

Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa

**Cristina Vega,
Raquel Martínez-Buján
y Myriam Paredes (eds.)**

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

© 2018, de los textos, sus autoras.
© 2018, de la edición, Traficantes de Sueños.



**creative
commons**

Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 España

Usted es libre de:

*Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

*Adaptar — remezclar, transformar y crear a partir del material

El licenciadore no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

Bajo las condiciones siguientes:

*Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciadore o lo recibe por el uso que hace.

*NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales o medidas tecnológicas que legalmente restrinjan realizar aquello que la licencia permite.

No tiene que cumplir con la licencia para aquellos elementos del material en el dominio público o cuando su utilización esté permitida por la aplicación de una excepción o un límite.

No se dan garantías. La licencia puede no ofrecer todos los permisos necesarios para la utilización prevista. Por ejemplo, otros derechos como los de publicidad, privacidad, o los derechos morales pueden limitar el uso del material.

Título: Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa

Editoras del libro:

Cristina Vega, Raquel Martínez-Buján y Myriam Paredes

Traductoras:

Marta Malo de Molina, capítulo 5, y Mariajo Castro Lage (Syntagmas), capítulo 11.

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños.

taller@traficantes.net

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13

28012 Madrid. Tlf: 915320928

e-mail:editorial@traficantes.net

ISBN 13: 978-84-949147-2-0

Índice

Prefacio. <i>Raquel Gutiérrez Aguilar</i>	9
Introducción. <i>Cristina Vega, Raquel Martínez-Buján y Myriam Paredes</i>	15
I. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida	51
1. Economía Plebeya. Familias, hogares y comunidad en Europa del Sur. <i>Montserrat Carbonell Esteller</i>	53
2. El agua, el cuidado y lo comunitario en la Amazonía boliviana y ecuatoriana. <i>Elizabeth López Canelas y Cristina Cielo</i>	75
3. Neo-comunidad: circuitos clandestinos, explotación y resistencias. <i>Verónica Gago</i>	97
4. La familia de la Tía Gloria: crianza y poder punitivo estatal en Ecuador. <i>Andrea Aguirre</i>	115
5. Sanación, cuidado y memoria afrodescendiente en el Pacífico colombiano. Las mujeres frente el conflicto armado. <i>Olga Araujo / Gloria Bermúdez y Cristina Vega</i>	133
II. Interrogar lo público común	145
6. Futuro anterior de la ciudad social. Reflexiones desde la experiencia de atención sanitaria territorial en Trieste. <i>Franco Rotelli y Giovanna Gallio / Entrar Afuera</i>	147
7. La acción comunitaria y los cuidados a domicilio. <i>Sara Moreno-Colom</i>	169
8. Tejer cuidados a micro y macro escala entre lo público y lo común. <i>Susana Draper</i>	189
9. Bancos de tiempo, sostenibilidad de la vida y nuevos comunes. <i>Lucía del Moral</i>	209
III. Hacer común la comunidad	233
10. Travesías del cuidado de la niñez indígena en Ecuador. <i>Mercedes Prieto y María Isabel Miranda</i>	235
11. «Problemas de la cabeza» en una comunidad en el sur de Brasil. <i>Claudia Fonseca y Helena Fietz</i>	257
12. Ayuda mutua y Estado de Bienestar. Reflexiones a partir de la experiencia del «Grupo de apoyo Daniel Wagman». <i>Silvoina Monteros</i>	277
13. Mujeres migrantes en el cuidado comunitario. Organización, jerarquías y disputas al sur de Buenos Aires. <i>Carolina Rosas</i>	301
14. Aquelarres de resistencia. Una conversa que busca una confluencia <i>Ana Moreira y Mercedes Rodríguez (Brujas Migrantes) / Marta Malo</i>	325
Sobre las autoras	337

III. Hacer común la comunidad

10. Travesías del cuidado de la niñez indígena en Ecuador

*Mercedes Prieto (FLACSO-Ecuador) y
María Isabel Miranda (Pontificia Universidad
Católica del Ecuador)*

Este capítulo desempaca las maneras de cuidar a la niñez y explora las travesías que, con este fin, despliegan mujeres kichwas que trabajan dentro y en los alrededores de mercados ubicados en el centro histórico de Quito.¹ Los relatos y prácticas que analizamos pertenecen a migrantes temporales y definitivas, originarias de zonas rurales de la sierra del país (Chimborazo y Cotopaxi) y que trabajan de manera autónoma. Muchas de ellas aún mantienen vínculos con sus lugares de origen. Otras voces que nutren este escrito provienen de indígenas campesinas mayores que residen en medios rurales.²

Miramos los cuidados desde las prácticas de las madres trabajadoras y no desde los centros de cuidado ni desde la niñez. Estas mujeres realizan diversos tipos de trabajos de manera simultánea (Babb, 2008 [1981]; Seligmann, 2004). Pero además de ello, hacen uso de una variedad de recursos para realizar los cuidados —estatales, municipales, comunales, familiares, de vecindad y amistad, además de sus propios cuerpos—, organizados mediante dispositivos de mercado y de intercambios de ayuda mutua. En conjunto, estos recursos constituyen una suerte de «economía diversa del cuidado» (Gibson-Graham, 2006: 72-74). Las mujeres transitan entre estas formas y no es

¹ Los mercados son lugares de compra y venta de alimentos, enseres domésticos, prácticas de sanación, entre otros bienes; son centros importantes de información y trabajo para migrantes indígenas.

² Las entrevistas citadas en este artículo fueron realizadas por María Isabel Miranda, en Quito, Riobamba y en comunidades rurales durante el 2015. Una transcripción más extensa puede encontrarse en Miranda (2015). Agradecemos a las mujeres kichwas, vendedoras ambulantes y campesinas y a las funcionarias de los centros de cuidados quienes dieron sus testimonios para este texto.

posible adjudicarles un vínculo particular con una sola modalidad de cuidado. Nos detenemos, sin embargo, en las formas comunales de hacer el cuidado en estas derivas, consideradas desde su fabricación cultural y no desde sus motivaciones (Zibecchi, 2014).

Consideramos estos *commons* como sentidos materiales y culturales compartidos que informan acciones individuales y colectivas (Gibson-Graham; 2006: 237; Antrosio y Colloredo-Mansfeld, 2015) y argumentamos que, en las travesías del cuidado, los cuerpos en movimiento son uno de los escenarios de esta comunalidad. Los cuerpos encarnan la posibilidad del lazo social y de la continuidad de una recreada herencia cultural en formas activas y simultáneas de cuidado. Al mismo tiempo, constatamos que los recorridos entre las formas del cuidado suponen suspicacias y tensiones con la parentela en los medios rurales y con los profesionales de los centros institucionalizados de cuidados.

