

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de la Maestría en Antropología Visual

Construcción de subjetividades femeninas en entornos domésticos poscoloniales del cantón  
Cotacachi: Invisibilización, autonomía y trabajo con la imagen.

Cristina Bertha Vera Vega

Asesora: Ana Lucía Ferraz

Lectoras: Cristina Vega y Gabriela Zamorano

Quito, marzo 2017

## **Dedicatoria**

Para todas aquellas mujeres amigas que son parte de esta investigación. Que compartieron sus vidas conmigo en este proceso, que construyen resistencias desde los márgenes, desde su cotidianidad y experiencias.

Para Dolores, Juana y Magdalena por compartir sus historias y su corazonar es en este sistema misógino, racista y patriarcal.

Para Juana que construye la resiliencia como una forma de vida.

## Tabla de contenidos

Resumen.....	VIII
Introducción.....	1
Capítulo 1.....	4
Perspectivas teóricas, metodológicas y primer acercamiento etnográfico.....	4
1. Entornos domésticos postcoloniales.....	4
1.2. Una mirada de género del régimen colonial hacendatario.....	6
1.3. Formas institucionalizadas y afectivas de dominación.....	8
1.4. Subjetividad, subalternidad y mirada colonial.....	13
2. Perspectiva metodológica.....	15
2.1. Trabajo con las imágenes.....	15
2.1.1. El rol de la fotografía en la investigación.....	17
2. 2. Mi lugar de enunciación.....	19
2.2.1. Ser Mujer: Educación y formación.....	21
2.2.2. Naturalización de las diferencias raciales. Mirada desde el ser “mestiza”.....	23
3. Primer acercamiento etnográfico.....	25
3.1. Juana Cumba.....	25
3.2. Magdalena Jaramillo.....	28
3.3. Dolores Morales.....	30
Capítulo 2.....	33
Magdalena Jaramillo y el modelo colonial hacendatario de género.....	33
1. Las haciendas en Cotacachi a mediados del siglo XX.....	35
1.1. Vivencias cotidianas de mujeres indígenas en las haciendas.....	36
1.2. Situación laboral de las mujeres indígenas en las haciendas.....	40
1.3 Situación de hombres y mujeres indígenas en la ciudad de Cotacachi.....	41
1.3.1. Situación educativa.....	43
1.4. Situación de las mujeres negras o afro-ecuatorianas.....	45
1.5. Vivencias cotidianas de mujeres negras o afro ecuatorianas en Cotacachi.....	46
1.6. Situación de las mujeres mestizas.....	49
1.7. Vivencias de las mujeres mestizas en Cotacachi.....	51
2. Construcción de subjetividades femeninas.....	53
3. Magdalena Jaramillo.....	57
3. 1. Incorporación del modelo de género.....	57
3.1.1. Interiorización de la inferiorización.....	59
3.1.2. Incorporación de la dependencia.....	62

3.1.3 La feminidad y los afectos.....	63
3.1.4 Religiosidad y matrimonio.....	64
3.2. Resistencias cotidianas .....	66
3.2.1. Situación laboral actual de Magdalena.....	68
3.2.2. Interacción social.....	70
4. Trabajo con imágenes.....	72
4.1. Elementos constitutivos del álbum de Magdalena.....	73
4.2. Lo que no quiere ser recordado.....	74
5. Ensayos fotográficos.....	76
Cocina como espacio de nostalgias .....	77
Religiosidad .....	80
Pasado y presente.....	82
Amistad.....	85
Capítulo 3.....	86
La colocación familiar de Juana Cumba.....	87
1. El mantenimiento del sistema patriarcal en la política y el derecho.....	88
1.1. El Ciudadano.....	89
1.2. El tutor o curador .....	90
1.3. Colocación familiar.....	91
1.4. La moral.....	92
1.5. ¿A quién favorecía la Colocación Familiar?.....	93
2. Incorporación del sistema hacendatario de género a través de la colocación familiar.....	95
2.1. Control del cuerpo .....	97
2.2. Mentalidad dependiente e infantilización .....	99
2.3 Locura .....	100
2.4. Violencia simbólica en la cotidianidad.....	101
3. Ensayos fotográficos.....	102
Diferenciación y distinción.....	105
Regulación de los utensilios .....	106
Espacios de distinción.....	107
Discursos desde los márgenes.....	110
Diferenciaciones y negaciones construidas por Juana.....	110
Resignificando los espacios, como espacios de saberes .....	111
Espacios y saberes .....	113
Subjetividades del miedo .....	118

