

(H)echando versos, historias tejidas por mujeres montuvias desafiantes a la “inclusión”

Gioconda Coello

Universidad de Wisconsin-Madison
gcoello@wisc.edu

Recibido: 3 de julio de 2023 / Aprobado: 12 de septiembre de 2023

Resumen

En los años 60 y 70 el “problema” de la inclusión del “hombre rural” en la sociedad ecuatoriana a través de la educación y la economía, al mismo tiempo, incluía y excluía a las mujeres de todos los pueblos. A partir de la idea de Sylvia Wynter de la ausencia de mujeres en la historia de Calibán, la historia de los Otros al “Hombre” como encarnador de la existencia humana universal, este capítulo se centra en la fertilidad de lo que Wynter llama el “terreno demoníaco” como un punto de vista de las diferencias empíricas en la realidad social y la vida política de la mujer más allá del texto privilegiado del discurso del “Hombre”. El trabajo propuesto discute cómo las mujeres montuvias, a través de su poesía y trabajo, contribuyeron a la formación de una identidad montuvia que sería el lugar de enunciación desde el cual se contestaría a los proyectos nacionales de “inclusión” del “hombre rural”. El trabajo utiliza narrativas orales y poesía de mujeres montuvias guardadas a través del proyecto Archivo de la Memoria de la Universidad Tecnológica de Manabí.

Palabras clave: terreno demoníaco, Wynter, montuvias, educación rural, Ecuador

Abstract

In the 1960s and 70s the “problem” of the inclusion of the “rural man” into Ecuadorian society through education and the economy simultaneously

included and excluded women from all pueblos. Drawing on Sylvia Wynter's idea of the absence of women in the history of Caliban, the story of the Others to "Man" as the embodiment of universal human existence, this chapter focuses on the fertility of what Wynter calls "demonic grounds." Wynter's demonic grounds are the terrain of empirical differences in social reality and women's political life beyond the privileged text of the discourse of "Man." The proposed work discusses how Montuvia women through their poetry and work contributed to the formation of a Montuvian identity that would be the place of enunciation from which to respond to the national projects of "inclusion" of the "rural man". The work uses oral narratives and poetry of Montuvian women accessed through the Memory Archive project of the Technological University of Manabí.

Keywords: demonic grounds, Wynter, montuvias, rural education, Ecuador.

En los años 60 y 70 los proyectos de educación rural enfatizaron el cultivo de habilidades prácticas discursivamente propuestas en pos de "mejorar la vida" a través de una educación que transformaría al "hombre del campo" en un ser moral, moderno y listo para contribuir a la economía y bienestar nacional (Ministerio de Educación del Ecuador, 1965). Estas ideas están alineadas con la diferenciación jerárquica de lo humano sustentada en la narración del hombre europeo y europeizado, como el único sujeto político, racional y creador de historia (Wynter, 2003). En el caso estudiado, la universalización de la vida humana volcada sobre el término "hombre" como descriptor de la vida política y valiosa para la sociedad, cometía una doble agresión sobre las vidas de las mujeres montuvias.¹ Primero, demandaba la transformación hacia un sujeto bioeconómico nacionalizado legible y participante de la modernización capitalista, a pesar de que este sistema no precautelara el bienestar de las mujeres nacidas y criadas por los campos, los ríos y los sembríos (Tuaza, 2014). Segundo, invisibilizaba a las mujeres campesinas montuvias como sujetos políticos y económicos, en base a una exclusión sexo-genérica. Así el "problema" de la inclusión del "hombre rural" en la sociedad ecuatoriana a través de la educación y la economía, al mismo tiempo incluía y excluía a las mujeres que vivían y trabajan en áreas rurales.

Los pueblos ancestrales moradores de áreas rurales retaron las lógicas de "inclusión" a esa "vida mejor" que demandaba asimilación y borramiento cultural a través de diversas prácticas encarnadoras de sus propios saberes. El pueblo montuvio, por ejemplo, usó prácticas poéticas como echar versos, y organizativas, como formar asociaciones campesinas, para continuar y afirmar su identidad, el valor de su vida, y su contribución a la sociedad ecuatoriana. La proposición que hace este trabajo es que la resistencia inscrita en estas prácticas emerge de saberes plantados en territorios físicos, afectivos y sensibles más allá de la europeizante y urbanizadora nación del "hombre". Esos espacios son los llamados por la pensadora jamaíquina Sylvia Wynter "territorios demoníacos" (Wynter, 1990) en un juego de palabras que hace referencia a la histórica demonización de los espacios, vidas y saberes afrodescendientes, indígenas y afroindígenas en la región. Los territorios demoníacos según Wynter son los espacios de verdades discursivamente ubicados fuera del modo humanista occidentalizado de ser/sentir/conocer, que presentan otras posibilidades de la vida humana política (Wynter, 1990). Partiendo de esta proposición, se argumenta que el sostenimiento de territorios demoníacos como base de las luchas por la continuación cultural y existencial montuvia y para la contestación a la "inclusión" hacia la hegemonía nacional, ha estado marcado profundamente por la labor e in-

1 Hay dos grafías usadas para la palabra en el Ecuador, una con v y otra con b. Este texto usará los términos montuvia, montuvio debido a su significación como persona campesina que es más cercana a la posición política de autodefinición del movimiento montuvio y para hacer evidente una contraposición a la definición de la real academia de la lengua de montubio/a como una persona montarás y grosera.

genio de mujeres tejedoras de versos, saberes y territorios, quienes, sin embargo, son frecuentemente invisibilizadas en este rol.