A continuación revisamos: (1) la historia reciente de las políticas de los cuidados, centradas en la maternalización de las indígenas; (2) algunas características de los cuidados en Quito y en los entornos rurales; y (3) las travesías del cuidado de mujeres indígenas de dos mercados de Quito y de dos comunidades rurales. Finalmente, y a modo de conclusión, (4) analizamos formas de comunalidad del cuidado y las tensiones y oportunidades derivadas del uso de las diversas modalidades de cuidados por parte de las indígenas.

Maternalización indígena y cuidados de la niñez

Rosa Lema, una comerciante *kichwa* de Peguche, una comunidad de la sierra norte de Ecuador, relata, a mediados del siglo XX, que ella recibía el apoyo de otra mujer para realizar el trabajo doméstico. A pesar de ello, las responsabilidades del cuidado de la familia recaían en Rosa. Ella combinaba tareas de atención de sus hijos e hijas con labores relacionadas con los negocios familiares y a su vida social (Parsons, 1945). En general, su jornada diaria estaba ordenada por acciones cambiantes y de corta duración necesarias para suplir las demandas de cuidado. Una imagen similar aparece con frecuencia en la sierra central del Ecuador: las mujeres con sus hijos a sus espaldas, después de desayunar y preparar la comida del día, se desplazan a sus lugares de trabajo. Aquellas dedicadas al pastoreo debían buscar alimentación para el ganado; mientras que las involucradas en la

agricultura debían preocuparse de las tareas de cultivo, de la alimentación de los trabajadores y del cuidado de los menores. Mientras se desplazaban iban hilando y preparando la hebra para posteriores labores artesanales y de confección de vestimenta (Rodríguez, 1949). De manera que las mujeres debían trasladarse de un sitio a otro para realizar sus trabajos y los cuidados; tenían una labor diaria extenuante y sin fronteras entre dinámicas productivas y reproductivas.

Hacia mediados de la década de 1950 el Estado ecuatoriano, a través de la Misión Andina (un programa de desarrollo auspiciado por las Naciones Unidas), asumió una política de domesticación y maternalización de las indígenas. La iniciativa suponía que eran madres inadecuadas y que la incorporación de la población indígena al desarrollo requería prepararlas para que, a su vez, cuidaran de forma moderna a las futuras generaciones. Se trató de una retórica en la que coexistía una idealización del apego materno de la población con una denostación de las prácticas constitutivas del lazo materno.

Esta propuesta fue, de cierta manera, un intento de construir una familia nuclear de características burguesas: padre proveedor, madre cuidadora e hijos. Hemos mostrado en otro texto que nunca fue posible anclar a las mujeres kichwas de la sierra de manera exclusiva a los hogares y a las labores maternas: mantuvieron así la mezcla de labores agropecuarias y artesanales con sus responsabilidades cuidadoras (Prieto, 2015 y 2017).

Hacia fines de la década de 1970 se reconsideraron algunos aspectos de estas políticas, en el marco del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), auspiciado por el Banco Central del Ecuador con recursos estatales provenientes del primer boom petrolero (Rodríguez, 1980; Sylva, 1991). En este marco, funcionarias feministas del banco, con el apoyo de UNICEF, propusieron que las mujeres rurales, que realizaban trabajo agropecuario y artesanal, debían contar con condiciones adecuadas para desarrollar estas actividades. Para ello instalaron los primeros *huahacunapac huasi* (casas de la niñez), una forma mixta (comunitaria y estatal) de cuidado infantil que reemplazaba en esta función a las madres trabajadoras y que, adicionalmente, incorporaba estrategias de preparación para la educación formal. El programa intentó mantener la identidad indígena y propiciar la participación comunitaria. Los centros funcionaron a través de promotores comunitarios capacitados para este fin y remunerados con recursos estatales. Este personal organizaba las casas de la niñez movilizándolo a las familias y comunidades en la provisión de recursos

alimenticios y de infraestructura (BCE, 1984: 104-105). Las madres se turnaban para la preparación de alimentos, los abuelos contaban historias y tradiciones locales y la comunidad colaboraba en el mantenimiento de la infraestructura. Poco a poco, así, se instalaron en el medio rural indígena formas institucionalizadas de cuidado infantil que combinaron mecanismos de mercado, comunales, familiares y aportes financieros estatales.

En las décadas siguientes se erosionaron los aportes estatales para el cuidado, al tiempo que las iniciativas se comunalizaban y privatizaban. Los nuevos modelos armonizaban, de distintas maneras, prácticas colectivas de preparación de niños y niñas para la educación formal con supervisión profesional en alimentación balanceada, salud e higiene, control del crecimiento (peso y talla) e incentivos para el desarrollo cognitivo en los años preescolares. Pese a los cambios en las políticas públicas y el establecimiento de programas privados de atención de la niñez, la cobertura del cuidado institucionalizado ha crecido en Ecuador y el resto de América Latina y el Caribe (Araujo y López-Boo, 2015). Y ha sido en este marco, en el que el objeto de las políticas en el medio rural indígena ha transitado desde la creación de condiciones para la participación de las mujeres en actividades laborales hacia una preocupación por el cuidado, el desarrollo y la educación de la niñez.

En el caso de Ecuador, la ampliación de la cobertura de formas institucionalizadas de atención a la niñez ha sido especialmente significativa en el gobierno de la llamada «revolución ciudadana» (2007-2017). El Observatorio de la Niñez registra para el siglo XXI un aumento relevante en la proporción de niños y niñas que asisten a centros de cuidado diario. El promedio, a nivel nacional, creció desde un 12 % en el 2003 a un 20 % en 2010. Y, en provincias mayoritariamente indígenas y rurales, como por ejemplo Chimborazo, la cobertura llegó al 32 % de la población infantil (Velasco, 2014: 88).

Algunos autores argumentan que, en Ecuador, la reposición del Estado³ durante el gobierno de la revolución ciudadana ha desmercantilizado los servicios del cuidado. Si bien su operación continúa sustentándose en una mirada estereotipada y tradicional de la familia

³ Por reposición o reforzamiento del Estado entendemos los esfuerzos post-neoliberales llevados adelante por los gobiernos del llamado «socialismo del siglo XXI» orientados a fortalecer instituciones, burocracia e inversión pública con los recursos del último boom de las *commodities* (materias primas). Boaventura de Sousa Santos (2010) lo llama «refundación» del Estado.

que otorga a las mujeres las responsabilidades del cuidado infantil (Minteguiaga y Ubasart-González, 2014; Villamediano, 2014).⁴ Sin embargo, persisten formas diversas para atender a la niñez y el Estado realiza la inspección y acreditación de las actividades de cuidado. Conviven centros estatales, municipales, privados y un programa de vigilancia domiciliaria (Villamediano, 2014). La retórica del Estado busca articular el cuidado con la educación inicial y el desarrollo físico y cognitivo, y conlleva una creciente profesionalización de los cuidados, desplazando los conocimientos y formas de hacer tradicionales de las mujeres. La propuesta asume que, si bien las mujeres son las responsables del cuidado, están inhabilitadas para hacerlo solas y requieren, de forma creciente, del apoyo de la ciencia y la biomedicina, de profesionales y de instituciones estatales. Solo de esta manera se generará el círculo «virtuoso» entre cuidados, habilidades laborales y prácticas ciudadanas en las generaciones futuras (MIES, 2013).

