de enero de 2022)

Con esta manifestación, Arawi establece claramente su punto de vista: resignificar el discurso desarrollista hacia uno que priorice apoyo emocional y psicológico dentro de su agenda de intervención. Hay que recordar que las personas son seres sociales que “dependen de su ambiente social no sólo para sobrevivir físicamente, sino para su desarrollo psíquico y espiritual” (Mulsow 2008, 4). Ese equilibrio y desarrollo emocional permitirá que se desarrollen las capacidades y competencias necesarias para que la gente pueda enfrentar los contextos cada vez más desafiantes, complejos y cambiantes. En este orden de ideas, se menciona rehabilitación en el sentido específico de problemas con adicciones, estos son una barrera invisible para alcanzar un verdadero desarrollo integral. A veces es necesario escuchar estas voces que reclaman la priorización de estos temas intangibles pero vitales para los procesos de desarrollo.

El trabajo de definir el concepto de desarrollo, en ningún momento representa una tarea sencilla. Como se ha comentado, la vaguedad y amplitud lo vuelve un desafío. La tarea de definirlo en kichwa es un reto aún mayor, en razón de que no existe en esta lengua una palabra exactamente igual. Es por ello que tratar de conceptualizarla ha podido ser usado como un ejercicio de resignificación muy fructífero en el cual se ha esbozado nuevas líneas de entendimiento. Es así que, el reto de definirlo en kichwa da cuenta de una realidad identitaria compleja y amasada con elementos conceptuales profundos que muestran que los significados —al igual que las identidades, imaginarios y discursos— no son estáticos, ni únicos. Tal como lo asevera Milgolo (2000), solo se puede trascender la diferencia colonial desde una perspectiva de subalternidad, de descolonización, creando nuevos sitios epistemológicos y discursivos, donde el pensamiento de frontera funciona.

4.3 Un mundo *ch'ixi* es posible: prácticas sociales de las mujeres de Quilloac

El imaginar un mundo *ch'ixi* es hablar de estas identidades plurales, amasadas por las diversas experiencias históricas y presentes en las cuales el habitar la contradicción no resulta un problema, sino una posibilidad de crear nuevos y mejores mundos y prácticas. Silvia Rivera Cusicanqui se pregunta: “¿Por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva paralizante?” (2018, 80) Cuando, por el contrario, se puede explorar el potencial de habitar espacios donde las cosas se entreveran y no hay necesidad de escoger blanco o negro pues no se es ni blanco, ni negro; sino ambos a la vez. Ello resulta iluminador en el contexto de Quilloac en donde las identidades complejas han resultado en escenarios favorables que han impulsado estos nuevos mundos y nuevas formas de habitar la identidad kichwa kañari y construir nuevos discursos sobre desarrollo. En el trabajo etnográfico, estas dinámicas han sido muy visibles; habitar la contradicción significa “que tenemos que movernos en varios mundos al mismo tiempo. No se puede apostar todo a un mismo tipo de estrategia, sin que esto quiera decir conciliar con las fuerzas enemigas” (Rivera Cusicanqui 2018, 70). Este último punto es crucial, aceptar la contradicción de ninguna manera significa perder la visión de luchas históricas, de resistencia, de tradiciones. Como se ha dicho muchas veces, lo *ch'ixi* comprende que lo uno no anula lo otro, es decir que el adaptar, resignificar o incorporar ciertas prácticas consideradas como occidentales no significa claudicar en ideales descoloniales, de hecho, ello sugiere ver su potencial para crear formas propias de vida.

Este recorrido etnográfico nos permite tener presente que:

El territorio, la comunidad y la identidad son construcciones sociales y, por tanto, son procesos históricos que dan cuenta de un juego de relaciones en el que la migración cumple un papel importante porque está significando un nuevo orden de inestabilidad en la producción de las subjetividades modernas” (Appadurai, 2001 en Carrasco y Torres 2008, 13).

El caso de Quilloac muestra a la migración como un factor determinante de estas nuevas configuraciones, más no el único; ello demuestra que se puede ser una comunidad sólida y unida a la vez que da cuenta también de que dentro de la unidad hay estas vidas y voces diversas. Este contexto influye directamente en el tema de investigación, el discurso de desarrollo se construye constantemente dentro de estas complejas producciones. Esta sección evidencia, específicamente, de qué forma las mujeres de Quilloac reconfiguran el discurso de desarrollo desde prácticas cotidianas enmarcadas en habitar identidades y espacios *ch'ixi*. Es decir, muestran con ejemplos claros de qué forma es posible habitar la contradicción que muchas veces implica el desarrollo; con ello aceptan, negocian y resisten al concepto de desarrollo; todo a la vez, en una armoniosa intermitencia que se siente orgánica. Estos ejemplos de las vidas de las mujeres de Quilloac traducen un proceso de reapropiación del concepto de desarrollo, pues si aún no han logrado incidir en el discurso hegemónico de desarrollo, lo disputan desde la práctica en su día a día. El desarrollo es un término muy amplio que puede implicar casi cualquier cosa, por ello en esta sección se ha seleccionado los escenarios puntuales en los que las mujeres de Quilloac se consideran parte del desarrollo y de qué manera los disputan continuamente. Estos espacios son: las mujeres dentro de la medicina, las mujeres en el comercio y las mujeres en la economía.

4.3.1 Mujeres en la medicina

Las mujeres indígenas han sido consideradas históricamente como las guardianas de los conocimientos y sabidurías ancestrales, entre los que se encuentra la medicina como una de las principales (Jarquín y Calderón 2019). Dentro de las sociedades andinas, las mujeres son un pilar fundamental para la medicina, debido a sus amplios conocimientos sobre plantas medicinales; a lo que se suman sus funciones como comadronas y parteras. Los avances de la medicina occidental —acompañada de un discurso de legitimidad indiscutible, basado en lo científico—, han significado ciertos retos para que la medicina andina se incorpore de forma integral a los sistemas de salud. El campo de la salud es indudablemente una parte crucial del desarrollo, esta toma tintes de colonialidad en los que los saberes ancestrales son minimizados y desconocidos.

En estos complejos escenarios, el rol de las mujeres (por ejemplo, las habitantes kichwa kañaris de Quilloac), han sabido resistir a estos discursos y preservar la medicina andina. Esta resistencia no se ha caracterizado por un rechazo a la medicina occidental; por el contrario, ha significado un coexistir de la medicina andina con la medicina occidental en aras de sacar su máximo potencial. Pero para llegar a este punto en el cual habitar este espacio de contradicción se ha vuelto fructífero se tuvo que lidiar por una ardua batalla y resistir a los discursos hegemónicos de desarrollo en el campo de la salud.

Fue en la Constitución de 1998, que finalmente se reconoce a la medicina ancestral, que garantiza el derecho de los pueblos y nacionalidades a practicarla. Desde ese punto de vista, los escenarios han mejorado paulatinamente, empero, la lucha es constante. “Las políticas de salud intercultural en Ecuador tienen como base un planteamiento que se elabora en términos de ‘ajustes’ del Sistema Público de Salud para atender a una población culturalmente diversa, ajustes que no cuestionan la lógica monocultural de dicho sistema” (Mozo González 2017, 64). Entonces, el problema va más allá de un reconocimiento legal, sino de cómo se aplican y operan estas leyes.