La familia de Juana .....	126
Capítulo 4.....	134
El compadrazgo y el relato de vida de Dolores Morales.....	134
1. En un mundo diferente: Entre el compadrazgo y la “nueva familia”.....	135
1.1. Incorporación del modelo colonial hacendatario de género .....	139
1.1.1. Modelo doméstico colonial.....	142
1.1.2. Miradas desde el cuidado- afectos.....	143
1.1.3. Incorporación y respuestas a la inferiorización racial.....	146
2. Resistencias cotidianas.....	150
2.1. Salida de la casa.....	150
2.2. Autonomía a través del trabajo .....	150
3. Repotenciando memorias: una experiencia de Foto-elicitación.....	153
3.1. Basta ya de maltratos .....	156
3.2. Lucha por su casa.....	158
3.3 Experiencias laborales .....	162
3.4. Regreso a Cotacachi.....	164
4. Ensayos fotográficos: la vida actual de Dolores Morales.....	168
La casa de Dolores .....	169
Actividades cotidianas .....	171
Auto- imagen de Dolores.....	174
La familia de Dolores .....	175
Conclusiones.....	177
Glosario.....	182
Lista de Referencias.....	183

## **Tablas**

Tabla 1. Estereotipos Raciales Femeninos .....	56
Tabla 2 Pirámide de la raza.....	50
Tabla 3: Modelo de compadrazgo.....	131

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

Yo, Cristina Bertha Vera Vega, autor de la tesis titulada Construcción de subjetividades femeninas en entornos domésticos poscoloniales del cantón Cotacachi: Invisibilización, autonomía y trabajo con la imagen, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la elaborado para obtener el título de Maestría en Antropología Visual concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

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

Quito, marzo 2017

---

Cristina Bertha Vera Vega

## Resumen

El presente trabajo analiza la construcción de subjetividades femeninas en entornos domésticos postcoloniales de Cotacachi y sus repercusiones en la actualidad, mediante la recopilación de historias de vida de Juana Cumba, Dolores Morales y Magdalena Jaramillo, tres mujeres trabajadoras domésticas ubicadas en la casa de mi familia materna, entre las décadas de los cincuenta y setenta.

Estas mujeres ingresaron a estos hogares mediante la figura de colocación familiar y los lazos cotidianos que tejía el compadrazgo. El interés de esta investigación empieza al percatarme que estas mujeres eran invisibles en los álbumes fotográficos de estas familias, a pesar que estaban presentes en el entorno doméstico cotidiano.

Cotacachi es una ciudad del norte del Ecuador que para mediados del siglo XX continuó marcada por su pasado colonial. Pasado que se evidencia en la división desigual entre hombres y mujeres, racismo cotidiano e invisibilización sistemática. A partir de la década de los 70, la eliminación de los huasipungos, el régimen hacendatario y la reivindicación indígena ha generado ciertas modificaciones en la configuración de las relaciones sociales.

En este contexto cabe preguntarse: ¿Cómo las historias de vida de Juana Cumba, Dolores Morales y Magdalena Jaramillo, mujeres que vivieron la colocación familiar, permiten analizar la construcción de subjetividades femeninas en entornos domésticos postcoloniales en Cotacachi? y ¿Cómo la fotografía puede ayudar a restituir en imágenes la presencia de estas mujeres que fueron invisibilizadas?

Este estudio sobre las relaciones sociales y el trabajo con las imágenes se enmarca en el campo de la Antropología Visual, por el cuestionamiento de los álbumes familiares, la interrogación epistémica de la invisibilidad y la investigación biográfica. Estos ejes analíticos me permitirán trabajar con la fotografía que se constituye en esta investigación como objeto antropológico por su relación con los afectos, la subjetividad y su inserción en su sistema visual colonial.



## Introducción

Durante la época navideña del 2014 comencé a realizar una serie de fotografías de Juana Cumba, una mujer indígena kichwa, que vive en casa de mis abuelos maternos en Cotacachi desde hace 60 años. Previo a ese momento nunca tuve curiosidad sobre la razón de la estancia de ella en esta casa, que frecuento muchas veces al año desde que tengo memoria. A partir de este hecho comencé a buscar en los álbumes de mis abuelos maternos, que aún se conservan, fotografías sobre Juana, su llegada a la casa, su presencia en este lugar y su interacción con los habitantes de la misma. No tuve éxito en esta búsqueda, no pude hallar su presencia ni en un reflejo o en una sombra. Juana no forma parte de los álbumes fotográficos de mi familia.

Actualmente, Juana tiene 74 años de edad. Nació el 10 de julio de 1942 y fue entregada a mis abuelos maternos Hugo Vega y María Alicia Proaño, el 13 de noviembre de 1953, a la edad de 11 años, mediante la figura jurídica de colocación familiar<sup>1</sup>. En la búsqueda de detalles sobre la vida de Juana encontré que otras dos mujeres llegaron a la casa de mi familia materna en Cotacachi a través de condiciones similares y que también fueron invisibilizadas de los álbumes fotográficos de mi familia.

María Magdalena Jaramillo Chirán nació el 30 de abril de 1959, en la zona subtropical de Intag del cantón Cotacachi, sus padres son Vicente Jaramillo y María Laura Chirán. Llegó a la casa de mis bisabuelos maternos Alberto Proaño y Luzmila Pérez a la edad de siete años por el vínculo de compadrazgo entre mis bisabuelos y sus padres. Según el testimonio de esta mujer llegó a esta casa debido a que sus padres no contaban con los recursos necesarios para mantenerla ya que tenían ocho hijos más.