Entre la ciudad y el campo: migración y cuidados

Desde la década de 1960 se observa un paulatino despoblamiento de las zonas rurales: hoy la población del Ecuador es eminentemente urbana. Muchas indígenas se han trasladado a las ciudades. En los mercados de Quito transitan vendedoras indígenas que, sin embargo, todavía mantienen vínculos —materiales e imaginarios— con sus lugares de nacimiento. Este ha sido un proceso lento si lo comparamos con otros países de la región; un proceso que ha generado, además, una población móvil que vive entre el campo y la ciudad. Es difícil cuantificar esta población flotante. Las encuestas nacionales de hogares revelan que alrededor del 30 % de la población residente en Quito nació en otros cantones o provincias (INEC, 2012 a 2015); podemos presumir que esta proporción incluye a personas móviles como las mujeres de los mercados.

Estas mujeres, como dijimos, hacen uso de distintos recursos para el cuidado de sus niños y niñas: centros de atención existentes en el mercado, sus otros hijos e hijas, otros familiares, vecinos y ellas mismas. Sin embargo, el 73 % y el 81 % de los niños y niñas de menos de cinco años de hogares urbanos y rurales, respectivamente, cuyas

⁴ Esta tendencia ha sido modificada recientemente con la política de permiso paterno para la atención del recién nacido, sobre la cual aún no contamos con estudios sobre sus efectos.

cabezas de hogar se autodefinen como indígenas pasan, de acuerdo con su apreciación, la mayor parte del tiempo con sus madres. El 15 % de los hogares indígenas urbanos y el 10 % de los rurales indican que sus niños pequeños pasan la mayor parte del día en los centros institucionalizados. La proporción restante señala como cuidadores principales a otros parientes (INEC, Encuesta de Condiciones de Vida, 2013-14).⁵

Asimismo, los datos de encuestas nacionales muestran que la permanencia diaria de niños y niñas en los centros de cuidado es variable: oscila entre una y ocho horas y es menor en hogares indígenas rurales (INEC, Encuesta de Condiciones de Vida, 2013-2014). Como veremos, las indígenas desconfían y expresan suspicacias sobre el trato de los niños y las formas de cuidar en este tipo de centros.⁶

Los datos estadísticos sobre cuidado revelan la centralidad de las mujeres en el cuidado familiar. Sin embargo, sugieren una tendencia a la disminución del tiempo que le dedican las mujeres indígenas (INEC, Encuesta de empleo 2010 a 2015). Esto coincide con un paulatino incremento de la cobertura de centros institucionalizados que compiten con otras formas de atención a la niñez, según veremos a continuación.

Travesías del cuidado

En este epígrafe recuperamos las voces y travesías de indígenas vendedoras en los mercados del centro de Quito y de campesinas de comunidades rurales serranas. Distinguimos a las mujeres que resuelven los cuidados en la ciudad de aquellas que también usan recursos de sus comunidades de origen. Mostramos el uso de diversas formas de cuidado y analizamos las tensiones y oportunidades generadas, así como las prácticas de comunalidad que se van creando sobre la marcha.

⁵ En la encuesta no aparecen respuestas relacionadas con amigos ni vecinos; tampoco reconoce formas comunales de atención.

⁶ Se han destacado las violencias en el cuidado de la niñez del país, especialmente contra aquellos en edad escolar; los niños y niñas indican que con frecuencia son sometidos a castigos violentos y que no se respetan sus opiniones en los establecimientos educacionales y en sus hogares (Velasco, 2014: 77-79).

Recorrer el centro y recordar el campo

Un grupo de mujeres de los mercados San Roque y San Francisco recorren el centro cuidando a sus niños y trabajando. Luz lleva 15 años viviendo en Quito; vino de Colta, Chimborazo. Se dedica a la venta ambulante de manzanas, habas y limones. Es mamá cabeza de hogar; vive con sus dos hijos: Zara y Diego. Zara, de 5 años y medio, asiste a la escuela ubicada junto al mercado San Roque y Diego, de 3 años, va a la «guardería» (centro de cuidado) ubicada en el interior del mercado San Francisco. Luz vive en un cuartito localizado en el mismo sector: es pequeño y tiene una cama donde duerme con sus hijos. Todos los días se levanta a las 4:30 de la mañana a lavar la ropa de los niños; después sube con los niños al mercado a comprar mercadería y luego vuelve a su cuarto, donde prepara agua caliente (hierva agua en ollas, luego las vacía en una tina), lava a los niños, y toman juntos un desayuno. Cuando va a dejar a Zara a la escuela, la niña camina delante de Luz y Diego va durmiendo amarcado en su espalda.⁷ A las 7:30, puntualmente, deja a Diego en la guardería. Esta rutina cambia una vez a la semana, cuando los niños se quedan con su abuela materna y Luz aprovecha para lavar. Luz cuenta que ella lleva a Diego a la guardería porque una vez la policía le dijo que no podía tener a los niños en la calle, que no se puede «mendigar». Las amigas de la calle le «echan un ojo» a los niños. Narra que una vez pasó susto con Zara porque, cuando tenía dos años, caminó sola más de dos cuadras. Al darse cuenta de que no estaba la niña la buscó por las calles llorando y, en eso, vio a una vecina que la había encontrado y se la traía. Dice que después de eso no dejó caminar a la niña a más de una cuadra de distancia de ella.