Mama Pakarina, la partera comunitaria nos comparte su historia, así como su perspectiva sobre este tema. El ser partera un trabajo históricamente realizado por mujeres, un oficio que se transmitía de generación en generación, constituyéndose como saberes heredados de nuestras abuelas. En el caso de Pakarina, ella tenía a su abuela que atendía partos. En su infancia y juventud temprana no le parecía atractivo aprender el oficio, su abuela la llevaba varias veces como acompañante. Así, Pakarina fue recolectando sin querer en su memoria varios saberes. En una ocasión, debió asistir un parto de forma accidental. Así inicio este viaje maravilloso que la llevó a ser reconocida por su aporte en el campo de la salud de la comunidad y sus alrededores. De sus memorias con su abuela, ella recuerda que cuando atendía un parto no cobraba ni un centavo; para ellas no es un intercambio económico, ni una venta de servicios. Pakarina comenta que, en los partos, a cambio recibían comida. Cuando pequeña, para ella era maravilloso, el parto se convertía en una convivencia que se aleja mucho de la experiencia de un parto dentro de la medicina occidental. Hasta la actualidad, Pakarina no es partidaria de cobrar por atender a algunas madres embarazadas de la comunidad, considera que dentro de la medicina andina estos es una labor que no se hace por dinero. Luego de los controles, las madres suelen dejarle algo de comida; por ejemplo, una funda con pan. La partera en cita explica que en la

actualidad varias madres aún confían más en la medicina ancestral y recurren a su casa: en un cuarto ha adecuado una especie de cama para las revisiones, que consiste en tocar el vientre para saber la posición del bebé; en caso de ser posible, reubicarlo para facilitar el parto. De igual manera, les prodiga un asesoramiento nutricional mes a mes, vital para el embarazo. Pakarina ha asistido cientos de partos, pero en la actualidad prefiere hacerlo en hospitales o centros que cuenten con salas de parto vertical, en los que se fusiona medicina ancestral y occidental. Sin embargo, ahora ya no atiende tantos partos y le preocupa que las nuevas generaciones no quieran aprender estos saberes esenciales; y, por ende, esta sagrada herencia de conocimientos se pierda. El acceso de las mujeres indígenas a los sistemas de salud no ha sido fácil y mucho menos lo ha contado con el reconocimiento de sus saberes en la medicina. La partera comunitaria cuenta que

La gente hasta ahora no quiere ir al hospital por el parto ginecológico. [...] muchas veces antes el doctor nos ha rechazado a nosotras, nos quería atender a nosotras sentadas y decía cómo es posible nosotros que hemos estudiado tantos años para atender a ustedes sucias, y que vengan a mandar a nosotros (Entrevista con Pakarina, 21 de febrero de 2022).

Así lo recuerda Pakarina, estas grotescas palabras (que resulta indignante incluso escribirlas) fueron las realidades vividas por las mujeres de kichwa kañaris de Quilloac no hace tantos años. Espacio de una clara violencia obstétrica, además de un desconocimiento total de otras realidades de un país multicultural. En estas palabras, se recordaba cómo los doctores no querían atender los partos verticales que era la forma en la que deseaban parir varias mujeres. Inclusive recuerda que una vez ese doctor hizo una comparación aberrante al decir que quieren “venir a parir como vaca”. Siendo este un claro y doloroso ejemplo de cómo opera la colonialidad, al deshumanizar a la población indígena como se hizo durante la colonia.

Estos actos de violencia estaban basados en una perspectiva colonial arraigada en la mente de estos doctores, que bajo imaginarios racistas y patriarcales consideraba que sus conocimientos técnicos no pueden ser desafiados por una mujer indígena. La medicina era uno de esos campos del desarrollo que al considerarse científico no debe ser cuestionado; sin embargo, las mujeres kañaris demuestran que es posible resistir y disputar los discursos hegemónicos. Pakarina comenta que luego de años de lucha y resistencia, los hospitales ya se han humanizado, inclusive han implementado salas de parto vertical. Luego de recordar historias dolorosas, las palabras y nuevos escenarios alentadores surgen. Estas formas de habitar lo *ch'ixi*, lo complejo. Frente a ello Pakarina comenta:

Nosotros no nos metemos por ignorantes o por sobresalir, pero nuestras ancestras nos han enseñado, ellas estaban cuando no había hospitales ni nada acá. Los hospitales no rechazamos totalmente, pero si deben ser conscientes de atender y valorar las dos culturas. No tienen por qué discriminar la sabiduría de uno. Con una compañera medica atendemos las dos en el centro de salud. Vea la sabiduría de las dos se combina bien bonito (Entrevista con Pakarina, 21 de febrero de 2022).

Con este escenario que muestra a una comunidad *ch'ixi* en donde estas dos visiones coexisten pese poder parecer contradictorias, encuentran sus formas de coexistir sin anularse una a la otra. De hecho, se tejen entre sí formando estas potentes redes, nuevas realidades donde los conceptos de desarrollo y sus discursos son reformulados desde perspectivas compartidas e identidades complejas. Cómo lo explica Pakarina, se debe valorar las dos culturas y percibir la manera orgánica como se pueden combinar desde la resistencia; sin que ello signifique claudicar en la lucha y saberes de las ancestras.

Adicionalmente, indicaba que su nieto está estudiando medicina occidental pero que lo que aprende tiene que compaginar también con los saberes ancestrales de mama Pakarina, ella también diagnostica; mencionaba un ejemplo sencillo y cotidiano: si bien un médico puede recetar una pastilla para la fiebre, ella sabe que no se la debe tomar con cualquier agua; con manzanilla, toronjil; por ejemplo, puede subir más la fiebre. Se debe ingerir este medicamento con plantas frescas como malva blanca. Esto nos permite ver cómo las mujeres kichwa kañaris desde sus prácticas dentro de la medicina han disputado, resistido; pero también han adaptado el discurso del desarrollo en el campo de la medicina. Han articulado sus propias voces a los procesos de desarrollo desde la práctica, pues desde apuestas feministas descoloniales el objetivo es “elaborar un entramado teórico que parta de las vivencias propias de las mujeres en el contexto latinoamericano, con el objetivo de construir un pensamiento propio” (Espinosa-Miñoso 2016, Montanaro Mena 2016). Las mujeres quilloanejas han realizado este proceso de forma orgánica, pese a que ellas no lo califiquen textualmente como una estrategia feminista descolonial.

4.3.2 Mujeres en el comercio

El comercio es otro ámbito en el cual se piensa usualmente al hablar de desarrollo. Se lo relaciona desde una perspectiva economicista a la producción de dinero. Sin embargo, mediante la experiencia de las mujeres de Quilloac, veremos de qué manera ha podido crear propias formas de comercio que en algunos casos desafían esta visión capitalista del desarrollo, en otros,

la incorporan de manera que la presencia de sus visiones y voces propias esté presente. Varias mujeres de Quilloac se ha dedicado a la venta de productos tanto agrícolas como artesanales. Han surgido varios emprendimientos que se dedican a comercializar trajes típicos de la comunidad. Por ejemplo, algunas mujeres elaboran fajas, wallkarinas, faldas, blusas bordadas; entre otras prendas. Con ello, se pretende crear mercados locales que revaloricen la mano de obra propia del lugar; a la vez que se trata de preservar las tradiciones, los símbolos y saberes ancestrales. Se opta por este modelo que, si bien se obtiene una retribución económica, se da igual valor a la preservación y fortalecimiento cultural cuya valía no es cuantificable en activos económicos.