El 26 de octubre 1973, Dolores Morales Farinango, mujer indígena kichwa, es incorporada al hogar de mis abuelos maternos a la edad de siete años, por la figura de colocación familiar, de la misma manera que Juana. Su padre José Francisco Morales “expone que es viudo y por motivos de trabajo tiene que ausentarse del hogar y como tiene una pequeña hija, desea colocarle en el hogar del Dr. Vega” (Acta de Colocación familiar, 1973). Además, mis abuelos también eran padrinos de Dolores.

---

<sup>1</sup> La figura jurídica de colocación familiar en Ecuador consistió en la colocación de una niña, niño o adolescente en hogares de personas fuera del círculo familiar. En la década de 1970, donde la figura cuenta con una tipificación específica, se describe esta figura a través del Art. 126 del Código de Menores de Ecuador que ordenaba que: “se debe proporcionar al menor: alimentación, educación y vestuario, a más de la protección moral.”

Este trabajo analizará la construcción de subjetividades femeninas en entornos domésticos postcoloniales<sup>2</sup>, a través de las historias de vida de Dolores, Juana y Magdalena, mujeres que fueron despojadas de su mundo y colocadas en familias de clase media cotacacheñas. Para la realización de estas historias se utilizará la fotografía, para reconstruir en imágenes la presencia de estas mujeres que fueron invisibilizadas.

Las motivaciones de este trabajo se centran en entender las causas estructurales que naturalizaron la presencia de Juana, Magdalena y Dolores ante mis ojos y los ojos de mi familia. Además, entender las historias de estas mujeres desde un contexto general, es decir, cómo sus historias y subjetividades son producto de un sistema instaurado por un sistema colonial de género. (Lugones 2014)

Esta investigación busca reconocer la agencia del sujeto subalterno femenino, como propone Spivak, esto exige que reconozcamos sus diferentes discursos y espacios, que deconstuyamos la categoría “subalterno”, mostrando sus heterogeneidades, reconstruyendo experiencias personales marcadas por violencias de género, raciales, laborales y visuales. Trabajar con la imagen y el texto es un intento en este sentido.

La presente investigación se organiza a lo largo de cuatro capítulos. El primero capítulo analiza el eje contextual de este trabajo, busca situar al lector en los entornos sociales en los que desarrollaron su vida Dolores, Juana y Magdalena. La discusión teórica centra su análisis en entender la construcción de este sistema, apoyada por lecturas sobre colonialidad, régimen hacendatario, género, trabajo doméstico, compadrazgo, colocación familiar, afectos, construcción de subjetividades, sistema visual e invisibilidad. Posteriormente, se realizará una breve descripción de la metodología a utilizarse, el rol del trabajo con las imágenes fotográficas y una reflexión crítica del espacio biográfico familiar en esta investigación, a través de la descripción del lugar social de mi familia y las percepciones hacia estas mujeres, mediante un breve acercamiento etnográfico.

En segundo capítulo describiré el “sistema moderno/colonial hacendatario de género” y sus características, desde un análisis interseccional. Centraré la discusión en vivencias cotidianas en las haciendas y en la ciudad, la relación entre hombres y mujeres marcadas por

---

<sup>2</sup> Entornos domésticos postcoloniales: son aquellos entornos cotidianos que se desarrollaron y desarrollan después de la abolición de la Colonia, es una categoría cronológica. Sitúa los antecedentes de este trabajo entre mediados del siglo XX hasta la actualidad.

características raciales, de clase y de género. Este sistema marcó un fuerte modelo de subjetividad femenina, socialmente estructurado como herencia del régimen de la hacienda, que Dolores, Juana y Magdalena debían cumplir. Este modelo será útil para entender las particularidades de la historia de Magdalena Jaramillo, los primeros años de su vida en casa de mi familia materna, el impacto de estos años su subjetividad, la situación actual de Magdalena y sus respuestas a este modelo a través del análisis de su cotidianidad, la relación con su trabajo y el manejo del hogar. A través de ejercicio de foto-elicitación y objeto-elicitación se indagará su narrativa visual y sus diferentes maneras de auto-representación.

El tercer capítulo analizaré la figura jurídica de colocación familiar y las repercusiones que conlleva este tipo de entregas en las subjetividades de mujeres como Juana Cumba. Se trabajará la situación pasada y actual de Juana, tal como en el caso de Magdalena Jaramillo, la construcción subjetiva de esta mujer está marcada por las imposiciones del sistema colonial hacendatario de género. Estas imposiciones se contrastarán con la valoración de sus propios discursos y será complementada con ensayos fotográficos de los temas más importantes de la vida actual de Juana.