Luego de dejar a los niños, Luz se desplaza cuesta arriba al mercado San Roque a buscar la mercadería que deja bajo el puesto de verduras que ahí tiene su tía. Baja del mercado cargando las manzanas y limones y se ubica al costado de una tienda de zapatos donde se encuentra con su mamá para enfundar las frutas para la venta. Zara, cuando no está en la escuela, es la encargada de enfundar los limones. Durante la mañana, Luz vende a los transeúntes y buseros; conversa con los vecinos de las casas aledañas, quienes le preguntan por los niños; a veces, cruza la calle para dirigirse al centro de salud y

⁷ Amarcado es un verbo que proviene del kichwa, reconocido por la Real Academia Española para describir la acción de tomar en brazos a los niños y ponerlos en el regazo o en la espalda.

atenderse alguna dolencia. Si Diego amanece con fiebre, Luz dice que se queda acurrucado junto a ella en un cajón de manzanas que siempre lleva consigo, porque no lo dejan ir a la guardería hasta que presente un certificado de salud que diga que se encuentra bien. Luz tiene su clientela. Una de sus clientas de origen afro la visita con su bebé en brazos y le pregunta por sus niños; Luz le pide tomar en brazos al bebé afro. Durante la mañana, sentada sobre el cajón de manzanas, compra regalos para sus hijos, como aretes y pantis. Normalmente suben y bajan por el sector de los mercados; sus amigas son mujeres kichwas, con las que comparte información sobre la seguridad en el sector, policías que las vigilan, cupos disponibles en guarderías y otros temas. María, que es otra vendedora ambulante de ollas de aluminio, les dice en castellano mezclado con kichwa —a Luz y a todas las vendedoras de esa cuadra—, que no deben inscribirse como vendedoras ambulantes del municipio, porque les hacen pagar, les sacan una foto y registran su nombre y dirección, lo cual genera sospechas en la posterior vigilancia sobre su trabajo. María tiene amarcado a su hijo de 6 meses y mientras les convence de no inscribirse, el bebé se pone a llorar; sin sacarlo de la espalda, lo traslada hacia su pecho y le da de lactar mientras sigue exponiendo sus argumentos. Luego de tomar el seno, el bebé vuelve a la espalda.

Otras mujeres vendedoras se acercan a conversar y Luz saluda a sus niños, les regala limones para que jueguen sentados en la calle. Cerca de las 12:00, Luz empieza a ver constantemente la hora en su celular, porque a las 13:00 tiene que ir a buscar a Zara. A las 12:40 deja encargada su mercadería a su mamá y camina rumbo a la escuela; en la puerta tiene que presentar un carnet con la foto de la niña para que se la entreguen. Comenta que han robado a muchos niños en el sector y por eso les exigen el carnet. Luego de recibir a la niña, le compra un chupete o un helado y conversan sobre lo que hizo en la escuela. En una ocasión, Zara le regaló una tarjeta por el día de la madre y en la portada había una mujer blanca, rubia; Luz le agradeció a su hija. La niña habla muy bien el castellano y el kichwa. Caminan juntas a la guardería de Diego, que sale a la 13:30. Al igual que a Zara, le compra un chupete en el mercado. Los dos van caminando cerca de ella; al momento de salir a la calle, Luz toma a los dos niños de la mano para cruzar la calle. Diego decide hacer pipí en la calle y Luz lo espera. Los niños van caminando delante de ella y los transeúntes le gritan «hola Diego», le silban, lo saludan. Luz se ríe mientras camina a dejar a Zara en el centro comunitario El Tejar, cerca del mercado, donde los niños reciben acompañamiento de personal voluntario para hacer

sus tareas y actividades extracurriculares (paseos, juegos). Luz se da cuenta que va tarde y decide subir a Diego a su espalda. Una cuadra antes de llegar, debajo de un puente, cambia de ropa a Zara y la peina. Explica que así no tiene que lavar tanto el uniforme de la niña. La deja en el centro, aprovecha para lavar las manos del niño y ocupar el baño. A la salida vuelve a comprar caramelos.

Dirigiéndose a su puesto, poco antes de llegar, Diego sale corriendo a jugar con los hijos de otras vendedoras ambulantes. Juega a las escondidas en el interior de una panadería; allí se entretiene con unos carritos en el piso. Luz cuenta que a veces le prestan pelotas y las lanzan a la calle cuando no vienen buses. Diego sube y baja la cuadra donde está Luz. Mientras tanto Luz almuerza; a veces su mamá le compra comida y la toma en el puesto; en ocasiones, lo hace en un salón de la calle. Cerca de las 16:00 va a buscar a Zara al centro El Tejar junto a Diego. Vuelve a buscar la mercadería que le faltó por vender y bajan a la plaza de Santo Domingo; se queda hasta las 19:00 en esta plaza para rematar las ventas. Mientras tanto, Zara le ayuda a enfundar limones, pero los niños también juegan juntos y se entretienen. A veces, cuando están cansados, se duermen al lado del cajón y la mamá los cubre con una manta. Amarca a Diego en la espalda y se va con Zara de la mano en dirección a su casa. Le da miedo que Diego cruce la calle solo, porque todavía no aprende a cruzar. Luz a veces quisiera que Zara se fuera sola al centro El Tejar en la tarde, que fuera más autónoma, pero entiende que los peligros de la ciudad son distintos de los del campo y subraya que los pueden atropellar o robar. También explica que ella les ha dado el seno hasta el año o año y medio porque de lo contrario los niños se «malcrían» o crecen «retrocedidos» y no quieren caminar. Asegura que eso se lo contó su difunta abuelita y ha comprobado que es verdad. Cerca de las 19:00 deja el cajón con sus productos en alguna tienda o caso de que no pueda tiene que cargarlo y subir a pie hasta su casa junto a ambos niños. Cuenta que los buseros no la quieren llevar cuando carga el cajón. Subir a pie a su casa le da miedo por los asaltos. Una vez un vecino la asaltó, le robó el dinero y la chalina.

Al llegar al cuarto en la noche, lava los platos, hace la cama; los niños saltan en la cama y juegan en las escaleras de la casa. Señala que Zara es una «lora»; conversa mucho con ella. Cerca de las 10:00 de la noche a veces se sienta a hacer tareas con la niña; dice que a veces no entiende lo que tiene que hacer. Ellos se van solos a la cama y se duermen. El papá de los niños le paga el cuartito donde viven los tres.

Recuerda la vida en el campo: Luz tiene tierra en Colta, pero subraya que no hay animales, ni cosechas. Dice extrañar el campo, sobre todo por la comida: en el campo, en la noche se tomaba una machica y cebada; acá en Quito solo se toma un café.