Otro ejemplo puntual de cómo están presentes las mujeres de Quilloac en las redes de comercio, constituye la feria para intercambio de productos, que surgió en el contexto de la pandemia. Esta experiencia positiva para la comunidad fue relatada por Taki, vicepresidenta de la organización TUYACTA. Suscribe que, en el contexto de cuarentena, la escasez de productos (por la interrupción de la llegada de productos, al igual que la compleja situación económica) motivó a un grupo de mujeres a pensar en soluciones factibles. En ese punto decidieron que, a falta de dinero, se puede recurrir al trueque de alimentos: todas tenían sea un tipo de producto agrícola o animales. Se propone que la comunidad podía ser autosuficiente. Creando una feria, a la que la gente de la comunidad podía acudir, con algo para intercambiar por otras cosas de su necesidad. Esta idea del trueque resultó muy fructífera, creó redes de mujeres autosuficientes y autogestoras de sus propios procesos de desarrollo; desafiaron de alguna manera la idea del dinero como única forma de comercializar. Cuando la pandemia empezó a mermar, la rutina regresó. No acudía tanta gente en la feria, por lo que Taki le propuso a su prima que aprovecharan sus productos y fueran a venderlos, en una camioneta, por la ciudad; en lugar de entregarlos productos a intermediarios en el mercado. Así surgió el emprendimiento de estas dos mujeres, que se dedicaron a vender frutas y verduras por la ciudad de Cañar. Sin embargo, en un momento dado, la prima de Taki consideraba que era muy sacrificado, que estaba descuidado a su hogar y sus hijos; por lo que decide dejar el emprendimiento. Taki comenta: “mi prima luego se cansó, y le dije no te quedes en la casa para que tu marido te dé la plata, porque es uno de los peores momentos, para que luego te saquen a la cara” (Entrevista con Taki, 15 de marzo del 2022).

En este punto resurge el tema económico. Lo hace con un tinte diferente, como se ha mencionado a lo largo del documento, el dinero puede significar una dependencia económica de las mujeres, que facilita la subordinación a esquemas patriarcales. Es algo crucial el entender que en estos casos el dinero tiene no solo un valor monetario, sino también simbólico que viabiliza la independencia femenina de esta figura masculina proveedora. Es por ello que la presencia de las mujeres kañaris de Quilloac, en el comercio, muestra las prácticas con las cuales desafían y la vez adaptan los modelos hegemónicos de desarrollo a sus propias realidades.

4.3.3 Mujeres en la economía

Las mujeres usualmente han sido asociadas al ámbito doméstico, no así, protagonistas de los procesos productivos; y, mucho menos las gestoras directas del dinero. Para entregar fondos y su gestión es usual que sean hombres quienes estén a cargo de ello. Sin embargo, las mujeres de Quilloac han sabido generar sus propias redes de apoyo y productividad que les ha permitido ser las protagonistas de sus particulares nociones de desarrollo. En este sentido, se puede apuntar puntualmente a una iniciativa denominada Caja Solidaria Guacamaya.

Este grupo data su existencia en la de Quilloac desde hace más de 20 años. Por este han transitado varias mujeres. En la actualidad tiene más o menos dieciocho integrantes. El objetivo, además de crear una red de apoyo entre mujeres, es fortalecer su economía y percibir los beneficios que de ello se desprende mediante microcréditos, como iniciativa de desarrollo. Empezaron con 1500 dólares donados por una ONG y han logrado reproducir el capital hasta tener en la actualidad cerca de 21000. La caja solidaria opera como prestamista para que las mujeres pueden emprender o fortalecer sus economías, mientras pagan un poco de intereses que les faculta el reproducir el capital y continuar con más préstamos.

Esta iniciativa funciona como una cooperativa informal, más si bien es cierto que el ámbito económico es el pilar, esto funciona debido a que genera espacios de compartir y apoyo mutuo. Aunque el objetivo sea lo económico, al conversar con las compañeras integrantes y observar la dinámica de una reunión, se puede ver que las verdaderas bases de ello son mucho más complejas y profundas. Una de las integrantes comenta sobre esta iniciativa:

Es una organización donde participamos con las mujeres que verdaderamente ayudamos a hacer proyectos en beneficio de nosotras. Buscar beneficio no solo personal, sino colectivo. [...] es para motivar, para no estar en la casa, por lo menos que tenemos la reunión estar pendientes, no solo

participar en la reunión sino dialogar, intercambio de conocimientos, de proyecto. Colaborar para que las mujeres seamos más dinámicas (Entrevista con Kuri, 12 de junio de 2022).

Con estas palabras, se esclarece que la caja solidaria es un espacio para fortalecer lazos comunitarios, constituir un espacio de intercambio de ideas que facilitan a la mujer trascender el espacio doméstico. Explícitamente se menciona ello, que el tener esta red de mujeres les permite salir de sus casas. Otras compañeras expresaron que esa es otra fuerte motivación para ser parte de este grupo: ya no están solas en casa, pueden asistir para contar con la compañía de esta red. Asimismo, se evidenció el espacio como uno de apoyo y escucha: una de las asistentes contó unos problemas familiares, con lágrimas en los ojos; mientras el grupo le daba soporte emocional.

No se pretende, sin embargo, desligar la importancia del factor económico para agrupar a estas mujeres. Lo interesante es cómo ellas no están agrupadas en función del dinero exclusivamente, ni están siendo sometidas a operar bajo mandatos hegemónicos del discurso de desarrollo economicista. Sino por el contrario, han encontrado formas de que el dinero juegue y opere a favor suyo. En lugar de solicitar el dinero en bancos o cooperativas, (que muchas veces les niegan préstamos al desconocer el trabajo informal que realizan tanto doméstico como en las tierras), ellas han optado por generar sus propios medios de desarrollo. Asimismo, a la par de los préstamos de la caja solidaria, se ofrecen programas, intercambios, rifas mensuales, entre otras ofertas. Según Saya, “se hacen rifas mensuales, para motivar más y que las participantes asistan hacemos rondas. Las rondas consisten en que cada socia aporta 20 dólares y sorteamos para dos personas. Eso es lo más motivante que he visto este año” (Entrevista con Saya, 12 de junio de 2022). Con lo cual, desmitificamos esta distancia de la mujer indígena con el acceso a dinero; el hecho de que el recurso sea un factor que incentive, no anula sus luchas ni las subordina a discursos de desarrollo hegemónicos.

En conclusión, el definir al concepto de desarrollo desde una visión única o esencialista no solo es complicado, es indeseable. El objetivo de este capítulo no fue llegar a un consenso único sobre la definición de lo que es desarrollo para las mujeres y enunciarlo como resultado en esta sección. Por el contrario, el interés fue demostrar que la vaguedad y amplitud puede ser usada de forma propositiva para llenar ese vacío conceptual con las voces subalternas del discurso hegemónico de desarrollo, que muchas veces han sido las mujeres. Los hallazgos señalados de ninguna forma representan la visión de todas las personas de la comunidad. Se ha tratado de tejer

el texto desde la complejidad y diversidad, a la par que se resaltan ciertos puntos de encuentro que pueden resultar enriquecedores.

En la primera sección se destacó la importancia de caracterizar las relaciones de género en la comunidad, al igual que las vidas, con el propósito de enfatizar un enfoque interseccional y situado. Para ello se utilizó las historias de vida de varias mujeres quilloanejas, agrupadas en tres puntos clave; para posteriormente entender y posicionar desde donde vienen las ideas y encuadrarlas desde un panorama más profundo y localizado. Primero se habló sobre las experiencias de mujeres con respecto a la educación y como esta ha sido una herramienta para tomar nuevos roles y espacios. Luego, se caracterizó cómo las mujeres tienen ciertas imágenes que difieren a la visión de los hombres con respecto a la equidad de género. Las mujeres consideran y apuntan que aún hay varios temas que mejorar, basadas en las experiencias encarnadas en sus cuerpos y que desde otras posiciones pueden resultar invisibles. Finalmente se habló sobre la participación y liderazgo político de las mujeres de Quilloac en donde sus experiencias de vida muestran que las quilloanejas ha logrado llegar a varios espacios de liderazgo, que narran no solo los logros, sino, además, los procesos que no siempre muestran historias fáciles. Se caracterizó las dificultades y barreras que aún persisten para las mujeres como lo es el conjugar las maternidades y los roles del cuidado con una participación activa en política, también se enfatizó en la dificultad de que sus voces sean más que cuotas políticas y tenga incidencia real en la toma de decisiones de este campo.