El cuarto capítulo aborda la institución religiosa conocida como compadrazgo su funcionamiento, los lazos que creó en la cotidianidad, a través del caso de Dolores. Mis abuelos fueron los padrinos de esta mujer, por lo que su llegada a esta casa está ligado al sistema de obligaciones, a la vez su entrega a este hogar fue legalizada jurídicamente a través de la colocación familiar. La historia de vida de Dolores se organizará a través de la narración de su niñez marcada por la muerte de su madre, su juventud cuando emigró a Quito junto con mi familia, su salida de este hogar, la constitución de lazos de solidaridad femeninos, la conformación de su hogar, su vida matrimonial, su trayectoria laboral. El trabajo con la imagen se realizará mediante un ejercicio de foto-elicitación con los álbumes de Dolores y un ejercicio de visibilización de las actividades cotidianas más importantes de su vida.

## Capítulo 1

### Perspectivas teóricas, metodológicas y primer acercamiento etnográfico

#### 1. Entornos domésticos postcoloniales

Cotacachi fue habitada desde el siglo II D.C por Caras, Cotacaches, Otavalos e Incas que dominaron estas tierras hasta inicios del siglo XVI. Con la llegada de los españoles y la instauración de la Colonia a este territorio en 1534, las dinámicas sociales vividas por más de catorce siglos se reconfiguraron. A pesar de la abolición de la Colonia y la instauración de la República (1820) la dominación blanca y mestiza continuó hasta mediados del siglo XX.

Blancos y mestizos de clase media y alta<sup>3</sup> controlaron el espacio de Cotacachi, a través de una estructura agraria colonial racista (Barsky, 1984; Adorno, 1988; Guerrero, 1991 y 2010; Ibarra, 1992; Breton, 2012, Tuaza, 2014; Valarezo, 2013), instaurando un régimen socio-económico hacendatario que concentraba las tierras y los recursos en muy pocas manos y que mantenía la matriz social instaurada por la Colonia (Quijano 2000).

Para Víctor Breton (2012) la hacienda fue un régimen que se instauró en la sierra ecuatoriana desde mediado del siglo XVII y culminó con las reformas agrarias de 1964 y 1973. Luis Alberto Tuaza, teórico indígena, reunió la conceptualización de varios autores sobre la hacienda:

Las haciendas, además de ser una unidad de producción fundamentada en la explotación de los trabajadores y las trabajadoras en beneficio del patrón. (Bretón, 2012: 40), era un espacio de administración de la población indígena (Guerrero, 2010), “un pequeño estado al interior de un gran estado. (Tuaza, 2011b), el referente que crea las relaciones de interdependencia de amos y siervos, una estructura que condiciona los juegos de poder y que al mismo tiempo, crea ciertas prácticas de interrelación que trascienden el tiempo y el espacio (Anrup, 1990). El poder de las haciendas sobre la población indígena alcanzó su punto culminante, cuando en 1857 el gobierno del Ecuador, al suprimir el tributo indígena, delegó la administración de la población indígena al ámbito de lo privado (Tuaza 2014, 3).

Las características de la hacienda citadas por Tuaza se vivieron intensamente hasta mediados del siglo XX en Cotacachi. La hacienda impregnó tanto las relaciones sociales en esta ciudad que éstas se caracterizaron por una fuerte segregación étnica, política y social (entre blancos,

---

<sup>3</sup> Se utilizará la división “clase baja, media y alta” utilizada por Galo Ramón Valarezo para caracterizar a los grupos sociales presentes en Cotacachi.

mestizos indígenas kichwa y afrodescendientes), racismo cotidiano contra las comunidades indígenas y afrodescendientes tal como lo demuestra el Censo de 1950.

El censo de 1950 estableció una población total de 23.756 personas que habitaban Cotacachi (...) dividió a la población en tres sectores: el urbano que congregaba al 18% (4227) de habitantes, la zona suburbana que agrupaba al 22,71% (5395) y la zona rural que constituye el 59% (14.084). Lo impresionante de esta división, es que ella tiene características fuertemente étnicas: “en la población urbana el 95,54% de los habitantes eran considerados “blancos” (en este caso blancos y mestizos) hispanoparlantes, es decir, entre ellos vivía un 4.45% de indígenas, mostrándonos una altísima segregación étnica (Valarezo 2012, 64).

Según Galo Valarezo, autor de la investigación “Historia Intercultural de Cotacachi”, el 95% de personas que vivieron en esta ciudad en los años de 1950 se distribuía de la siguiente manera: La elite local blanca, dueños de las haciendas, en su mayoría vivían en Quito. La población mestiza de clase media, población mayoritaria de la ciudad, se dedicaba al manejo de propiedades medianas, al control administrativo local, al comercio y al empleo en las haciendas. Mientras que el 4.45% de indígenas que habitaban la ciudad se distribuía entre indígenas de clase media dedicados a la artesanía e indígenas de clase baja que debían prestar servicios domésticos en casa de familias de Cotacachi para sobrevivir, cubriendo el 18% de la población del cantón.