El argumento se teje desde un análisis de las narrativas de mujeres montuvias recopiladas por el proyecto *Archivo de la memoria* de la Universidad Técnica de Manabí. Este es un proyecto que se concreta en 2017 y recopila memorias y saberes ancestrales sobre la cultura montuvia, sus tradiciones, artes, rituales, fiestas, medicina, naturaleza y más. El archivo guarda transcripciones y grabaciones de entrevistas, así como fotografías y materiales audiovisuales recopilados en varios cantones manabitas. Las entrevistas usadas en este trabajo son las realizadas a mujeres montuvias mayores quienes hablan de sus memorias, de los saberes llegados a ellas de generaciones previas y de los versos hechos y echados por ellas desde mediados del siglo XX. El interés en visibilizar las historias de mujeres mayores ayudó en el proceso de selección de los materiales. Las fuentes y archivo en este proyecto no son vistos como lugares que guardan *la verdad*, sino como participantes en el contar de historias que desafían la singularización nacionalizada de la historia.

Este ensayo se centra en cómo las narrativas de mujeres montuvias ejercitan resistencia desde el hacer visible y dar continuación a las sensibilidades y conocimientos de su pueblo. Ese resistir cotidiano hace evidentes las narraciones de la historia que guardan mecanismos de sobrerepresentación de ideales de vida europeizados/occidentalizados² y masculinizados. En primer lugar, este ensayo delinea la comprensión de la noción “territorios demoníacos” con la cual se examina la posibilidad de resistencia desde la autonarración. En segundo lugar, traza la idea del “hombre rural” u “hombre del campo” como aquel personaje necesitado de “mejoramiento” e “inclusión” en los discursos nacionales de educación rural. En tercer lugar, plantea la historia que entrelaza lo montuvio al agro. Finalmente, este ensayo examina los versos e historias ofrecidos en las memorias de mujeres montuvias como una auto-poiesis en resistencia de narrativas invisibilizadoras y asimiladoras.

Lo demonizado, lo demoníaco, y la mujer del pueblo de Calibán

En *Beyond Miranda's Meanings* [Más allá de los significados de Miranda] Sylvia Wynter propone, a través de un análisis de las relaciones expuestas en *La tempestad* de Shakespeare, los “territorios demoníacos” (1990, pp. 364-365) como lugares de verdades discursivamente ubicados fuera del modo humanista occidentalizado de

2 Con Edouard Glissant y Sylvia Wynter aquí se piensa occidentalización y occidentalizado, como sinónimos de europeización y europeizado, en tanto que la historia de expansión europea generó el mito de Europa como una tierra prometida, unificada en identidad por su privilegiada razón humana capaz de producir historia y conocimiento. Esa tendencia surge precisamente en relación “con las historias de aquellos pueblos que alguna vez tuvieron fama de no tener historia” (Glissant) ni filosofía. Ver Edouard Glissant, “History, Histories, Stories”, Essay in *Caribbean Discourses*, 61-96, University Press of Virginia, 1989; y Sylvia Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument”, *The New Centennial Review* 3, n.º 3 (2003), 257-337.

ser/sentir/conocer y que por ello presentan la posibilidad de un punto de vista desde las diferencias empíricas en la realidad social, y la vida humana política más allá del texto privilegiado del discurso del *Hombre* como sujeto político universal. Así, los territorios demoníacos tienen una ubicación y un paisaje distintivo y sostienen la creación de códigos sociogénicos, o creadores de sociedad,³ más allá de las historias occidentalizadas. Simultáneamente, sin embargo, están interconectados con los contextos históricos y geográficos de vidas humanas occidentalizadas que han sido sobrerrepresentadas como simplemente humanas o "normales"; es decir, las vidas humanas "no diversas" cuando la diversidad se usa como un eufemismo para nombrar vidas "alterizadas"⁴ sobre todo las de gente indígena, afrodescendiente, afroindígena, LBGQTQI, y con discapacidad.

Las diferencias entre los grupos poblacionales de Próspero y Miranda y el de Calibán en *La tempestad* encarnan la oposición del ser que representa *el espíritu y el bien*, en el caso de los primeros, y el que representa *la Carne, el pecado y lo demonizado*, en el caso de Calibán. La propuesta teórico-histórica de Wynter es que la narrativa usada por Shakespeare no es simplemente de él, sino que es una narrativa posible debido a las ideas circulantes sobre la diferencia jerarquizada que justificó el colonialismo y continúa dando base a la colonialidad, es decir, a la persistencia de valores, estructuras y dinámicas de poder coloniales, en el presente (Wynter, 2003). Así, la ausencia de la mujer del pueblo de Calibán en la narrativa se torna significativa en cuanto a la invisibilización de la existencia y el silenciamiento de las experiencias de las mujeres indígenas, afro y afroindígenas en Abiyala. La ausencia de la mujer del pueblo de Calibán es un robo de territorio existencial y expresivo de la razón de la persona alterizada en base a categorías de género y raza. La proposición que hace Wynter a partir de esto implica hacer pensable la teorización, el hacer teoría desde las experiencias y saberes de mujeres alterizadas. Para ello es necesario ir más allá de la "identidad 'universal' bioanatómica" del hombre y del conocimiento occidental/izado como fundacional de la razón humana. Además, apunta a interpelar al feminismo como cuestionamiento de la razón y del modo de producción de conocimiento actual, con lo histórico y cultural particular de grupos racializados para no sobredeterminar [*overdetermine*] el ser mujer, como lo hace Miranda en *La tempestad*.

En este sentido, lo demoníaco es la razón y la vida que se sostiene con valores y saberes más allá de lo "consolidado" dentro del modo actual de ser/sentir/conocer,

3 Ver Wynter "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is like to Be 'Black'". *National Identities and Socio-Political Changes in Latin America*, 2013, pp. 46-82.