Juana es también vendedora ambulante. Está casada y tiene tres hijos varones. Juana es amiga de Luz y, normalmente, se sienta a vender a media cuadra de ella. Tiene un hijo de 4 años que acude a la guardería junto a Diego. Dice que gracias a Luz pudo obtener cupo en la guardería y llevar a sus hijos mayores al centro El Tejar. Juana está embarazada de 8 meses y medio. Diariamente vende aguacates, que tiene en un canasto, sentada sobre un cajón. Usa una frazada para cubrirse del sol y de la contaminación de los buses que suben por la calle. Cuenta que no sabe el sexo de su hijo, que esto será una sorpresa para ella, porque nunca se ha hecho una ecografía o control médico porque no tiene dinero. De todas maneras, cuando fue al centro de salud que queda en la misma cuadra donde trabaja, el médico le entregó un carnet de maternidad para que pueda internarse en el Hospital del Sur y dar a luz allí. Su marido trabaja como cargador en el mercado. Ella gana entre 3 y 4 dólares al día y el marido gana 6 dólares al día, excepto cuando le salen trabajos imprevistos como jornalero en la construcción. Datos sobre posibles trabajos se los dan los vecinos de un día para otro. Dice que ella se ocupa de ir a dejar y buscar a los niños en los mismos horarios que Luz. Cuenta que cuando nazca el bebé no vendrá a vender los aguacates a la calle cerca de un mes porque el bebé estará chiquito y se puede enfermar por el humo de los buses, el sol, la lluvia y el viento. Cuando está sola ella se arriesga a esas condiciones pero se lo evitará al bebé. Usa los mismos horarios y se organiza igual que Luz para ir al mercado, luego regresa cargando la mercadería hasta el cuarto donde prepara café y baña a los niños. En la tarde, cuando sube con los niños al cuartito, cocina para los niños y el marido. Dice que hay que trabajar hasta el último día antes de dar a luz; que el cuerpo se acostumbra. Además dice que ella tiene la suerte de que su esposo es partero; la mamá de Juana le enseñó a su esposo, cuando vivían en el campo, cómo ayudar a dar a luz. Cuenta que en el momento del parto el marido le dio agua de melloco y ayudó a que hubiera silencio en el cuarto, porque cuando el bebé siente bulla no quiere salir; el esposo le sacudió de lado a lado para ayudar a bajar el bebé. Luego del parto, el esposo le colocó una faja en las caderas para cerrar los huesos y en la cabeza para que la sangre no se suba a la cabeza. La cuñada de Juana, que estaba allí, le lavó el pelo para sacar la sangre de su cabello. Dos meses después de su parto ya estaba en la calle vendiendo con su bebé

a cuestras: fue niña y se llama Verónica. Muestra su alegría por haber dado a luz en su casa, con su marido e hijos. Juana, mientras vende, tiene a Verónica amarcada en la espalda, la mece cuando se da cuenta de que la niña despierta y empieza a llorar; le canta, le da palmaditas suaves y, luego le da de lactar, se la pasa hacia delante envuelta en la misma tela. Luego del parto se quedan en casa cerca de un mes, se cubren con frazadas y sábanas para que no les tome «el mal aire»; le ayudaron sus cuñadas quienes les iban a cocinar todos los días. Las vecinas llevaban a los niños a la guardería y escuela; y en la noche, el marido cocinaba y limpiaba la casa. Ella estaba solo para cuidar a la recién nacida. Dice que una vez no entendía porque lloraba la niña; ella le diagnosticó con un mal aire. Prendió una vela en la casa y pidió que salga ese mal viento, que se vaya.

Recorrer el centro y volver a la comunidad

Otro grupo de mujeres de los mercados de Quito mantiene nexos con sus comunidades de origen. María Elena, originaria de Chimborazo, por ejemplo, tiene contactos infrecuentes. Ella trabaja como vendedora ambulante de frutas en San Roque. Está casada, tiene tres hijos y lleva al más pequeño, de tres años, a la guardería del mercado. Visita a su familia en el campo esporádicamente, especialmente cuando ella está enferma. Al no tener familia en Quito, reconoce la importancia de la guardería. En general, el lunes es su día libre y se dedica a limpiar la casa. Los otros días se levanta a las 4:00 de la madrugada a comprar las frutas, prepara desayuno y a las 7:30 va a dejar a su hijo menor a la guardería. Hasta los tres años lo llevó amarcado en la espalda; explica que amarcado al bebé es una protección, que uno se puede caer pero al bebé no le pasa nada: «Uno quiere al hijo cargando; cuando llueve, cargando; para que no enferme, cargando; para que no aplasten, cargando; cuando hace sol, cargando». Cuenta que supo que su hijo era varón porque se chequeó en el centro de salud. Sin embargo, tuvo el parto en casa porque su tía es partera. Después de eso la ayudaron las vecinas y amigas en los cuidados para que no le diera «sobreparto», la enfermedad que viene si uno no se cuida. María Elena asegura que es fundamental enseñar a los niños en los primeros años a hacer pipí y popó. Insiste que lo más fácil es ponerles pañal, pero eso no les ayuda a avisar. Por eso ella envía a su hijo sin pañal a la guardería, a pesar de que la directora les obliga a ir con pañal, pero ella no hace caso. María Elena va a dejar y a buscar al más pequeño, pero el más grande, el de 12 años, se va solo hasta la casa. Le dice: «Subirás

breve al cuarto, si alguien te quiere acompañar le dices que no; no te juntes con extraños». Cuando está vendiendo en la calle, les avisa a las amigas si sus guaguas están en la calle, y se gritan: «Guagua anda caminando». Con las vecinas a veces se ayudan: «Si ella sale en breve, retira ella a los niños y los trae a casa, si yo salgo breve los traigo a la casa y se quedan jugando en casa; así nos ayudamos».

Clementina proviene de la comunidad «25 de Diciembre» de la provincia de Cotopaxi. Ha trabajado como vendedora ambulante y lava platos. Está casada, tiene tres hijos naturales y un hijo adoptivo. Cuenta que funcionarias del centro de San Roque recomiendan enviar a sus hijos a la comunidad cuando están enfermos para que los cuide y sane la abuela. Pero ella, además, al menos una vez al mes, va a su comunidad por los controles de salud de sus hijos: «Allá tengo una madrina de los niños, que es la doctora, mientras que en el centro de salud de acá tengo que esperar tres meses para que los atiendan, allá los atienden en breve». En una oportunidad, se encontró con un «bultito» (un bebé) en una caja. Lo tomó y preguntó en la comunidad de quién era y nadie le respondió. Ella sintió que ese niño que encontró era un regalo porque su abuela había fallecido hacía dos meses. Le curó las heridas en el sub-centro de salud y lo adoptó como hijo junto a su marido. Clementina cuenta que dos días a la semana su hermana se lleva al bebé, porque ella no puede lavar con el bebé. Su hijo mayor también le ayuda cuando se van en el bus a Guamaní donde está su casa. Subraya que es importante cargar a los niños en la espalda, para que no lloren y para que no estén en el suelo. Clementina recuerda que en una ocasión, al ir a dejar a uno de sus niños, una de las educadoras del centro la obligó a cortarles las uñas. Le dio vergüenza, porque es como que le dijeran que es mala mamá en público. Clementina dice que está esperando salir de algunas deudas para bautizar a los niños; bautizados, los niños ya no llorarán tanto: «Ya bautizado se le quita todo».