En la segunda sección se pudo ver varias definiciones de las mujeres entrevistadas al preguntarles por el término desarrollo, ello resultó más natural al tener en mente todos los puntos detallados previamente. La definición se pidió que la realicen en su lengua madre, el kichwa, cómo un mecanismo de apropiación desafiante al considerar que no hay traducciones acertadas, justamente por ello iba en sintonía con la intención de este capítulo. Fue interesante pues se vio cómo las mujeres resignificaban al desarrollo, al catalogarlo como una práctica colectiva entendida desde la pluralidad y la familia. En concordancia, con un especial énfasis en la inclusión de la mujer como protagonista y beneficiaria principal, al igual que el rescate de lo no visible como por ejemplo la capacitación, educación, salud emocional y afectiva, proponiendo esos temas como demandas a ser incluidas en las agendas de desarrollo.

En la última sección se pudo ver cómo opera el desarrollo más allá del discurso en la vida de las mujeres. Se relató cómo en la práctica cotidiana las mujeres kañaris están resignificando el concepto de desarrollo en un proceso de disputa continua no solo frente a un discurso externo, sino una disputa interna que puede ser explicada con el concepto de lo *ch'ixi* pues vimos cómo es posible habitar y de hecho mostrar el potencial de habitar la contradicción. En palabras de Achik, “si es bueno no solo cerrarnos a la cultura indígenas, sino abrimos también a la cultura mestiza mientras valoramos lo nuestro” (Entrevista con Achik, 26 de enero de 2022). Se mostró que si bien aún es limitada la incidencia que pueden tener las mujeres en los discursos de desarrollo dominantes, la lucha de lo discursivo no pierde su conexión con la materialidad y por ello la disputa no solo es en las palabras, pero también en las prácticas cotidianas. Se describió tres ámbitos en los cuales las mujeres de Quilloac consideran que están involucradas en los procesos de desarrollo siendo estos en la salud, comercio y economía; en estos sitios han hecho que sus ideas sean escuchadas a través de la práctica diaria.

Para finalizar, el capítulo recopila voces diversas y a la vez similares que deben ser escuchadas y entendidas desde sus particularidades con el único fin de enriquecer al concepto de desarrollo; y a la vez revertir la dinámica de poder donde el discurso no tenga poder sobre los cuerpos, sino las voces de estas mujeres sobre el discurso y con ellos de alguna forma se retoma el poder y agencia sobre sus propios cuerpos. El concepto de desarrollo al igual que muchos otros han sido tomados por los Estados latinoamericanos quienes los han despojado de su radicalidad, convirtiéndolos así en retóricas gubernamentales (Hernández 2017). Es por ello, que se espera que este ejercicio desde una perspectiva feminista descolonial pueda devolver el potencial crítico que deben tener todos los conceptos de poder.

Conclusiones

Establecer una definición de desarrollo representa un complejo desafío debido a su amplitud y ambigüedad. Desarticular los discursos desarrollistas de poder es una tarea necesaria, que idealmente debe ocurrir a través de un proceso de deconstrucción, reconstrucción y apropiación conceptual. Esta investigación se enfocó específicamente en el análisis del discurso del desarrollo desde una perspectiva de género, interseccional, étnica, crítica y decolonial. En este sentido, la conclusión refleja una multiplicidad de respuestas y matices que deben incorporarse al discurso hegemónico de desarrollo.

El poder creador del discurso fue el eje sobre el que se construyó este texto. Se consideró al desarrollo como el ejemplo más señero de ese relato; sobre el que se ha puesto en evidencia su capacidad de producir materialidad y control sobre los cuerpos feminizados y racializados, considerados antagonistas dentro del esquema de modernidad desarrollista global. Prevalece en estas líneas, entonces, una crítica a la narrativa hegemónica sobre el desarrollo, que representa un modelo de colonialidad y expectativas de occidente. Paralelamente, se identificaron puntos de vista disidentes, evocados por voces subalternas que han demostrado la disputa constante que atraviesa la discusión sobre esta materia. De esta manera, este campo discursivo del desarrollo podría imaginarse como un mosaico compuesto, además, por narrativas disruptivas que buscan tomarse el espacio de enunciación. Voz potente como la que le es propia a las mujeres kichwa kañaris de Quilloac.

Una de las primeras situaciones en ser notadas durante la pesquisa, fue la vaguedad conceptual que atraviesa al concepto de desarrollo. Más que un significado, su peso radica en los símbolos que representa: la hegemonía. En este contexto, lo opuesto a este modelo predominante se concibe como subdesarrollo. Algunos habitantes de Quilloac caracterizan al desarrollo como un constructo lejano, inalcanzable y hasta desconocido; desde los sentires materializados en las identidades que pueden constituir un obstáculo al momento de reapropiarse del discurso del desarrollo. En Quilloac, las nuevas formas de colonialidad han sido resistidas desde las prácticas ancestrales; desde una dinámica compleja de negociación constante.

Finalmente, se menciona al dinero como un eje que articula el imaginario de la sociedad quilloaneja con respecto al desarrollo; ello posiciona el mensaje de que este podría ser sinónimo de desarrollo. Esta relación economicista del desarrollo, promulga valores occidentales de

individualismo e irrumpe con visiones comunitarias. A pesar de ello, es una noción de la cual no pueden escapar dada su condición de comunidad migrante dentro de la que el circulante articula gran parte de las dinámicas sociales y los procesos que lxs comunerxs consideran como desarrollo.

Las experiencias plurales vividas por las mujeres entrevistadas, constituyeron un factor para la comprensión plena de sus ideas. Sus agendas e intereses diferenciados merecen la alegría ser escuchados. Se utilizó el idioma kichwa como herramienta reivindicadora de las mujeres, de cara al proceso de reapropiación del discurso del desarrollo; fonema este último que en la lengua en mención no existe; ello implica un reto en relación con sus realidades lingüísticas.

Varios temas que surgieron desde el ejercicio de escucha a las voces de las mujeres son los siguientes: primero, la inclusión de los sentimientos y afectos dentro de los intereses que debería perseguir una agenda de desarrollo. Ello se refería a que el discurso hegemónico de desarrollo desde su enfoque economicista prioriza lo tangible; mientras que lo intangible ha quedado fuera de las necesidades del desarrollo hegemónico. Segundo, la consideración de las mujeres como protagonista del desarrollo. En este sentido, el discurso hegemónico de desarrollo se ha encargado de instrumentalizar a las mujeres desde la apariencia, no así de forma estructural. Esto se relaciona con las demandas de mayor liderazgo y participación en los propios espacios políticos, que se ha visto limitado por la dificultad de fusionar las maternidades con los trabajos del cuidado del hogar; que, aún recaen principalmente en las mujeres. Para ellas es crucial emplazar una agenda con enfoque comunitario con un eje de desarrollo integral y mancomunado; capaz de velar por el bienestar de las futuras generaciones. La familia, por ende, es su motor social y no el individuo. Finalmente, se nota un énfasis en la importancia del acceso a la educación, ello significó para las mujeres de Quilloac una carta de legitimidad social que les otorgó la transgresión de la esfera doméstica hacia la de carácter público.