4 Aquí, alterizar se propone como término para nombrar la descalificación de la diferencia que discrimina y/o desvaloriza la humanidad de la gente. Esta reflexión surge desde la proposición que hace Aimé Césaire de que la alteridad es una condición inevitable de la vida y por tanto querer asimilar o ser asimilado es olvidar que la gente y sus comunidades siempre van a tener diferencias (Césaire, 1935). De la misma manera juzgar o deshumanizar con base en la diferencia es necio.

determinado por lo occidental y lo masculino. Los territorios demoníacos, entonces, nos brindan la posibilidad de lecturas de la realidad social que parten de la variabilidad de la experiencia de vida humana. Wynter (2003) plantea que el ser humano es un ser que narra su propia vida hacia la existencia. Siguiendo esa premisa, las lecturas variables de la realidad social actúan como una autopoiesis, es decir, una autocreación del ser en base a sensibilidades poéticas propias o localizadas en espacios de existencia alterizada como lo es el ser mujer y el ser mujer racializada. Así, la declamación, la escritura y el aprendizaje de poesía y de narraciones poéticas, como, por ejemplo, los amorfinos, son prácticas que instituyen el yo —individual, colectivo, relacional—, el sentido de pertenencia a un pueblo, la historia, saberes y ética de una comunidad. La autocreación desde lo poético entonces constituye un modelo cognitivo demoníaco cuando reta al sistema de significados de los textos privilegiados masculinos y occidentalizados y su lugar como modelo cognitivo experiencial superior. Así lo poético demoníaco puede abolir el universalismo del *Hombre* como conecedor y de lo occidental como cuna de la razón, la filosofía, y la moral. Aún más, lo poético demoníaco puede instituir la propia razón y multiplicar filosofías y guías morales.

La tempestad rural

En educación rural, desde los 60, educarse significaba, siguiendo las palabras de Luis Reissig, educador argentino influyente en el pensamiento educativo de la región, “volverse hombre” (Reissig, 1955, p. 422). La “integración” del “hombre rural” en la nación sería posible, de acuerdo con los discursos de educación, en la medida en que las vidas de la población campesina sirviesen a los ideales de modernización de la nación (Ministerio de Educación del Ecuador, 1965; Misión Andina, 1966). Por ejemplo, la sección de conclusión de uno de los manuales para la educación campesina rural publicado por el Ministerio de Educación del Ecuador en 1965, muestra la construcción del “hombre rural” como un problema para la economía y la vida moral del país:

[...] la colaboración de las instituciones que aquí se mencionan [Cámara de Agricultura, Banco Nacional del Progreso, Servicios Cooperativos y servicios de cooperación internacional no especificados] con la mira elevada de procurar, mediante la educación, un positivo bienestar social del hombre del agro, que vive al margen de los beneficios de la civilización y al fin de que su ignorancia no le haga proclive a una serie de taras que se traducen en malestar colectivo.

La adopción del sistema cooperativo para afrontar el grave problema de la ignorancia del hombre del agro, lleva implícita la saludable conversión del mismo en un factor de producción y progreso para la patria.

1. Porque le insinúa la necesidad de adoptar este sistema cooperativista en la solución de los vitales problemas de la comunidad, lo cual constituye una forma educativa enca-

minada al mejoramiento de la vida del conglomerado humano.

2. El campesino instruido en este tipo de escuela contribuirá en forma eficiente al desarraigo del primitivismo y de los procedimientos arcaicos en las labores agrícolas, elevándose a la calidad de productor consciente, elemento importantísimo en el plan de tecnificación agrícola, cuyos resultados son de incalculable valor para la economía del país.
3. La educación del campesino moldeará su mente hacia las concepciones de una vida moral, alejándole del vicio y la delincuencia, factores de constante perturbación social para el desarrollo de la empresa agrícola.
4. Una adecuada dirección educativa fortalecerá el espíritu de responsabilidad y laboriosidad agrícola, arraigando al hombre a la tierra y eliminando, a medida del progreso educativo, el problema de la migración rural a las ciudades con el consiguiente abandono de los campos.
5. La colaboración de las instituciones vinculadas a la vida del campesino como las Cámaras de Agricultura, Banco Nacional de Fomento, y Servicios Cooperativos del punto IV [servicios de cooperación internacional no especificados], en la obra de difusión de la escuela rural, mediante la fundación de cooperativas de educación, será un poderoso estímulo para la gestión del Ministerio de Educación, cuyos frutos, de innegable valor humano y patriótico, se traducirán en una disminución del subido porcentaje de analfabetos que existen en todo el Ecuador.
6. El gradual desarrollo de esta forma de cooperación educativa del hombre rural, permitirá, en el futuro, dar nuevas aportaciones al Ministerio de Educación e instituciones que colaboran con él, para la solución de otros problemas de más alto nivel educativo y social que surgirán en el ambiente rural a medida del progreso que alcancen las comunidades (Ministerio de Educación del Ecuador, 1965, pp. 14-15).

Este texto articula claramente una descripción del “hombre rural” y “el campesino” convirtiéndolos en un problema. El lenguaje de las directrices narra a las personas en las zonas rurales como ignorantes y con una tendencia a los vicios, a la delincuencia y a la inmoralidad. Simultáneamente, el “hombre rural” se narra como un recurso útil para el desarrollo económico de fuerza laboral potencial. Esas declaraciones inscriben alteridad construyendo un género de vida humana patológico y una vida reducida a propósitos económicos (numeral 2). La educación en este texto busca separar al ser humano “rural” del “primitivismo”, así como “moldear su mente” hacia la moralidad, eliminando “el vicio y la delincuencia”, como problemas que afectan a los negocios y, por lo tanto, a la economía. De esta manera, “volverse hombre” se equipara con una vida moral obtenida a través de la educación en la escuela, en este caso, rural (numeral 3). La educación en las zonas rurales también prevendría la presencia de la “gente rural” en las ciudades para mantenerlos trabajando la tierra donde serían un elemento para el progreso económico. La “laboriosidad” es también algo que se asume ausente en el “humano rural” particularmente en lo relacionado con la moralidad de la productividad capitalista. Por lo tanto, la educación debe transformar lo “humano rural” en un elemento humano productivo del sistema de desarrollo económico (numeral 4). Además, es mediante este tipo de vida moral/

económica, producida a través de la educación y la universalidad, que es posible pertenecer a la nación (numeral 5). Esta propuesta del Ministerio de Educación es un claro ejemplo de la sobrerrepresentación de la vida productiva, en términos de ser funcional al “progreso/desarrollo”, como una vida moral. Asimismo, muestra la preocupación del gobierno sobre la vida del “hombre rural” y su transformación en “hombre” a través de insertarlo en la economía y cultura nacional.