Cuidar en el campo

Mercedes Guacho de Colta, Chimborazo, crió cuatro hijos que ya no viven en la casa. Recuerda que los niños la acompañaban a los trabajos: iban amarcados o caminando. Ella subía con sus niños a sembrar, cosechar o pastar los animales ya que en ese tiempo no había guarderías. En cosechas, los niños usaban sus manitos para hacer huequitos y sacar el producto; así aprendían: viendo. Cerca de las 14:00 se tomaba el cucayo (o cocaví) o bien se comía lo que se encontraba por ahí, como zanahorias. La idea era y todavía es que «donde toca se

almuerzo». Durante los momentos de la alimentación, especialmente en el fogón, las mamás aconsejaban a los niños sobre cómo ayudar a otros y contaban cuentos. Durante las cosechas, después del cucayo, se sentaban las niñas a escuchar los cuentos de las mamás, como el del lobo y el conejo.

Ahora, los niños llegan a casa de la guardería, ya almorzados, como a las 16:00 y acompañan a buscar los animales que se guardan al anochecer. Luego se cocina, se espera a que regrese el marido del trabajo y se duerme. Mercedes explica que en la actualidad, a esa hora, escucha cómo sus vecinas jóvenes les gritan a los niños o los castigan fuertemente. A veces ella ha querido ir a aconsejarlos sobre el sentido de educar a los niños, pero no puede «porque ya no tiene niños». Se queja que antes las mayores aconsejaban a las parejas jóvenes acerca de cómo educar a las niñas, criarlas para que sean honestas, trabajadoras; pero ahora no las escuchan: se ha perdido el respeto. Ella cree que la educación con dureza era y aún es necesaria: antes, primero se les advertía a los y las niñas que se les iba a pegar, se les explicaban las razones y luego de tres advertencias se les pegaba. La educación de los hijos habla de los valores de la familia; ella considera vergonzoso tener hijos o hijas vagas y por eso se les corregía.

Francisca Coro, dirigente indígena en la comunidad de Baldalupaxí, Chimborazo, es mamá de tres hijos que ya se fueron de la casa. Ella los crió sola porque su marido fue activista de los movimientos indígenas y sufrió persecuciones políticas por muchos años. Relata que cuando las guaguas lloraban en las noches, ella estaba sola para calmarlos: los amarcaba, paseaba y engañaba lo más que podía. A veces les colocaba culantro en la almohada para que durmieran bien. Recuerda que de pequeña vivió la experiencia de los maltratos en la hacienda y la dura vida del campo. Solía salir temprano de la casa, obligada por sus padres a pastar los animales. Así mismo, en ese tiempo los dueños de la hacienda no querían que ella fuera al colegio porque eso la distraía del trabajo; no se conocían las guarderías. Con tristeza nos dice que no jugaba, que solo lo hacía cuando sus padres no se daban cuenta: juntaba telas y hacía muñecas. A su criterio, la vida en el campo hoy sigue siendo dura para las mujeres: están solas porque los maridos están en la ciudad. Se levantan a las cuatro de la mañana a sacar leche y luego hacen un pequeño *sauma* (descanso). A las siete de la mañana amarran los animales, después desayunan y envían a los niños a las guarderías en el camión o a veces lo hacen mientras llevan el ganado a pastar. Los niños todavía trabajan: van a cosechar, echan una mano.

Tanto Francisca como Mercedes fueron mujeres que apoyaron el establecimiento de formas comunales de atención a la niñez. Recuerdan que se iniciaron con los *amsa-huasi* (casa oscura), donde se quedaban de manera rotativa mujeres de la comunidad a cuidar a los niños mientras las demás se iban a trabajar, especialmente en el ordeño. Luego estas casas se convirtieron en los *huahua-huasi* como aquellos promocionados por FODERUMA. Después los centros de cuidado pasaron a llamarse guarderías; ahora se los llama Centros de Desarrollo para el Buen Vivir. Estas nuevas formas han erosionado, según ellas, las prácticas comunitarias de organización del trabajo y de provisión de recursos, trasladando al Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) las responsabilidades del cuidado, crecientemente profesionalizado. Como alega Mercedes Guacho, se ha intentado estatizar a la niñez indígena: «Los niños son nuestros... nos pertenecen a nosotras y no al Estado».

Estas historias nos revelan que las mujeres de las comunidades rurales recuerdan cómo se organizaban para cuidar y trabajar al mismo tiempo, dinámica que está en desaparición. Asimismo, las vendedoras de los mercados no se organizan colectivamente, sino que usan distintos recursos existentes y crean *commons* para el cuidado que es aprovechado individualmente apelando a una identidad colectiva indígena, aspecto que analizamos a continuación.

Reflexiones finales

A modo de conclusión, quisiéramos puntualizar las tensiones y disputas entre cuatro coordenadas: 1) las nociones de la niñez y del cuidado entre mujeres indígenas; 2) las diversas y cambiantes redes del cuidado; 3) los discursos racistas de los centros institucionalizados de cuidado; y 4) las bases móviles y corporales de la comunalidad de los cuidados. Estas coordenadas subrayan un *common* basado en un sentido de ser y cuidar culturalmente distinto a los patrones propuestos por el Estado y otros agentes.

Nociones de la niñez y del cuidado

Los indígenas del campo y de la ciudad muestran nociones de la niñez y del cuidado actualmente en disputa. Con frecuencia, las mujeres jóvenes sienten que sus hijos son un peso: demandan gastos monetarios, tiempo y esfuerzo. Sin embargo, en esta misma perspectiva,

se acepta que los niños y niñas, al crecer y volverse más autónomos, ayudan a cuidar a los hermanos menores y a realizar pequeños trabajos —una noción compartida con las mujeres mayores, para quienes la descendencia es una previsión desde su nacimiento—. Niños y niñas se convierten así en un recurso para las familias, además de una compañía y un objeto de transmisión de la herencia cultural.

Tanto en el campo como en la ciudad, las mujeres hablan de una soledad que se profundiza cuando no hay niños —como, por ejemplo, entre las mujeres mayores cuyos hijos salieron a vivir lejos, o entre mujeres jóvenes que aún no tienen descendencia—. Insisten en que una casa sin niños es triste; no hay alegría ni la posibilidad de transmisión de saberes, olores y texturas que sustentan el «cómo hacer»: cómo trabajar la tierra y la venta de productos, cómo cuidar y envolver a los niños, etc. Vivir sin niños es como vivir en una tierra árida y anónima, es correr el riesgo de extinción. En este sentido, los y las niñas se convierten en un *common* cultural, establecido a partir de la transmisión del cómo hacer de una generación a otra como parte de un sentido de pertenencia, pero también como parte de la conciencia política de un nosotros. La niñez es una oportunidad para hacer un reclamo político y recrear formas culturales, un lugar de intervención política y de regeneración de sentidos culturalmente diversos (Muratorio, 2014). Se erigen en una comunalidad ya no basada en la tierra o el crédito, sino en la movilidad física y en los cuerpos. De allí la importancia de que los niños acompañen a la madre en sus travesías amarcados en la espalda; las madres custodian su crecimiento.