Para Galo Valarezo el 80% de la población que no vivía en la ciudad se distribuía de la siguiente manera: El 40% de los indígenas trabajaba en las haciendas, mientras que el 60% trabajan en la producción de tierra y en diversas actividades artesanales en la parte suburbana y rural del cantón. Los afrodescendientes se ubicaron en la zona de Intag parte subtropical del cantón, posiblemente por su proximidad con ciudades de la costa. Se dedicaban a la agricultura y al cuidado de animales.

Tanto la Ley de Comunas (aprobada en 1937) como las Reformas Agrarias (1964, 1973) modificaron la estructura socio-económica de Cotacachi. El 60% de la población indígena que no trabajaba en las haciendas y que vivía fuera de la zona urbana pudo consolidar una revitalización étnica fuera de la ciudad, la urbe seguía físicamente y políticamente controlado por los “blancos mestizos” tal como lo demuestra el Censo de los años 50<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Actualmente, si continuamos utilizando el mismo sistema de clasificación social, los blancos-mestizos continúan controlando el espacio urbano de Cotacachi, mientras las poblaciones indígenas y afrodescendiente de Cotacachi viven en los alrededores de la ciudad, a diferencia de ciudades como Otavalo, donde los indígenas han logrado controlar y habitar en el espacio urbano.

A pesar de que la Reforma Agraria en nuestro país se aprobó en los años 60, los cambios en las tenencias de las tierras empezaron a partir de 1973. Para Valarezo “no hubo reforma agraria, ni movilización social, ya que solo afectó apenas al 3,5% de las tierras en la zona andina (Valarezo 2012, 66). Para este autor lo que se logró fue el cambio en las relaciones sociales:

La revitalización étnica no se operó sobre la lucha por la tierra, como en otros contextos, sino en torno a la lucha por la educación, los derechos étnicos y el reclamo por el respeto de los derechos individuales vulnerados cotidianamente por el racismo... La persistencia de la comuna indígena les permitió controlar una parte del territorio, mantener una autoridad propia, el sentido de la identidad y la pertenencia, recrear las instituciones y símbolos comunitarios, así como tener un organismo aceptado por el Estado (Valarezo 2012, 66- 67).

## **1.2. Una mirada de género del régimen colonial hacendatario**

Lo que se describió fue un breve resumen de cómo se constituyeron las relaciones sociales de manera, la distribución poblacional y el manejo de la tierra de una manera general en Cotacachi hasta mediados del siglo XX pero ¿Qué estructura social condicionó a la instauración de estas lógicas relacionales jerárquicas y desiguales en la cotidianidad?

Varios autores centran sus análisis en entender cómo el sistema colonial estructuró un régimen social, económico y político, régimen que fue heredado por la hacienda con sus respectivas especificidades. Para Aníbal Quijano, uno de los pensadores que analiza las consecuencias de la instauración de este sistema, “la colonialidad se funda en una clasificación racial/étnica (...), opera en cada uno de los planos, ámbito y dimensiones, materiales y subjetividades de la existencia social cotidiana y escala societal.” (Quijano 2000, 342).

Este sistema social y económico instaurado con la llegada de los españoles construyó formas relacionales a partir de la idea de “raza”, para constituir parámetros de superioridad e inferioridad y legitimar un sistema de dominación a través de diferencias biológicas. Diferencias que construirán identidades para legitimar o deslegitimar el lugar que cada persona ocupa en la escala social.

“La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras.” (Quijano 2000, 202). Esta clasificación socio-racial, atravesada por factores de género y clase, permeará en

las relaciones sociales hasta nuestros días y constituirá la base ideológica para la constitución de subjetividades.

Andrés Guerrero (1991, 2010) centra su trabajo en entender la herencia de la colonialidad en el régimen hacendatario, que implementó un sistema de “administración privada de poblaciones”. Éste fue instaurado desde el siglo XIX, se proyectó hasta inicios del siglo XX y legitimó identidades raciales coloniales a nivel estatal en el Ecuador.

Por administración privada me refiero a un acto de delegación de atribuciones políticas, a fin de cuentas de soberanía... Se otorga a una periferia de poderes (haciendas, iglesia, unidades domésticas ciudadanas, redes de clientela, instituciones locales de gobierno), la gestión (demográfica, económica, espacial y simbólica) de las poblaciones que antes eran identificadas y numeradas en los padrones y censos republicanos bajo el rubro de ‘indios’ (Guerrero 2010, 115).

El autor describe la situación de tutelaje que se constituyó con aquellos que eran identificados bajo la categoría de “indios”, tanto por las unidades domésticas como por el Estado. El funcionamiento del régimen hacendatario dependía de esta administración privada de los “indios” (no ciudadanos). Para Guerrero este sistema instauro “fronteras étnicas”, cimienta relacional del Estado Nacional Republicano que deriva de un proceso postcolonial que indica:

La división dual que provoca la existencia de una frontera étnica a una matriz binaria de percepción mental, un parteaguas simbólico propio a un sistema de dominación (...) sería una suerte de artilugio simbólico de dominación que, en las relaciones de poder cotidianas, produce y re-produce a la vez al indio y al blanco-mestizo (...) Separa en el imaginario a los habitantes en dos grandes grupos: los blanco-mestizos ciudadanos y los otros. Bajo la sombra de un efecto de naturalización: “racializa” a los habitantes nacionales en términos de un supuesto sistema genético. En la vida cotidiana, la frontera engendra la diferencia como inferioridad y, por consiguiente, legitima la dominación de la población indígena por la ciudadana blanco-mestiza (Guerrero 2010,114-115).