Esa inserción demostraría en palabras de Reissig “la existencia o no del ‘espíritu de empresa’” el cual se planteaba como “la piedra angular para saber si al individuo le falta algo para ser verdaderamente un hombre con historia, que es como decir que sea un hombre” (1955, p. 422). El espíritu de empresa era “una concepción amplia y elevada de la vida, de la dedicación [y], del sacrificio” que se alcanzaría al educar a las personas para un “campo social, económico y técnico específico” (1955, p. 422). Es decir, que el “hombre con historia” era el trabajador que abrazaba un determinado lugar socioeconómico dentro de su país. El trabajo se proponía como el centro de la vida moral para sostener la “mejora” de la nación, la misma que se concebía entrelazada a la promesa de la modernidad de que la tecnificación y la industrialización traerían a las naciones soberanía y bienestar en forma de democracia y una economía fuerte. Luis Reissig incluso afirma que la educación debe formar generaciones que se opongan a la violación de “una ideología democrática (que no es más, en esencia, que una ideología económica)” (1942, p. 494). Afirma esto siguiendo la lógica de que el “sentido político” de la escolarización es ser consciente de los intereses sociales de una nación que en América Latina en ese momento era “enseñar a las masas para obtener de ellas técnicos para mejorar su estructura [del estado], especialmente la estructura económica” (Reissig, 1942, p. 498). En este sentido, el “espíritu de empresa” define el conocimiento político y la existencia a través de la participación en la economía como trabajador para llegar a ser “verdaderamente hombre”. La humanidad, entonces, emerge como una subjetividad masculina bioeconómica moldeada por las esperanzas de modernización de que el crecimiento económico nacional conduciría a la “mejora” de la vida.

Este tipo de discurso que recorría la región es el que vemos representado en el ejemplo ofrecido arriba sobre educación campesina. La “integración” fue planteada como sinónimo de participación en la economía capitalista nacional que, sin embargo, históricamente, no ha precautelado el bienestar de la gente viviendo y trabajando en áreas rurales (Brenton, 1997; Tuaza, 2014). Asimismo, implicaba una “inclusión” en una identidad *nacionalizada* que no acogía ideas y prácticas de vida propias de los pueblos habitando áreas rurales. Simultáneamente, el problema del “hombre rural”, particularmente en lo que respecta al supuesto estancamiento del desarrollo de una nación, debido a la incapacidad de las personas “rurales” para cuidarse y participar en la economía, ilustra en América Latina los temores y esperanzas sobre la “inclusión”. La esperanza de que la educación haga de la persona

un sujeto "razonable" y "moral", que esté involucrado en la economía moderna, está vinculada con temores a la ruralidad, como una marca de diferencia peligrosa proyectada sobre territorios y poblaciones, a quienes se narra al borde de la razón y la moral. Una narración que se plantea en relación con lo urbano y nacional. Estas dinámicas son gestos dobles, donde la esperanza de formar lo "normal" a través de la educación produce lo "patológico", que es justamente aquello que "debe" ser "integrado" (Popkewitz, 2008, 2018).

La persona que desarrollaba su vida y trabajo en el campo era descrita como una patología social. El hombre "rural" debía transformarse a través de la educación en un ser moral y racional, de acuerdo con el pensamiento político-económico europeizado occidental que alentaba la industrialización y la tecnificación. Es decir, que su existencia era narrada como deficiente en cuanto agente del bienestar nacional. En este sentido, el hombre trabajador del campo era desclasificado como hombre, en tanto que portador de razón y conocimiento humano. En función de su género la existencia del hombre era visible, pero "demonizada", en términos wynterianos, por un proceso de alterización basado en los criterios racializados que definían quién era el "hombre rural". La existencia de la mujer que habitaba y trabajaba en áreas rurales en cambio era totalmente obviada o narrativamente masculinizada. Es decir, que transformarse en el "ser moral y racional", sujeto político y agente de bienestar de la nación era para las mujeres en áreas rurales simultáneamente una demanda y una imposibilidad. La "identidad 'universal' bioanatómica" del hombre como humano, le condenaba a una desaparición que, sin embargo, no le eximía de la labor económica ni le removía de las preocupaciones nacionales de "inclusión" (Martínez, 1990).

La mujer "rural" sería, entonces, un personaje de doble patologización. Por un lado, una deshumanización en cuanto a no encarnar la identidad bioanatómica universalizada de lo asumido como humano, el hombre; y, por otro, demonizada en cuanto a no pertenecer a la cultura y tipo de vida considerada propiamente humana, la europeizada. Siguiendo un análisis wynteriano, la proposición aquí hecha es que la ausencia de la mujer alterizada en las narrativas de educación rural no es simplemente coincidencia. Es más bien un silenciamiento de la participación de la mujer en la vida social, política y económica del país, así como de los saberes, resistencias y re-existencias propuestas desde su experiencia de vida. En este sentido es un robo narrativo de su territorio existencial.