Los cuidados de las mujeres kichwas, en el campo y en la ciudad, han estado dirigidos a endurecer a los niños y niñas; es decir, buscaban y buscan que crezcan y sean fuertes, que sean trabajadores, resistentes y vigorosos para enfrentar una vida dura (Parsons, 1986). Nuestra colega kichwa, Jenny Chicaiza, explica este proceso haciendo un símil con el maíz que, al crecer, tiene que aprender a defenderse de heladas, plagas y sol intenso: «Asimismo es con los niños, les cuidan hasta cierta edad (tierno) y luego les dejan que enduren y crezcan solos. Que alcancen la madurez». Efectivamente, el endurecer es un proceso. Inicialmente se mira al niño o niña como un ser tierno, blando, suave que necesita de la comida y la cercanía de la madre para nutrirse. Luego, cuando comienzan a caminar solos, ya están en condiciones de ser más autónomos. Tienen que aprender a controlar sus esfínteres, desenvolverse en labores del campo y convivir con los animales; en la ciudad, deben aprender sobre las calles y sus peligros y, claro, cómo llegar a su casa.

Sin embargo, hemos constatado que las mujeres mayores en las comunidades rurales se sienten aisladas; de alguna manera han sido excluidas de los cuidados más cotidianos de las nuevas generaciones. Nietos y nietas ya no viven con ellos y ya no tienen oportunidades para aconsejar a sus hijas e hijos sobre cómo cuidar a sus nietos. Según vimos, cuestionan no solo al Estado sino a las formas de cuidar de las mujeres jóvenes: expresamente señalan el exceso y el sinsentido del castigo violento para endurecer a los niños, así como la incapacidad de estos procedimientos para fortalecer efectivamente a la nueva generación. La falta de voz en los cuidados de la niñez es experimentada por las mayores como el riesgo de perder la continuidad cultural pero también como una pérdida de autoridad, clave en la organización familiar y comunal de la vida en el campo (Weismantel, 1994). Al mismo tiempo, esta pérdida de autoridad es vivida como irrespetuosa respecto a sus saberes y como una amenaza a la recreación de formas culturalmente diversas de cuidar.

Las redes de los cuidados

Las historias presentadas en la sección anterior muestran el funcionamiento de diversas y cambiantes redes para el cuidado. Uno de estos tejidos se basa en el parentesco. La parentela hoy en día apoya en situaciones extraordinarias: niños y niñas van a dormir a casa de los abuelos cuando las madres tienen exceso de trabajo en la ciudad o acuden a sus familiares en el campo cuando necesitan sanarse. La intimidad de un parto se sigue viviendo en familia, con los hijos, con el esposo. En general, la parentela no está presente cotidianamente, pero sin embargo se la evoca. Las mujeres recuerdan el cómo hacer y los saberes del cuidado transmitidos por madres y abuelas. Estas redes materiales y parentales permiten la recreación de los cuidados, pero se encuentran en un proceso de deterioro.

En cambio, en la ciudad, amigas, vecinas, transeúntes, vendedores de puestos fijos y profesionales de los centros de desarrollo infantil han comenzado a integrar los círculos íntimos del cuidado —pero sin reemplazar totalmente a los familiares—. Estas son redes fluidas con miembros móviles. Estos lazos se fundan en aspectos particulares de las interacciones. Por ejemplo, creemos que una de las bases de la red de vecindad en los mercados proviene del hecho de que muchas mujeres mestizas, que también trabajan en el mercado, comparten algunas de las prácticas de cuidado con las mujeres indígenas: por ejemplo, lactancia pública y amarrar a las guaguas.

Los testimonios dan cuenta también de otra red construida desde los centros de cuidado institucionalizados. Son redes basadas en el intercambio de políticas y bienes estatales. Aquí, junto con los centros de salud, las mujeres kichwas se exponen al discurso oficial de cómo cuidar a los niños —un discurso que colisiona con sus prácticas—.

Centros de cuidado

La experiencia de las mujeres y de los niños en los centros de cuidado les expone a otras maneras de atender a la niñez. Muchas veces sus formas de cuidar y fortalecer a niños y niñas entran en tensión con los discursos de los servicios estatales. Justamente, pareciera que en estos centros, por ejemplo, se ablanda o se fragiliza al niño o niña. Las madres consideran inadecuado que los niños usen pañales pues ya saben controlar sus esfínteres. Los centros exigen a las mamás que lleven al niño de la mano todo el tiempo y no se le deje solo, mientras que ellas buscan soltarlos para que aprendan a cuidarse.

Asimismo, en estos centros se instauran ritmos, rutinas y disciplinas que preparan al niño no sólo para trabajar —lo que también hace parte del repertorio indígena de los cuidados—, sino para participar en un régimen sumiso de trabajo de orden capitalista: seguir instrucciones sin justificación, ordenarse según el tiempo cartesiano, enfocarse en una sola actividad, etc. La vida diaria enfrenta a los niños a prácticas contradictorias: en las mañanas, las rutinas del cuidado profesional, en las tardes, con sus madres, todo cambia: comen cosas sin lavar, hacen pipí en la calle, pasan de una actividad a otra contraviniendo las vivencias previas. Los niños y niñas se transforman así en un lugar de tensiones.

De diversas maneras, estos centros erosionan el sentido de «nuestros niños»; son un territorio anónimo que las madres miran con recelo. Un trato despectivo les recuerda todos los días que deben limpiar a sus niños, cortarles las uñas, enseñarles a usar el baño. Esta insistencia crea desconfianza y suspicacia hacia los servicios estatales, con variadas consecuencias: rechazo a dar a luz en el hospital, retirar con frecuencia a los niños de las guarderías, hacer comentarios políticos y anti-estatales sobre los servicios.

Al mismo tiempo, en reiteradas ocasiones, los centros otorgan un trato excepcional a las mujeres. Por ejemplo, la directora de una de las guarderías de San Roque explica que normalmente si el niño no ha asistido tres o más días, las normas establecen la cancelación del

cupo; sin embargo, ella entiende que los niños regresan a sus tierras para las festividades locales y extienden el periodo de ausencia hasta una semana y media. Lo mismo sucede con los horarios de atención. A veces los padres recogen muy tarde a los niños debido a sus trabajos; el personal acepta la demora a pesar de que no se les reconoce tiempo extra. Estos arreglos voluntarios parecen ocurrir en los márgenes de la sociedad como una respuesta —de sobrevivencia— a la precariedad. Las guarderías necesitan tener el cupo máximo de niños para sobrevivir; si no lo logran, se arriesgan a la suspensión de fondos estatales.