Esta frontera racial y esta administración privada de poblaciones fueron temas recurrentes en los debates políticos entre conservadores y liberales, desde inicios hasta mediados del siglo XX (Prieto, 2004), discusiones que enmarcaban al “indio” como un ciudadano a medias o ciudadano miserable, incapaz de representarse a sí mismo por sus limitaciones biológicas y sociales, pero no está excepto de sus obligaciones tributarias.

Los análisis de Quijano, Breton y Guerrero sobre colonialidad, régimen hacendatario ecuatoriano y administración privada de poblaciones, no abordan una lectura de género de estos entornos, por lo que el aporte de Federici (2016), Kuznesof (1993), Lugones (2013) es sustancial para comprender desde un enfoque interseccional lo que significó ser “mujer” en esta matriz de dominación colonial.

Para María Lugones género, raza y clase son pensadas como categorías separadas, “lo que esconde la relación de intersección existente entre ellas y por lo tanto ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que le pasa a las mujeres blancas.” (Lugones 2008, 14). Para la autora a través de esta separación se legitimó un “sistema moderno/colonial de género” que fue a la vez reproducido por la hacienda y que naturalizó diferencias raciales inferiorizantes en los distintos grupos de mujeres mujeres.

Silvia Federici (2016) examina las implicaciones que la división sexual del trabajo del sistema capitalista en expansión significó en la vida de las colonias americanas, sobre todo lo relacionado con la condición de vida de las mujeres. Para que la división sexual del trabajo se legitime, según Federici, necesitó de diversos mecanismos como: la devaluación social de las mujeres en este sistema a través de: la reducción de las mujeres a no trabajadoras, un nuevo sistema de discriminación sexual y racial, la aparición de la ama de casa, la redefinición de la familia y de las relaciones ideológicas de género.

A la vez, otros autores (Chain 1994; Rahier, 2003; Whitten, 2003; O'Connor, 2007; Quinatoa, 2013; Arangonó, 2014; Prieto, 2014; Hill, 2014; Moya, 2015) centran sus investigaciones en entender las consecuencias de esta matriz en el caso ecuatoriano y en Cotacachi. Para ellos, existen claras consecuencias de esta matriz en la construcción racial, sexual, laboral y subjetiva de las mujeres, lo que permite entender el régimen hacendatario desde un enfoque de género y analizar figuras invisibilizadas en este campo de estudio, como el trabajo doméstico femenino tanto en el campo como en la ciudad.

### **1.3. Formas institucionalizadas y afectivas de dominación**

La legitimación de las divisiones raciales y el ejercicio de una administración privada de poblaciones, especialmente de mujeres, permitieron que en la cotidianidad se ejecuten entregas de mujeres como sirvientes, a través de prácticas como la colocación familiar y el compadrazgo, figuras legales y religiosas con las que se incorporó a Dolores, Juana y



Magdalena a la casa de mis abuelos y bisabuelos, respectivamente. Para Andrés Guerrero el compadrazgo:

Enmarca las relaciones entre ciudadanos e indígenas dentro de una etiqueta ritualizada de subordinación y en alianzas de reciprocidad desigual análogas a las del parentesco: la delegación hacia lo privado implica una personalización de la dominación. Así, por ejemplo, el compadrazgo con la noción de “hijitos” o la condición de “indios propios” de un hacendado, vínculos sociales ampliamente difundidos en la Sierra, por lo general requerían una previa inclusión en estrategias de reconocimiento, afecto, conflicto o reciprocidad. Situación generacional y cotidiana que instituía el significado de ser persona: a la vez de indígena y de compadre o patrón (Guerrero 2010, 114-115).

Para Víctor Bretón el compadrazgo es posible solo en un sistema de economía moral, es decir, un régimen de reciprocidad que generó no solo formas de dominación horizontal sino que instauró nuevas formas de dependencia. El autor a la vez desarrolla una pregunta clave: ¿Cómo fue posible el funcionamiento del régimen de hacienda durante más de trescientos años?” (2012: 53)

Más allá de uso de la violencia y de la dominación, la hacienda se sostuvo bajo las lógicas de interrelación patriarcal en que los amos aparecen como seres extraordinarios, revestidos de poder que otorgan favores y al mismo tiempo exigen respeto. Desde esta perspectiva, la hacienda no era propiamente concebida por los indígenas como una instancia de dominación, una unidad de producción únicamente, sino como un espacio que garantiza la supervivencia, ofrece favores, premia a quienes son fieles al amo, impone reglas sobre la familia y la comunidad (...) el dueño era considerado “*Tayta amito*”<sup>5</sup>, similar a Jesucristo, a quien se podía invocar alguna ayuda, clamar clemencia, jurar obediencia y expresar gratitud (Bretón 2012, 54).