El montuvio: raíz profunda en el agro

La identidad campesina en la Costa ecuatoriana como una autoidentificación política, emerge entrelazada a la actividad de movimientos trabajadores que más tarde abrazarían lo montuvio como su ser cultural e histórico. En los sesenta y

setenta, en respuesta a las condiciones violentas de trabajo en plantaciones agrícolas, como las cacaoteras, bananeras y arroceras, y también como efecto de las dificultades de integración a la economía de pequeños productores luego de las reformas agrarias, se gestan organizaciones campesinas para enfrentar problemas comunes (Gangotena, 1982).

La Unión Provincial de Campesinos de Manabí (UPOCAM), por ejemplo, se funda en 1978 en un contexto en el cual ideas y aspiraciones modernizadoras abundaban (Gilman, 2003). El cooperativismo⁵ en el agro parte de esas aspiraciones que solo ahondaron las diferencias entre pequeños y grandes propietarios, significando más beneficios y privilegios para estos últimos (Da Ros, 2007). Para hacer frente a la desigualdad, la UPOCAM se reconoce en sus estatutos como una “familia campesina” basada “en la amistad”, llamada al cuidado entre la gente trabajadora del campo y a la lucha por “la transformación que tiene que darse en las relaciones con la ciudad y la gente que nos explota” (Gangotena, 1982, p. 119). El cuidado entre campesinos se plantea como un ejercicio político para proteger una forma de vida y una identidad construida desde la relación *con* y *el* trabajo en la tierra. De allí que la lucha contra inequidades históricas que devienen a partir de la organización de la labor a través de concertaje y esclavización, y también las consecuentes de reformas para acelerar el proceso de modernización del agro, ofrezcan un “nosotros” campesino.

Ese nosotros campesino se planteó desde la UPOCAM contrapuesto a la “gente rica” (Gangotena, 1982, p. 119) con afán de “dominar” e imponer sus intereses a través de “cámaras”, “partidos políticos”, “ministerios”, y “apoyados por las fuerzas armadas” del país (Gangotena, 1982, p. 120). Esto implica que hubo un ejercicio de nombrar a un antagonico, igualmente generalizado, pero que se correspondió con quienes promulgaban discursos como los presentes en el manual de educación rural campesina. Precisamente, aquellos discursos persistentes sobre el “primitivismo” presente en el “hombre del agro”, sobre su supuesta predisposición al “vicio” y la “delincuencia” o sobre la asunción de un inadecuado “espíritu de responsabilidad y laboriosidad agrícola” (Ministerio de Educación del Ecuador, 1965, p. 15).

A manera de símil con el trabajo de Wynter sobre *La tempestad* podemos decir que la lógica sobre la que se construye ese nosotros, propuesto por la UPOCAM, cuestiona la descalificación y patologización a Calibán, el hombre alterizado. Esto incluye una crítica al “espíritu de empresa” que demanda una subjetividad como trabajador por y para la modernización y pretende ser definitivo del hacer sociedad.

5 La ley de Reforma Agraria de 1973 pretendía la expansión de la organización campesina para responder a la demanda local. La formación de cooperativas agrarias se planteó entonces como una posibilidad de incrementar la producción y comercio desde minifundios. La aplicación de la ley, sin embargo, amplió servicios de crédito, y asistencia técnica en el marco de cooperación internacional que favoreció mayormente a grandes propietarios en pos de acelerar el proceso de modernización en el país. Ver más en Da Ros, Giuseppina. *El movimiento cooperativo en el Ecuador. Visión histórica, situación actual y perspectivas*. CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa, núm. 57, abril, 2007, pp. 249-284

En las aseveraciones de la UPOCAM hay un giro de la razón narrativa que denuncia el abuso de poder de la gente europeizada, Próspero y Miranda, en sobredeterminar, en dominar, los significados del bienestar y de la vida humana. Esa sobredeterminación se plantea desde lo político, tanto del quehacer económico como del nombrar y describir a la gente.

Desde finales de los 1970 los movimientos campesinos costeños encuentran en la literatura de intelectuales de los 1930 una categoría que va más allá de lo laboral y afianza la sensibilidad "de familia", lo montuvio. Lo montuvio, como la autodefinición de un pueblo, abraza el personaje que autores como José de la Cuadra (2020 [1934]) narran enraizados en el agro con descripciones como:

El matapalo es árbol montuvio. Recio, formidable se hunde profundamente en el agro con sus raíces semejantes a garras. [...] De cualquier modo, el matapalo es el símbolo preciso del pueblo montuvio. Tal que él, el pueblo montuvio está sembrado en el agro, prendiéndose con raíces como garras. El pueblo montuvio es así como el matapalo, que es una reunión de árboles, un consorcio de árboles, tantos como troncos. (De la Cuadra, 2020, p. 17)

En esta cita vemos la proposición de una naturaleza fuerte, trabajadora y profundamente agrícola. Hay en ella la creación del montuvio como una posibilidad de existencia contada, descrita y también romantizada. Selecciones particulares de ofrecimientos literarios como este, sensibles a las cotidianidades de la Costa ecuatoriana, se tornan *encarnadamente* políticos con la adopción del término montuvio al nosotros histórico de los movimientos campesinos costeños.