El discurso oficial es interpretado por las mujeres en reiteradas ocasiones como una falta de respeto. Se despliega así una disputa por las formas adecuadas de cuidar. Los centros ordenan el cuidado desde visiones científicas y biomédicas, al tiempo que operan con prácticas clasistas y racistas irrespetuosas con las tradiciones familiares y laborales indígenas. Se pone también en duda, una vez más, las habilidades maternas de las indígenas, conjugando un conjunto de factores que recrean la colonialidad del Estado (Prieto, 2015).

Bases corporales y móviles de la comunalidad

Hemos argumentado ya sobre la centralidad de los cuerpos y de la movilidad en la construcción de una comunalidad de sentidos. Pero junto a los mecanismos ya enunciados, se debe considerar que las mujeres entrevistadas en Quito forman círculos en las calles para conversar en kichwa e intercambiar alimentos, información y experiencias. Estos círculos callejeros recuerdan a los «fogones» de la cocina rural (Weismantel, 1994), en los cuales los niños acceden al proceso de transformación de alimentos —códigos y lenguajes—: aprenden una forma de mirar y entender el mundo, conocen los olores, colores, texturas y ruidos de la ciudad. Pero como ya adelantamos, esta no es la única manera de fabricar un *common* cultural y de reclamamos políticos.

Hemos insistido en que el cuidado que las madres brindan a sus hijos se ejerce desde el movimiento y desde sus cuerpos: cuidarlos, nutrirlos, darles de lactar, cantarles, protegerlos del sol o de la lluvia son todas prácticas sostenidas desde sus cuerpos en movimiento. Las mujeres, en tránsito continuo, se convierten en mediadoras del mundo: son ellas quienes definen los ritmos y las rutas; a través de ellas los niños entienden el cansancio, la soledad, el miedo, los sabores.

Hemos visto también que a través de los niños y de sus movimientos, las mujeres conocen a otras vendedoras, residentes o transeúntes frecuentes del sector. En sus trayectos de ventas, caminan con los niños que interactúan con transeúntes y amigos: se saludan, se reconocen — primero el niño, luego ellas —. En este sentido, los niños se convierten en territorios para un *common* que es móvil.

Esto quiere decir que ya no existe una comunalidad basada en la tierra u otros recursos, sino una interfaz entre identidad étnica, movimiento de las madres y cuerpos infantiles — estos últimos son el eje articulador de las comunalidades —. El *common*, al ser encarnado por los cuerpos de las madres y los niños, permite que esa comunalidad sea geográficamente móvil. La movilidad une diversas dinámicas: campo y ciudad, kichwa y castellano, cuidado público y familiar, indígenas y mestizos.

Bibliografía

- Antrosio, Jason y Rudi Colloredo-Mansfeld (2015), *Fast, Easy and in Cash. Artisan Hardship and Hope in the Global Economy*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Araujo, María Caridad y Florencia López-Boo (2015), «Los servicios de cuidado infantil en América Latina y El Caribe», *Trimestre Económico*, vol. LXXXII (2), núm. 326, pp. 249-275.
- Babb, Florence (2008) [1981], *Entre la chacra y la olla: economía política de vendedoras del mercado en Perú*, Lima, IEP.
- BCE (Banco Central del Ecuador) (1984), *FODERUMA. Memoria, 1978-1984*, Quito, BCE.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectiva de una epistemología del Sur*, Cochabamba, Plural Editores.
- Gibson-Graham, J. K. (2006), *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos), Encuesta de Empleo. Series 2010-2015; disponible online.
- _____ Encuesta de Condiciones de Vida. Serie 2013-2014; disponible online.
- MIES (Ministerio de Inclusión Económica y Social) (2013), *Política pública. Desarrollo infantil integral*; disponible online
- Mintegiuga, Analía y Gemma Ubasart-González (2014), *Menos mercado, igual familia*, Bienestar y cuidados en el Ecuador de la Revolución Ciudadana, *Revista Iconos*, núm. 50, pp. 77-96.
- Miranda, María Isabel (2016), *Caminando con las guaguas: estudios etnográficos del cuidado de los hijos e hijas de mujeres indígenas migrantes en el Ecuador*, Tesis para obtener el título de la Maestría en Antropología, Quito, FLACSO.
- Muratorio, Blanca (2014), «Historia y memorias sociales: un coleccionista de presencias y evocaciones populares» en Eduardo Kingman (comp.), *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX y XX*, Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio y Fundación Museos de la Ciudad.
- Prieto, Mercedes (2015), *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*, Quito, FLACSO.
- _____ (2017) «Estado, integración-desarrollo y mujeres: una mirada conectada del Programa Indigenista Andino, 1951-1973» en Mercedes Prieto (coord.), *Las mujeres en los ensamblajes estatales del desarrollo*, Quito y Lima, FLACSO - Ecuador - IEP, pp. 256-292.

- Rodríguez, Leonidas (1949), *Vida económico-social del indio libre de la sierra ecuatoriana*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Rodríguez, Wendalina (1980), *Bibliografía comentada. Material resultante de la etapa de análisis preparativo para el programa de integración de la mujer rural al desarrollo*, Quito, IICA-OEA.
- Sylva, Paola (1991), *La organización rural en el Ecuador*, Quito, CEPP y Abya-Yala.
- Vega, Cristina y Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2014) «Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado. Debates latinoamericanos», *Íconos*, núm. 50, pp. 92-26.
- Velasco, Margarita *et al.* (2014), *La niñez y la adolescencia en el Ecuador contemporáneo: avances y brechas en el ejercicio de derechos*, Quito, Observatorio Social del Ecuador.
- Velasco, Margarita *et al.* (2016), *Niñez y adolescencia desde la intergeneracionalidad. Ecuador, 2016*, Quito, Observatorio Social del Ecuador.
- Villamediana, Virginia (2014), «Representaciones del cuidado infantil como problema de políticas públicas en el Estado ecuatoriano: ambivalencias y cambios potenciales», *Íconos*, núm. 50, pp. 97-110.
- Weismantel, Mary (1994), *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala.
- Seligmann, Linda (2004), *Peruvian Street Live. Culture, Power and Economy among Market Women of Cuzco*, Urbana, University of Illinois Press.
- Zibecchi, Carla (2014), «Cuidadoras del ámbito comunitario: entre las expectativas de profesionalización y el “altruismo”», *Íconos*, núm. 50, pp. 129-145.