En este contexto el compadrazgo será una figura religiosa institucionalizada que se practica en la cotidianidad y que crea dependencias a través de formas de relacionamiento directo, donde se entremezcla dominación, afectos y gratitud. De esta forma, el sistema hacendatario se basa en relaciones de dominación y no solo de una manera directa sino en formas ambiguas y contradictorias.

---

<sup>5</sup> Tayta: Padre en kichwa

Para Tuaza, este contexto relacional de dominación estaba tan camuflado en esta economía moral de gratitud y reciprocidad que “para la población indígena sometida al poder terrateniente era imposible imaginar una sociedad sin haciendas, pues la vida en la hacienda, según Lyons (2006) era percibida como un componente del orden natural de las cosas.” (Tuaza 2014, 120).

En este entorno naturalizado de dominación el compadrazgo no solo se constituirá como un reproductor de las prácticas de poder desde arriba, sino como un catalizador de relaciones sociales como estrategia de poder (Montes 1989). Para muchos hombres y mujeres indígenas el compadrazgo se constituyó en la cotidianidad como una manera de poseer un aliado estratégico de una clase social distinta.

El compadrazgo si bien creó vínculos estratégicos y de dominación, estos nexos generalmente se entretejían entre hombres. Para Federici, el compadrazgo limitó aún más la autonomía de las mujeres, “poniendo en manos masculinas la autoridad sobre los niños” (Federici 2016, 168). Según el testimonio de Magdalena y Dolores, ellas fueron entregadas a mi familia por su tío y padre respectivamente, consolidando la figura de tutelaje masculina.

El trabajo desarrollado por Tanja Christiansen (2005), en su texto “Sirvientes, dependientes e hijas adoptadas: los distintos nombres de las trabajadoras domésticas. Cajamarca, siglo XIX”, demuestra cómo a través del trabajo doméstico se constituyó nuevas formas de dominación y formas de relacionamiento contradictorios, que iban desde un completo control hasta la generación de afectos entre mujeres servidoras domésticas y sus empleadores (dueños de las casas donde eran colocadas).

Tanto en los casos analizados en la investigación de Christiansen como en la colocación Dolores y Juana a la casa de mi familia se consolidó un discurso socio-jurídico (Facio 2000; Herrera 2000) a través del concepto de “moral”, que legitimó formas domésticas de administración privada de poblaciones, consolidó al patrón como ciudadano o tutor y dio carta abierta para el tutelaje de mujeres racialmente diferentes y pobres por parte de hombres blancos-mestizos, normalizando la infantilización legal femenina. (Federici 2016).

El trabajo de Christiansen analiza varios juicios en Perú del siglo XIX que describe querellas legales entre empleadores y mujeres servidoras domésticas. El resultado de estos juicios demuestra que tanto las dependientas como sus familias tenían poco control sobre su vida,

mientras que los empleadores ejercían una *administración privada* de estas mujeres, a través de la ayuda del aparato político y jurídico.

Los dependientes —incluyendo a parientes empobrecidos, huérfanos y a otras personas sin sustento económico— estaban incluidos en la casa y eran provistos de alojamiento, comida y vestimenta como compensación por sus servicios. Los huérfanos eran frecuentemente criados por sus empleadores (...) Los sirvientes formaban parte de las casas de sus patrones (...) Todas estas jóvenes entraban dentro de la categoría de dependientes informales; la mayoría había pasado a formar parte de las casas de sus empleadores antes de llegar a los diez años de edad y eran descritas con una variedad de términos: sirvientas, hermanas (adoptadas o no), criadas o incluso esclavas (Christiansen 2005, 261).

La legislación ecuatoriana también utilizó el discurso de la moral para legitimar este tipo de entregas. El Código de Menores del Ecuador tanto los años cincuenta como en la década de los setenta del siglo XX, tal como mencionan las actas de colocación familiar de Juana y Dolores:

El H. Tribunal de Menores, en sesión, autorizó la colocación familiar de la menor (...) por considerar que esta medida redundaba en exclusivo beneficio de la menor, por el amparo y protección moral y material en que se colocaba (...) (Acta de Colocación familiar, 1953).

[E]l Dr. Hugo Vega Sánchez y Sra. Presente Alicia P. de Vega, aceptan tener a la menor en su hogar y se obliga a cumplir con lo que ordena el Art. 126 del Código de Menores proporcionando a la menor: alimentación, educación y vestuario, a más de la **protección moral** (Acta de Colocación familiar, 1973).

El compadrazgo, como práctica cotidiana de economía moral y la colocación familiar, como forma institucionalizada de tutelaje son algunos de los factores cotidianos coloniales heredados por la hacienda, que legitimaron figuras que inferiorizaron a muchas mujeres por su lugar social y sus características raciales. Estas prácticas fueron naturalizadas en entornos domésticos de Cotacachi en el siglo XX, lo que repercutió en la construcción subjetiva de las mujeres que eran colocadas. Juana, Dolores y Magdalena se construyeron a partir de la diferenciación de los miembros de familia en la que fueron colocadas, lo que consolidando aún más la reproducción jerárquica y racista de las relaciones sociales de género, desde un entorno doméstico y familiar desde el “mito de ser como una hija” (Young 1987).