Ese abrazo ontológico es claro, por ejemplo, en el cambio de nombre de la organización Movimiento Campesino Solidaridad –con convocatoria principalmente en Guayaquil, Manabí y Los Ríos–, a Movimiento Montuvio Solidaridad. El cambio ocurre en el 2000 como una reivindicación identitaria cultural en medio de luchas contra la precarización de las condiciones de trabajo de la gente agricultora durante los años 1980 y 1990 debido a políticas de liberalización económica y la presión de pago de deudas al Banco Nacional de Fomento, aunadas a la pobre respuesta del gobierno frente a desastres naturales como los provocados por el fenómeno del Niño en 1998 (Rivadeneira, 2013). El abrazo desde lo afectivo solidario se hace efectivo frente a la crisis económica del 2000, la cual representó una amenaza a la continuación de formas de vida de quienes entonces se autodenominaron montuvios. La "familia campesina" del litoral acude a las recopilaciones literarias familiares a su cotidianidad para habitarlos con demandas políticas. Al respecto Lady Mosquera, una de las principales lideresas en los años 2000, afirma:

El cambio [de nombre del movimiento] fue porque nosotros nos dimos cuenta de que teníamos identidad, que teníamos una cultura, que teníamos nuestras propias expresiones, en otras palabras, nuestra propia identidad y recopilado todo eso está en los libros de José de la

Cuadra, entonces nos dimos cuenta que teníamos nuestras propias raíces, nuestros propios ancestros, nuestra propia historia y por eso fue el cambio que se hizo entre campesino a montuvio. (citado en Rivadeneira, 2013, p. 63)

El tejido de lo agrícola campesino con lo montuvio es una narrativa histórica, no solo porque describe relaciones factuales entre labor e identidad, sino también porque, importantemente, da cuenta del uso selectivo que la gente hace de las categorías de existencia disponibles en ciertos momentos históricos para crear significados y alentar sus luchas existenciales-políticas.

Las narraciones sociogénicas de lo montuvio como una posibilidad de existencia en familia, desde la solidaridad, marcada por el trabajo arduo y la fortaleza, se opone a la descripción desde el Ministerio de Educación del “hombre del agro”. El campesino, y el campesino montuvio no es un ser vicioso, que pone en riesgo la moral y la producción del país. Todo lo contrario, es un ser “con el corazón limpio” (Gangotena, 1982, p. 119), que no solo sostiene la economía del país y la vida en las ciudades, sino que resguarda la integridad de la vida de aquellos a quienes las instituciones dejan en el abandono y además explotan. Las organizaciones le dan la vuelta a la historia y ofrecen una autonarración sociogénica positiva y poderosa del ser campesino montuvio.

En la imaginaria de lo montuvio, sin embargo, continúa predominando la figura del “hombre del agro”. El hombre recio, fuerte como matapalo, con sombrero de paja y machete en mano, continúa el protagonismo tanto del ser montuvio como de la resistencia a la asimilación nacionalizadora y la explotación desde las ciudades. Se vuelve entonces crucial preguntar, ¿desde dónde resisten y cómo resuenan, las narrativas de las mujeres montuvas? La exploración del Archivo de la Memoria de la Universidad Técnica de Manabí ayuda a contestar esta pregunta, porque guarda entrevistas y memorias de mujeres montuvas mayores. Las narrativas de estas mujeres ofrecen territorios demoníacos de existencia en el sentido wynteriano.

(H)echando versos

Los amorfinos e historias de vida, a continuación, hablan de la autopoiesis de la mujer montuvia, la construcción poética de su ser y de su vida como sostenedoras del pueblo montuvio. El nombre de esta sección apunta justamente a esa construcción a través de la acción. La “h”, entre paréntesis, está allí presente simplemente para recordarnos que el echar versos, cuentos e historias es una importante forma poética en la que se ha hecho o construido el nosotros montuvio. Del *Archivo de la memoria* se seleccionaron entrevistas a Cleotilde Vélez, Ermita Falcones y Escilda Bravo, que narran territorios demoníacos del saber. Es decir, dejan ver como el tejer cotidiano de espacios de aprendizaje y producción de saberes más allá de las escuelas abre una continuación de la vida e identidad montuvia campesina.

Tejer en esta sección es el entrelazamiento de hilos narrativos autoinstituyentes de una identidad montuvia. Señala el qué se aprende, cómo se aprende y quién enseña —contenidos, pedagogías, profesores— que, como se verá, van más allá del texto privilegiado del hombre europeizado. Se aprenden versos sobre relaciones con la mar, con camarones, y de la mano de mujeres racializadas —que establecen un vínculo con la praxis del ser pueblo montuvio—.

En las siguientes citas es importante recalcar los locales curriculares, o los espacios desde donde lo que no se sabía se aprende. Estos espacios, más allá de la escuela, disrumpen el proyecto modernizador y masculinizador de la educación rural nacional que plantea como objetivo, de acuerdo con sus manuales, absorber las existencias y transformar el ethos de la gente en devenir trabajadores afines a la producción capitalista.

[...] nosotros aprendimos de mis tías cuando llegaban a visitar a mi mamá. Ahí nos poníamos a jugar naipes y decíamos versos. Sí, y así aprendimos y ya nos enseñaban lo que nosotros no sabíamos (Cleotilde Vélez).

Andábamos así en los velorios, en las cosas. Ahí andábamos y aprendíamos así más versos (Cleotilde Vélez).

Y haciendo los oficios aprendíamos los versos. Mi tía era bien famosa en hacer versos [...] Ellas los hacían sus versos, y nosotros también aprendíamos y nos daba idea también, pues, de hacer los versos (Ermita Falcones).

Tanto los quehaceres cotidianos, como los juegos de naipes y los velorios,⁶ se constituyen aquí en espacios más allá de la escuela como lugar privilegiado de enseñanza nacionalizada y occidentalizada. Ambos espacios son territorios demoníacos de aprendizaje en cuanto “lo que no sabíamos” llega a ser conocido más allá del orden de las cosas que norma lo institucionalizado como dador del nosotros “adecuado.” Es decir, más allá del orden de esa comunidad, como la imagina el proyecto de educación rural, que se forma por asimilación de cultura y saberes, para alcanzar una existencia “moral”, “laboriosa”, de “innegable valor humano y patriótico” (Ministerio de Educación del Ecuador, 1965, p. 15). Juegos y velorios ofrecen narrativas autoinstituyentes, en tanto que se construyen desde las mujeres de una familia y en encuentros culturales poblados de literaturas cotidianas —esas historias orales, escritas y performáticas— que se comparten y repiten entre generaciones y hablan de cualidades del día a día de una sociedad.⁷ Son espacios de tejido de identidad, de praxis del ser que llega a autoidentificarse montuvio.