La perspectiva aportada por las mujeres en cita se ha visto enriquecida a través de las propuestas de otros actores sociales: agentes estatales, técnicxs, organizaciones internacionales, organizaciones comunitarias, migrantes; entre otros. Idealmente, la relación dialógica entre las partes debe ser continua y atravesada de reflexiones acerca de sus limitaciones, intenciones y subjetividades. De lo que se desprende la importancia de politizar el discurso del desarrollo en

lugar de tecnificarlo, estrategia que da paso al control e imposición sobre los cuerpos por parte de las esferas dominantes.

Además, este trabajo enfatiza en la importancia del contexto donde surgen los discursos. Se considera que es vital la comprensión de la comunidad y sus identidades, en virtud de que estas muestran en qué marco surgen los discursos de desarrollo, sus prácticas, intereses y agendas. Se demuestra cómo identidades múltiples y escenarios *ch'ixi* construyen imaginarios discursivos que se materializan en prácticas complejas y contradictorias, dentro las cuales se edifican los procesos de desarrollo en los que están inmersas las mujeres de Quilloac. Estas identidades amasadas y contradictorias oscilan entre lo occidental y lo indígena; desde el punto de vista que lo primero se asume como la representación mestiza; pero, incluyen ideas indígenas ancestrales en una dinámica intermitente. Comprender este contexto resulta útil, ya que permite una desesencialización y una historización de los cuerpos indígenas, especialmente de las mujeres indígenas. Ellas, no obstante, concilian en su ser y estar estas nociones; incorporan en sus prácticas nuevas ideas sin que ello las aleje de la apuesta decolonial.

El aspecto de la migración en el grupo estudiado constituye otro eje medular, este ha creado nuevas realidades, deseos y anhelos que reconfiguran constantemente el discurso del desarrollo. Ello faculta el aproximarse orgánicamente tanto a diferentes identidades como a diversos intereses al momento de construir el relato del desarrollo.

Otra circunstancia relevante es capacidad de las mujeres kichwa kañaris de Quilloac de convertir el ámbito de lo doméstico en espacio de disputa, como mecanismo de subvertir la exclusión en la toma de decisiones que sobre ellas recae. Los territorios más frecuentes de esta incidencia constituyen la economía, la medicina y el comercio; mixturados, todos ellos, con los matices de lo occidental y lo originario.

Referencias

- “Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing”. 1995. Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, China. <https://www.fimi-iiwf.org/wp-content/uploads/2020/07/Declaracion-de-las-Mujeres-Indigenas-en-Beijing1.pdf>
- Abella, Manolo y Ducanes Jeffrey. 2007. «¿Es el transnacionalismo un nuevo paradigma para el desarrollo?», en Castles Stephen y Delgado Wise Raúl (coords.), *Migración y desarrollo: Perspectivas desde el Sur*, México, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Achig-Balarezo, David. 2019. Cosmovisión Andina: categorías y principios. *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca*, 37(3), 5-8.
- Acosta, Alberto. 2006. Impacto de la migración: Remesas de la emigración y su impacto socioeconómico. Quito: UNICEF.
- Acosta, Alberto. 2006. La migración en el Ecuador: oportunidades y amenazas, Quito, Corporación Editora Nacional
- Acosta, Alberto. 2011. “Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición”. En *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Monkrani (Eds.): 83-118. Quito: Abya Yala.
- Acosta, Alberto, y Pilar Egüez. 2006. Economía local y remesas en América Latina: El caso de Catamayo, Ecuador. Report commissioned by the Inter-American Dialogue: Washington.
- Acosta, Alberto, Susana López y David Villamar. 2006. La migración en el Ecuador: oportunidades y amenazas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Corporación Editora Nacional.
- Aguilera Muñoz, Paulina. *Descalzas y al frente: identidades, género y desarrollo en contextos de mujeres indígenas de Nicaragua y Ecuador*. 2010. Tesis de Maestría. Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Almeida, Evelyn; Cajas, Diego; Amaru, Jumandi. 2021. Aspectos relevantes de la cosmovisión andina mediante narrativas para el fortalecimiento de la identidad y el orgullo cultural de las comunidades kichwa del norte del Ecuador. *Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, vol. 9, no 2.
- Altmann, Philipp. 2013. El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, 30, 283-299.
- Alulema Pichasaca, Rafael. 2018. La sabiduría cañari de la chacra en relación con la salud y el ambiente, frente a la modernización agropecuaria en la organización Tucayta.
- Alulema, Rafael, y María López. 2017. "LA COSMOVISIÓN ANDINA CAÑARI Y DETERMINACIÓN SOCIAL DE LA SALUD." *Revista de Investigación Talentos* 4.2: 75-80.
- Álvarez, Soledad. 2012. Estado del arte de los estudios migratorios ecuatorianos. Quito: FLACSO Ecuador.
- Andolina, Robert, Nina Laurie y Sarah Radcliffe. 2009. *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power and Transnationalism*. London: Duke University Press.
- Aparicio, Juan Ricardo, and Mario Blaser. 2015. [Manuscrito sin publicar.] La “Ciudad Letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Ediciones Trilce – Fondo de Cultura Económica

- Ávila Inga, Patricio. 1996. "Sobre mis huellas: Sistematización de una experiencia de capacitación a campesinas." In *sendas Una frazada de colores*. Cuenca [Ecuador]: sendas, 97–110.
- Bartolomé, Miguel. 2006. Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá*, (9), 28-48.
- Benería, Lourdes y Gita Sen. 1982. Desigualdades de clase y de género y el rol de la mujer en el desarrollo económico: Implicaciones teóricas y prácticas. En M. León (Ed.), *Sociedad, subordinación, feminismo* (pp. 65-80). Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población.
- Bhabha, Homi, 1990, "The Other Question, Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism", en *Out There, Marginalization 385 Bibliografía and Contemporary Cultures*, Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, y Cornell West, eds., págs. 71-89, Nueva York, The New Museum of Contemporary Art, y Cambridge, MIT Press.
- Boserup, Esther. 1970. *The Role of Women in Economic Development*. New York: St.
- Brah, Avtar y Phoenix, Ann. 2004. "ain't i a Woman? revisiting intersectionality". En: *Journal of International Women's Studies*, 5(3), pp. 75-86.
- Brah, Avtar. 2013. "Pensando en y a través de la interseccionalidad". En *La Interseccionalidad en Debate. Actas del Congreso Internacional 'Indicadores interseccionales y medidas de inclusión social en instituciones de educación superior'*", editado por Marha Zapata Galindo, Sabía García Peter y Jennfer Chan de Avila, pp.14-20. Proyecto Miseal, Freie Universität Berlin.
- Bretón, Víctor, Cortez, David y García, Fernando. 2014. "En busca del sumak kawsay". *Íconos* 48, pp. 9-24.
- Bretón, Víctor. 1999. *Los Límites del desarrollo: modelos "rotos" y modelos "por construir" en América Latina y África* (Vol. 9). Icaria Editorial.
- Breton, Victor. 2005. *Capital social y etnodesarrollo en los Andes: La experiencia PRODEPINE [Social Capital and Ethnodevelopment in the Andes: The Experience of PRODEPINE]*. Quito: CAAP.
- Bretón, Víctor. Cortez, David. García Serrano, Fernando. 2014. "En busca del Sumak Kawsay: presentación del dossier". *Iconos* 48. Pp. 9-24. Bridge Cutting Edge Pack Series.
- Butler, Judith. 2002. "Introducción", en Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, México, pp. 17-52.
- Butler, Judith. 2007. "Sujetos de sexo/género/deseo", en Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, pp. 45-100.
- Caamaño, Carmen. 2007. *Subjetividades en contienda: redes de solidaridad, capital social y gobernabilidad de migrantes costarricenses en espacios transnacionales*. Tesis doctoral University at Albany, State University of New York.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR.
- Camacho, Gloria y Hernández Katty. 2005. *Cambió mi vida. Migración femenina. Percepciones e impactos*, Quito, Unifem, Región Andina y Ceplaes.
- Cárdenas, Fanny. 2009. *Conversión evangélica de los indígenas kichwas cañaris*. Tesis de Maestría. Quito: FLACSO sede Ecuador.