6 Velorios son festejos navideños por el nacimiento del niño Jesús que se caracterizan por estar llenos de amorfinos, cantos y juegos. Se los conoce también como chigualos y tienen una raíz afrodescendiente. En la cultura afroecuatoriana el chigualo es el ritual fúnebre para un niño. Durante el acompañamiento o velorio, su espíritu es despedido con canciones y versos que se conocen como arrullos, alabaos y chigualos. Ver Consuelo Puga Palomeque (2012). *El chigualo manabita, La fiesta navideña montubia, Picoazá 2010*. Tesis de Maestría, Universidad de Cuenca.

7 Ver más sobre literaturas cotidianas en Gioconda Coello. (2022). “‘Negra cuscunga’ y el ‘hombre negro’ en la literatura cotidiana”. En Coello y López (Eds.) *Crecimos antinegros en América Latina y el Caribe*. Abya-Yala.

En las entrevistas citadas, quienes guardan los saberes desde donde el pueblo y familia montuvia se teje, son predominantemente mujeres. Se aprende con las tías, las madres, las abuelas.

Es que lo que pasa es que mi abuelita dejaba el petate así botado en el suelo y yo quería aprender a tejer petate y cuando ella se iba ahí yo venía y me sentaba a ligerito a tejer petate. Según a tejer, pero yo quería aprender, pero en vez de aprender, de tejer, antes destejía el petate. Entonces venía mi abuelita y decía: Bueno, ¿y quién me ha andado aquí? [...] De lo que me hayan dicho que yo haya sabido tejer petate y me da mucha alegría porque esto me enseñó mi abuelita y es bueno que mis hijas lo aprendan también para que mañana o pasado que se lleguen ellas a comprometer, que sé yo, lleguen a tener sus hijos, les enseñen les digan: “Esto hizo mi mami, cuando la abuelita le enseñó a ella” (Escilda Bravo).

Los versos y prácticas que se aprenden jugando con otras mujeres, tejiendo con las mayores se constituyen en aseveraciones sociogénicas, en tanto que abren la posibilidad de narrarse y describirse desde sensibilidades compartidas. Los saberes, tanto sobre sí, la familia, la comunidad y ciertas labores, como el tejido de petates, interrumpen la asunción de que la vida deseable y la completa humanidad —el hombre con historia, como lo planteó Reissig— debe ganarse, y además ganarse en las escuelas a través de la “inclusión” en el nosotros nacional.

El tejido de petate con la abuela no solo crea un producto, sino también una memoria de lo “tradicional” propio. Las prácticas, tanto de echar versos como de tejer petate, constituyen un modelo cognitivo demoníaco. Las enseñanzas que ofrecen y las fuentes femeninas de dónde vienen desafían la masculinización de la identidad montuvia y la occidentalización del saber. Lo poético autonarrativo demoníaco se ancla en un legado afectivo que se hace evidente por ejemplo en la “alegría” de que “hayan dicho que yo haya sabido” aquello que enseñó la abuelita. Ese legado es un viaje generacional de afectos y saberes que puede explorarse y desearse hacia el pasado y el futuro. Por tanto, hila pertenencia y sostiene un nosotros de manera generacional. Estas memorias y afectos dan sentido a las descripciones de lo propio en una continuidad del “que les enseñen” dentro de la familia. Lo que se teje es el pueblo en sí mismo desde “tradiciones” compartidas en una familia cultural que afectivamente tiene las solidaridades de las que en su momento habló la UPOCAM a través del cuidado de la “familia campesina” y, al mismo tiempo, las sobrepasa. El trabajo de la toquilla, por ejemplo, teje afectos, memorias, y no habla necesariamente de una identidad trabajadora campesina y menos aún de una laboriosidad marcada por relaciones de mercado dinero-céntricas, como las propuestas por el *ethos* de la escuela rural.

Los contenidos del tejer —el qué se enseña— crean vínculos entre la gente y el paisaje cotidiano, más allá del trabajo. Por ejemplo, hay una producción del ser social montuvio que hila sus sensibilidades al mar, a los animales.

En el centro de la mar
Tengo un pañuelo extendido
En cada punta mi nombre
y en el centro el apellido
En el centro de la mar
Suspiraba un camarón
En el suspiro decía
No te aflijas corazón
(Cleotilde Vélez)

En este extracto, los saberes compartidos entre mujeres de diferentes generaciones narran al mar como espacio que nombra al ser. Esto es evidente en los versos “en cada punta mi nombre y en el centro el apellido”. Ellos marcan una pertenencia identitaria a la mar tan profunda que se comparan al nombre individual y familiar de la persona. En ese sentido, apuntan a una red de solidaridades que sostienen la vida propia y la afiliación a un pueblo más allá del campo. Esa red sobrepasa lo humano al llamar hacia la imaginaria de lo cotidiano y familiar a “la mar”. De igual manera con la imagen de “un camarón” con la habilidad de consolar, lo que se ve propuesto en el verso “no te aflijas corazón”. Esas afectividades son importantes de resaltar en cuanto hablan de los espacios y seres más allá de la escuela, más allá del trabajo como sostenedores del ser individual y el nosotros autonombrado, en este caso, montuvio. Estos versos resisten la descripción de “lo rural”, su gente y saberes en términos de carencia o de un problema por resolver históricamente planteado en discursos educativos y económicos de “integración del campesinado” (Misión Andina, 1966, p. 1) o del “hombre del agro” (Ministerio de Educación del Ecuador, 1965, p. 14). Los saberes en estos versos son saberes demoníacos en cuanto se siembran y florecen en la realidad social (humana y más que humana) montuvia. Es decir, desde el espacio de autopoiesis que libera al ser/sentir/conocer de lo masculino occidental universalizado y convencionalizado.

Conclusión

Allá en la piedra lisa
donde yo me resbalé,
dame la mano negrita,
que yo me levantaré
(Cleotilde Vélez)

Sería insuficiente asumir o proponer que la identidad montuvia nace como una reivindicación étnica de movimientos campesinos del litoral. La resistencia a prácticas económicas, educativas, políticas y narrativas deshumanizadoras de poblaciones rurales culturalmente distintivas dentro del país, como las montuvias, tiene anclajes más allá de las luchas de los campesinos. La autonarración del pueblo montuvio

como tal, no ha sido simplemente una forma de volverse visible y ser atendido por el Estado ecuatoriano. Las narrativas de mujeres montuvias muestran que el tejido del pueblo y de la identidad montuvia, sobrepasa la categorización laboral rural masculinizada y se ancla en sensibilidades y literaturas cotidianas que crean un nosotros más allá de los espacios y prácticas de legitimación estatal.

Las palabras de mujeres montuvias llamadas a este ensayo encarnan tamices del resistir a la asimilación nacionalizadora y lógicas urbanas desde solidaridades familiares humanas y más que humanas. Esas resistencias guardan similitud con el llamado a una protección de la “familia campesina”, que hace la UPOCAM en su momento, pero sobrepasan la categorización de la vida a partir solamente de prácticas con el campo. Igualmente, el anclaje del ser a los modos de ser/sentir/conocer propios, se acerca a la reflexión del Movimiento Montuvio Solidaridad de construir la identidad y acción política desde la cultura e historia propia y simultáneamente lo sobrepasa al estar enraizado en autonarraciones más que en proposiciones literarias ajenas y “masculinizadoras”.

Desde las narrativas de mujeres montuvias se hace posible una resistencia a lo nacionalizador, demonizador y masculinizador de la vida y de la identidad montuvia. Esa resistencia no es necesariamente una revolución campante, pero sí es un ejercicio histórico de sembrarse en los afectos y saberes propios. Ese ejercicio no declina otras avenidas para ser/sentir/conocer, sí rehúsa la simple asimilación y olvido.

Referencias

- Brenton Solo de Zaldívar, V. (1997). *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes: una introducción al caso ecuatoriano*. Universidad de Lleida.
- Césaire, A. (2018 [1935]). Negrerías: juventud negra y asimilación. *Meridional Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 10(abril-septiembre), 211-214.
- Coello, G., & López, L. (2022). *Crecimos antinegros en América Latina y el Caribe*. Abya-Yala
- Da Ros, G. (2007). El movimiento cooperativo en el Ecuador. Visión histórica, situación actual y perspectivas. *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, 57(abril), 249-284.
- De la Cuadra, J. (2020 [1934]). *Los sangurimas, La tigrá*. Loqueleo.
- Gangotena, F. (1982). UPOCAM y las agencias de gobierno. *Ecuador Debate*, 2, 117-122.
- Gilman, N. (2003). *Mandarins of the future: Modernization theory in Cold War America*. Johns Hopkins University Press.
- Glissant, É. (1989). History, histories, stories. En *Caribbean discourses* (pp. 61-96). University Press of Virginia.
- Martínez, L. (1990). *El empleo rural en el Ecuador*. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.

- Ministerio de Educación del Ecuador. (1965). *La escuela de cooperación campesina*. Ministerio de Educación del Ecuador.
- Misión Andina. (1966). *Programa de integración del campesinado*. Misión Andina.
- Popkewitz, T. (2018). Reforma y fabricación, tipos humanos: los dobles gestos de inclusión y exclusión en la práctica de la escolarización. En E. Hultqvist, S. Lindblad, & T. S. Popkewitz (Eds.), *Análisis críticos de las reformas educativas en una era de gobernanza transnacional* (pp. 133-150). Springer.
- Popkewitz, T. (2008). *Cosmopolitanism and the age of school reform: Science, education, and making society by making the child*. Routledge.
- Puga Palomeque, C. (2012). *El chigualo manabita, la fiesta navideña montubia, Picoazá 2010* [Tesis de maestría]. Universidad de Cuenca.
- Rivadeneira, L. (2013). *Los montubios: sujetos étnicos en construcción* [Tesis de Maestría]. FLACSO.
- Reissig, L. (1955). La vida nacional: la enseñanza y la educación. *Cursos y Conferencias*, (47).
- Reissig, L. (1942). Propositiones de orientación y de medios para una educación nacional. *Anales de la Universidad de Chile* (pp. 47-48).
- Roitman, K. (2013). Mestizaje montubio: Rompiendo y manteniendo esquemas. *Ecuador Debate. Identidades y Diferencias*, (88), 69-86.
- Tuaza, L. A. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la hacienda en el contexto de cooperación. *Revista de Antropología Social*, (23), 117-135.
- Wynter, S. (1990). Beyond Miranda's meanings: Un/silencing the "demonic ground" of Caliban's "woman". En C. Boyce Davies & E. Savory Fido (Eds.), *Out of the Kumbla: Caribbean women and literature* (pp. 257-337). Africa World Press.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation: an argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257-337.
- Wynter, S. (2013). Towards the sociogenic principle: Fanon, identity, the puzzle of conscious experience, and what it is like to be 'Black.' En *National identities and socio-political changes in Latin America* (pp. 46-82). Routledge.

Gioconda Coello, M.A. en Estudios del Sudeste Asiático-University of Wisconsin-Madison. Candidata doctoral en Currículo e Instrucción, University of Wisconsin-Madison. Estudiante doctoral visitante en el departamento de Antropología Social en University of Manchester. Su investigación es interdisciplinaria y analiza la historia de las ideas en la educación y su relación con las políticas del ser, las vidas indígenas, cimarronas, de mujeres y disidencias, y la educación ambiental en América Latina y el sudeste asiático.