- Cardoso, Fernando; Faletto, Enzo. 1969. Dependencia y desarrollo en América Latina. México: Siglo Veintiuno.
- Carling, Jørgen. 2007. «Interrogar a las remesas: preguntas centrales para reflexiones más profundas y políticas más adecuadas», en Castles Stephen y Delgado Wise, Raúl (coords.), Migración y desarrollo: Perspectivas desde el Sur, México, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Carrasco, Jesús, y Torres, Alicia. 2008. *Al filo de la identidad: la migración indígena en América Latina*. FLACSO-Sede Ecuador.
- Castelli, Rosario y Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2011. “Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile”. En Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (Comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (191-212). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Castles, Stephen y Delgado Wise Raúl (coords.). 2007. Migración y desarrollo: Perspectivas desde el Sur, México, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Contreras Hernández, Paola. 2018. Fronteras, migración y género: reflexiones desde el feminismo fronterizo. *Desde el margen N3: Políticas migratorias y fronteras múltiples: análisis, críticas y luchas*.
- Contreras, Paola, Cristoffanini, Macarena. 2017. Desde las epistemologías feministas hacia los feminismos decoloniales. Aportes para los estudios de género y migración. *Athenea Digital*, 17(1), 145-162.
- Cornwall, Andrea, Harrison, Eelizabeth, & Whitehead, Ann. 2007. Gender myths and feminist fables: The struggle for interpretive power in gender and development. *Development and Change*, 38(1), 1-20.
- Crenshaw, Kimberle. 1993. ‘Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color’, *Stanford Law Review* 43(6): 1241–99.
- Cumes, Aura. 2009. Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, 29-52.
- Cumes, Aura. 2014. Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica. Conferencia presentada en el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- Curiel, Ochy. 2009. La crítica post colonial desde el feminismo anti racista. En Christine Verschuur (dir.). *Vents d'Est, vents d'Ouest. Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*
- Curiel, Ochy. 2014. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. Otras formas de (re) conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista.
- Cuvi Sanchez, María, Emilia Ferraro y Alexandra Martínez Flores. 2000. Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador: La década de 1990 ´ [Discourses on Gender and Rurality in Ecuador: The Decade of the 1990s]. Quito: CONAMU
- Cuvi, María. 1992. Políticas agrarias y el papel de la mujer en el desarrollo del Ecuador”. En *entre los límites y las rupturas*. Quito. CEPLAES. 145 – 170p.
- Deloria, Philip Joseph. 2004. *Indians in unexpected places*. University Press of Kansas.
- Dubois, Marc. 1991. “The Governance of the Third World. A Foucauldian Perspective of Power Relations in Development”, en *Alternatives* 16(1), 1-30

- Echenique, Ana. 1997. Género y estructuras de poder en la cultura andina. *Estudios: Centro d Estudios Avanzados*, (7), 159-172.
- Escobar García, Alexandra; Abad, Margarita Velasco. 2008. Niñez y Migración en el cantón Cañar. *Quito: Observatorio de los Derechos de la Niñez y Adolescencia*.
- Escobar, Arturo, 1984, "Discourse and Power in Development, Michel Foucault and the Relevance of His Work to the Third World", en *Alternatives* 10(3), 377-400
- Escobar, Arturo, 1988, "Power and Visibility, Development and the Invention and Management of the Third World", en *Cultural Anthropology* 3(4), 428-443.
- Escobar, Arturo. 2005. «El "postdesarrollo" como concepto y práctica social.» En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, de Daniel Mato, 17-31. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, Arturo. 2007. *La invención del Tercer Mundo, construcción y reconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Escobar, Arturo. 2007. *La invención del Tercer Mundo, construcción y reconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Espinosa, Carolyn. 2003. Efectos de la migración internacional en la oferta laboral de los miembros del hogar que permanecen en el país: El caso del Ecuador. *Cuestiones económicas*, 19(2), 137-137.
- Espinosa-Miñoso, Yuderks. 2014. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano*, (184), 7-12.
- Estermann, José. 2009. Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo (Vol. Segunda edición). La Paz, Bolivia: Central Gráfica s.r.l., p. 155.
- Esteva, Gustavo 1992. Development. In *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. W. Sachs, ed. London: Zed Books
- Esteva, Gustavo; Sachs, Wolfgang (ed). 2001. "Desarrollo". *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Galileo.
- Ferguson, James, 1990, *The Anti-Politics Machine, "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press
- Ferguson, James. 1990. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fonseca, Melody. 2018. "Raza y racismo", en Moreno, Hortensia y Eva Alcántara (coord.), *Conceptos clave en los estudios de género*, Vol. 2, CIEG-UNAM, México, pp. 299-320.
- Foucault, Michel. 2003. "Introducción", en Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México y Argentina, pp. 7-34.
- Foucault, Michel. 2005. *El orden del discurso*. Barcelona, Fábula Tusquets Editores.
- García Serrano, Fernando. 2007. II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología: balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas.
- García Zamora, Rodolfo. 2010. «Migración internacional y desarrollo en América Latina y el Caribe: el mito y la realidad», en *América Latina: Democracia, economía y desarrollo social*, Madrid, Trama Editorial.
- García Zamora, Rodolfo. 2012. *Crisis, migración y desarrollo. Los actores sociales y el reto de las nuevas políticas públicas en México*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Gómez Peña, Guillermo. 1996. *The New World Border. Prophecies, Poems & Loqueras for the End of the Century*. San Francisco: City Light Books.

- Guayasamín. 2007. Informe del estudio para la plaza del Inti Huatana en el Instituto Superior Pedagógico Quilloac.
- Gudynas, Eduardo. 2010. “Si eres tan progresista ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas”. Ecuador Debate, N° 79: 61-82.
- Gunder Frank, André. 1991. El desarrollo del subdesarrollo. Madrid: Iepala.
- Gupta, Akhil. y Ferguson, James, (eds). 2001. Culture, Power and Place, Explorations in Critical Anthropology, Durham and London: Duke University Press.
- Gzesh, Susan. 2006. “*Transforming migration policy: a holistic approach using*”
- Haraway, Donna. 1995. Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Harvey, David. 2000. Espacios de Esperanza, Madrid: Akal ediciones.
- Hernandez, Aída. 2008. “Feminismos postcoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En Suarez L. y Hernandez Aída (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Ediciones Cátedra –Universidad de Valencia. Pgs. 75 – 106.
- Hernández, Aída. 2017. Confrontando la utopía desarrollista: el Buen Vivir y la comunalidad en las luchas de las mujeres indígenas. In *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales* (pp. 26-43). Pydlos Ediciones.
- Hernández, Diego Soto; López, Oscar David Valencia; Flores, Socorro Moyado. 2020. Brecha digital y actividad económica: el caso de las mujeres indígenas en la Sierra Sur de Oaxaca, México. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad-CTS*, 15(45), 209-238
- Hernández, Guillermo J. (Ed.). 2010. *Antropología y desarrollo: encuentros y desencuentros: selección de lecturas*. Centro Nacional de Superación para la Cultura.
- Herrera, Gioconda y María Cristina Carrillo. 2005. “Los hijos de la migración en Quito y Guayaquil: familia, reproducción social y globalización”. Informe final de investigación, FLACSO Ecuador.
- Herrera, Gioconda y María Mercedes Eguiguren. 2014. “Migración y desarrollo: interrogantes y propuestas sobre el vínculo desde la experiencia latinoamericana”. En *El vínculo entre migración y desarrollo a debate: miradas desde Ecuador y América Latina*, coordinado por Gioconda Herrera, 23-70. Quito: FLACSO Ecuador / ARES / UCL / ULg.
- Herrera, Gioconda, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (eds.). 2005. La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades, Quito, Flacso-Sede Ecuador/ Plan Migración Comunicación y Desarrollo.
- HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia. Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*, 2014, no 48, p. 25-40.
- Jarquín, Dayling Del Socorro Tórrez; Calderón, Angélica Leonor Ruiz. Comunicación intercultural en la transmisión de conocimientos, saberes y prácticas culturales de la medicina tradicional en el pueblo mestizo costeño de Siuna. *Ciencia e Interculturalidad*, 2019, vol. 25, no 2, p. 146-158.
- Jelín, Elizabeth. 2014. Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza: realidades históricas, aproximaciones analíticas. *Revista Ensamble* 1(1):11-36.
- Jokisch, Brad y David Kyle. 2005. “Las transformaciones de la migración transnacional del Ecuador, 1993 – 2003”; en Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres,

- eds.; La migración ecuatoriana: transnacionalismos, redes e identidades. Quito: FLACSO-Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.
- Jolly, Susie and Hazel Reeves. 2005. "Gender and Migration. Overview Report".
- Juanena, Coro. 2016. Mujeres Indígenas, feminismo y condición postcolonial. *Lectora: revista de dones i textualitat*, (22), 27-42.
- Kunz, Rahel. 2006. "The 'social cost' of migration and remittances: Recovering
- Kyle, David. 2000. Transnational Peasants: Migration, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- La Red Internacional de Migración y Desarrollo. Cocoyoc, Morelos, México, October 26-28, 2006.
- Lamas, Martha. 1996. Usos dificultades y posibilidades de la categoría género. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/112/11202105.pdf>
- Larrea, Carlos. et al. 2007. Pueblos Indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador [Indigenous Peoples, Human Development and Discrimination in Ecuador]. Quito: Abya Yala-Universidad Andina Simón Bolívar.
- León, Magdalena. 1996. Mujer, género y desarrollo. Concepciones, instituciones y debates en América Latina.
- Lorente, Maite. 2005. Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwas.
- Lugones, María. 2008. Coloniality and gender. *Tabula rasa*, (9), 73-102.
- Macas, Luis. 2010. "Sumak Kawsay". *Yachaykuna*, N° 13: 13-39.
- Maldonado, Luis. 2010. "El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador". Lección en la Escuela de Gestión Pública Plurinacional de Bolivia. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/ksny9a9>
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept." *Cultural Studies* 21 (2-3): 240-70.
- Martínez Valle, Luciano. 2002. Desarrollo rural y pueblos indígenas: las limitaciones de la praxis estatal y de las ONG en el caso ecuatoriano.
- Martínez, Gabriel. 1989. Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales. La Paz Bolivia. Ediciones HISBOL
- Masullo Jiménez, Juan. 2010. El desarrollo como discurso y el crecimiento como mito repensando el desarrollo, explorando el postdesarrollo.
- Miles, Ann. 2004. From Cuenca to Queens: An Anthropological Story of Transnational Migration. Austin: University of Texas.
- Montanaro Mena, Ana. 2016. HACIA EL FEMINISMO DECOLONIAL EN AMÉRICA LATINA. *Investigación joven con perspectiva de género*, 336.
- Moreno, María. 2008. Reseña Jason Pribilsky: La Chulla Vida: Gender, Migration, and the Family in Andean Ecuador and New York City. *Íconos*, (32), 160-164.
- Mozo González, María del Carmen. 2017. Salud e interculturalidad en Ecuador: las mujeres indígenas como sujetos de intervención de las políticas públicas. *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives*, 2 (3), 55-65.
- Mueller, Adele. 1986. "The Bureaucratization of Feminist Knowledge, The Case of Women in Development", *Resources for Feminist Research* 15(1), 36-38.
- Mueller, Adele. 1987a. Peasants and Professionals, The Social Organization of Women in Development Knowledge, Ph.D. dissertation, Ontario Institute for Studies in Education.

- Mueller, Adelle. 1987b. Power and Naming in the Development Institution, The 'Discovery' of 'Women in Peru'. Presentado en 14th Annual Third World Conference, Chicago.
- Mueller, Adelle. 1991. In and Against Development. *Feminists Confront Development on Its Own Ground*
- Muratorio, Blanca. 1994. *Imágenes e imagineros*. FLACSO-Sede Ecuador.
- Murcia Gómez, Verónica., & Moreno Martínez, Óscar. 2008. La postura de la representación y del discurso. O un trastocamiento de la metáfora usual de la nación. *Signo y Pensamiento*, 27(53), 38-58.
- Naciones Unidas. 1997. "A/RES/51/240". <http://undocs.org/es/A/RES/51/240>
- Núñez del Prado, Daysi. 1975. "El poder de decisión de la mujer quechua", *América Indígena*, 35 (3): 623- 630.
- Olesen, Henrik. 2002. "Migration, Return, and Development: An Institutional perspective", *International migration*, 40(5), 125-150
- Oviedo, Alexis. 2019. Educación para la emancipación: La educación liberadora de Leonidas Proaño. *Revista andina de Educación*, 2(1), 18-24.
- Pacari, Nina. 2013. "Sumak Kawsay para que tengamos vida", [video]. Conferencia en las Jornadas de Misiones Diocesanas, Bilbao, 13 de marzo de 2013. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/mz59rqp>
- Palacio, Martha. 2017. Enmarcar la frontera. Una lectura desde la práctica y la teoría feministas. *Astrolabio. Revista electrónica de filosofía.*, 2017, num. 19, p. 246-258.
- Parajuli, Pramod, 1991, "Power and Knowledge in Development Discourse", en *International Social Science Journal* 127, 173-190
- Parella, Sonia. «Repensando la participación de las mujeres en el desarrollo.» *Papers* 69, 2003: 31-57.
- Parpart, Jane y Marianne Marchant. 2003. "Exploding the Canon: An Introduction/Conclusion". En *Feminsm/Postmodernism/Development*, editado por M. Marchand y Jane Parpart, 1-21. Londres: Routledge.
- Partpart, Jane. «¿Quién es la otra? Una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de mujer y desarrollo.» http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/013_26.pdf.
- Pellegrino, Adela. 2001. La emigración de latinoamericanos a los EEUU. Un polo de atracción. *Revista Encrucijadas*, 7.
- Peredo Beltran, E. 2004. Una aproximacion a la problemática de género y etnicidad en América Latina [An Approximation to the Problem of Gender and Ethnicity in Latin America]. Santiago: United Nations-CEPAL Unidad Mujer y Desarrollo
- Pérez Orozco, Amaia; García Domínguez, Mar; Paiewonsky, Denise. 2008. *Cruzando fronteras: Migración y desarrollo desde una perspectiva de género*. Instituto de la Mujer.
- Pichizaca Chimbaina, Mariana. 2018. *Creación de una propuesta turística a partir del Sumak Kawsay en la comunidad de Quilloac* (Bachelor's thesis, Universidad del Azuay).
- Pontón, Jenny. y D. Pontón. 2008. Situación de las mujeres rurales: Ecuador. Santiago de Chile: FAO.
- Portes, Alejandro. 2011. «Migración y desarrollo: un intento de conciliar perspectivas opuestas», *Nueva Sociedad*, núm. 233.
- Postero, N.G. and L. Zamosc (eds). 2004. *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press.

- Pribilsky, Jason. 2001. "Nervios and 'Modern Childhood' Migration and shifting contexts of child life in the Ecuadorian Andes". *Childhood* Vol. 8(2), p. 251 – 273.
- Prieto, Mercedes, et al. *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973: las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito, 2017.
- Prieto, Mercedes. 2008. "Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: Turismo, artesanías y desarrollo." In C. De la Torre and M. Salgado (eds.), *Galo Plaza y su época*. Quito: flacso-Fundación Galo Plaza Lasso, 157–91.
- Prieto, Mercedes. 2015. *Estado y colonialidad*.
- Prieto, Mercedes; Cuminao, Clorinda; Flores, Alejandra; Maldonado, Gina; Pequeño, Andrea. 2010. *Mujeres indígenas y la búsqueda del respeto en la compilación Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades, 1990-2004*, Quito, CONAMU-FLACSO, Ecuador-UNFPA y UNIFEM.
- Quijano, Aníbal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social." En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. Eds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogota, Siglo del Hombre Editores.
- Radcliffe, Sarah, & Laurie, Nina. 2006. "Indigenous groups, culturally appropriate development, and the socio-spatial fix of Andean development." In *Culture and Development in a Globalizing World* (pp. 97-120). Routledge.
- Radcliffe, Sarah, & Pequeño, Andrea. 2010. "Ethnicity, development and gender: Tsáchila indigenous women in Ecuador." *Development and Change*, 41(6), 983-1016.
- Radcliffe, Sarah, Nina Laurie y Robert Andolina. 2004. "The Transnationalization of Gender and Reimagining Andean Indigenous Development". *Signs*, Vol. 29, No. 2, Development Cultures: New Environments, New Realities, New Strategies pp. 387-416 Published by: The University of Chicago Press.
- Radcliffe, Sarah. 1996. "Gendered nations: Nostalgia, development and territory in Ecuador {1}." *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, 3(1), 5-22.
- Radcliffe, Sarah. 2006. "Culture in development thinking: geographies, actors, and paradigms." In *Culture and development in a globalizing world* (pp. 15-43). Routledge.
- Radcliffe, Sarah. 2007. "Latin American Indigenous Geographies of Fear: Living in the Shadow of Racism, Lack of Development and Anti-terror Measures", *Annals of the Association of American Geographers* 97(2): 385–97.
- Radcliffe, Sarah. 2015. *Dilemmas of difference*. Duke University Press.
- Radcliffe, Sarah. 2017. "Género y Buen Vivir: desigualdades interseccionales y la descolonización de las jerarquías persistentes." *VARELA, Soledad; ZARAGOCÍN, Sofía (Compiladoras). Feminismo y Buen Vivir. Utopías decoloniales. Cuenca/Ecuador: PYDLOS Ediciones, 75-90.*
- Radcliffe, Sarah. y Nina Laurie. 2006. "Culture and Development: Taking Indigenous Culture Seriously in the Andes", *Environment and Planning D: Society and Space* 24(2): 231–48.
- Rai, Shirin. 2011. "The history of international development: concepts and contexts." In *The Women, Gender and Development Reader* (pp.14-21) Zed Book, New York
- Ramírez Gallegos, Franklin y Ramírez, Jacques Paul (eds.). 2005. *La estampida migratoria ecuatoriana: crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*, Quito, Centro de Investigaciones ciudad, Abya Yala.
- Ramírez, Franklin y Jacques Paul Ramírez. 2005. *La estampida migratoria ecuatoriana. Crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*. Quito: UNESCO, CIUDAD, Abya Yala, Alisei.

- Rist, Stephan; San Martín, Juan; TAPIA, Nelson. 2000. Cosmovisión andina y desarrollo autosostenible. *Haverkort, B.; et. al. Comida para el pensamiento: visiones antiguas y experiencias nuevas de la gente rural. Cochabamba: COMPAS. 267p.*
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. "Ch'ixinakax utxiwa." *Tinta: Limón: 63-69.*
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. *Ciudad Autónoma de Buenos Aires.*
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. Un mundo ch'ixi es posible. *Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.*
- Rodriguez, Celenis. 2014. Mujer y Desarrollo: un discurso colonial. *El Cotidiano, (184), 31-37.*
- Rodríguez, Celenis. 2016 Las Políticas Públicas de Mujer y Género: Tecnologías de Género Moderno Colonial. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional de Saberes Múltiples y Ciencias Sociales y Políticas. Bogotá, Colombia: Organizado por Universidad Nacional de Colombia.
- Romero Bermúdez, Silvia Paola. 2017. *La cooperación internacional como herramienta en el desarrollo alternativo del cantón de Cotacachi. caso: mujeres indígenas y campesinas trabajando por la soberanía alimentaria.* Tesis de Licenciatura. PUCE.
- Sánchez, Jeannette. 2004. Ensayo sobre la economía de la emigración en Ecuador. *Ecuador debate, 63, 47-62.*
- Sánchez Ramos, Fabián. 2012. La cosmovisión quichua en Ecuador: una perspectiva para la economía solidaria del Buen Vivir.
- Scott, Joan W. 1986, 1990. "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, de James Amelany y Mary Nash, Edicions Alfons el Magnanim.
- Segato, Rita. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda.* Prometeo libros.
- Segato, Rita. 2014. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.* Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, pp. 75-91.
- Sharp, Joanne. 2009. *Geographies of postcolonialism.* Sage Publications.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2008, enero. "El Foro Social Mundial y la izquierda global". En: *El Viejo Topo, (240), 39-62.*
- Stavenhagen, R. 1996. Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas. *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural, Plaza y Valdés, Asociación Alemana para la Educación de Adultos, instituto de la Cooperación internacional, México, 71-94.*
- Torres Proaño, Alicia. *Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los kañaris, Ecuador.* 2009. Tesis de Maestría. Quito, Ecuador: Flacso Ecuador.
- Van Kessel, Juan. 1989. La cosmovisión aymara. *Etnografía: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología, 169-187.*
- Varea, Soledad, & Zaragocin, Sofía. (Eds.). 2017. *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales.* Pydlos Ediciones.
- Vázquez García, Norma. 2006. "¿Complementariedad o subordinación? Distintas maneras de entender la relación entre mujeres y hombres en el mundo indígena", en *Pueblos indígenas y derechos humanos.* Bilbao: Universidad de Deusto, Pp 293- 309.

- Vega Ugalde, Silvia. 2017. La Sostenibilidad de la vida como eje para Otro Mundo Posible. *UTOPIAS DECOLONIALES*, 44.
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52, 1-17.
- Volóshinov, Valentin. 2009. El marxismo y la filosofía del lenguaje. Buenos Aires: godot.
- Wade, Peter. 2003. Repensando el mestizaje. *Revista colombiana de antropología*, 39, 273-296.
- Warschauer, Mark. 1998. Technology and indigenous language revitalization: Analyzing the experience of Hawai'i. *Canadian Modern Language Review*, 55(1), 139-159.
- Zaragocin, Sofía. 2017. Feminismo decolonial y buen vivir. *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales*, 17-25.