Muchas familias indígenas y negras vieron en estas figuras, la mejor forma para proteger y generar mejores formas de vida para sus hijos. La incorporación de individuos a hogares con mayores recursos económicos fue una estrategia de subsistencia en estos entornos (Leinaweaver, 2007; Drouilleau, 2011). Las fronteras casi nunca se cruzaban y “los patrones tomaban ventaja de la pobreza de sus adversarios dado que, en muchos casos, tenían mejores medios de proveer al cuidado de sus dependientes.” (Christiansen 2005, 266).

La incorporación de Magdalena, Dolores y Juana en la casa de mi familia materna es un claro ejemplo de cómo se vivió la administración privada de poblaciones en la cotidianidad, que se mantenía gracias al apoyo de un sistema de economía moral entre desiguales (fronteras étnicas). Estas prácticas de colocación no se percibían como formas de dominación, sino como favores que realizaban las élites a sus administrados.

Para que estas prácticas se consoliden no solo se utilizó el aparato institucional colonial hacendatario, sino que se construyeron prácticas en la cotidianidad y en la privacidad del hogar a través de los afectos. Varios son los autores que analizan las relaciones que se construyen entre trabajadoras domésticas y sus empleadores (Young, 1987; Kuznesof, 1993; De Certeau, 1996; Christiansen, 2005; Haukanes, 2007; Leinaweaver, 2007; Jelin, 2008; Drouilleau, 2011; Gorbán, 2012; Gutierrez- Rodriguez, 2012)

Magdalena llamaba mamá a mi bisabuela Luzmila y papá a mi bisabuelo Alberto. Creó una relación muy cercana con mi bisabuela, la acompañó casi toda su vida, trabajando en la tienda y en las tareas del hogar desde que era muy niña. Vivió su juventud en esta casa a pesar de las privaciones y extremos “cuidados “que tenía. Crio a su hijo José Ricardo en este hogar, quién trataba de abuela a Luzmila. Magdalena vivió más de treinta años con mi familia, hasta la muerte de mi bisabuela en el 2000.

La relación de Dolores con mis abuelos nunca fue muy cercana como la relación de Magdalena con mi bisabuela. Aunque mi abuela Alicia fue la figura de madre de Lola, la relación nunca fue muy cercana. Dolores comenzó a llamar mamá a Alicia ya adolescente. Mi abuela se encargó de la vestimenta y alimentación de Dolores cuando llegó a la casa de mi familia siendo apenas una niña de siete años. Dolores vivió más de veinte años en casa de mi familia.

El rol de los afectos será analizado en la historia de vida de estas tres mujeres, fuente de análisis de los siguientes capítulos. El testimonio de Juana, Dolores y Magdalena y el análisis

bibliográfico serán útiles para entender el rol que cumplen los afectos en la construcción de subjetividades femeninas y las consecuencias de la incorporación de estas relaciones en la vida de las trabajadoras domésticas. A través de estas prácticas afectivas se reforzó la “naturalidad” de estas relaciones y fuertes vínculos entre “afecto y dependencia”.

#### **1.4. Subjetividad, subalternidad y mirada colonial**

La lecturas sobre colonialidad, régimen hacendatario, género, trabajo doméstico, compadrazgo, colocación familiar y afectos son fundamentales para entender la construcción subjetiva (Hernando 2000; Leviton 2000) de Dolores, Juana y Magdalena, subjetividades subalternas (Spivak 1988) que se configuran por un modelo servil femenino racializado inscrito en una economía moral doméstica. Los factores más importantes de la construcción subjetiva de estas mujeres serán analizados en los capítulos siguientes para entender los nodos articuladores que atraviesan tal construcción subjetiva en este sistema.

La invisibilización de Dolores, Juana y Magdalena de los álbumes familiares no puede ser entendida como un fenómeno aislado, sino que se corresponde con una serie de valores sociales y estéticos de este sistema particular. El sistema colonial hacendatario de género también constituyó un sistema visual (Poole 2000), que marcó el desarrollo de la fotografía. Ésta arribó al Ecuador a finales del siglo XIX y se caracterizó por modos de producción que no solo continuaron legitimando segregaciones raciales “Cuan poco se fotografió al indio en los primeros 60 años de la fotografía ecuatoriana. (Chiriboga 1994, 11), sino que consolidaron representaciones visuales de las elites locales, que buscaron eternizar sus posiciones sociales.

El estilo fotográfico ecuatoriano hasta mediados del siglo XX se caracterizó por la reproducción de valores sociales y estéticos de este sistema. En el circuito de producción, circulación y consumo de fotografías se definió qué sujetos podían ser representados en narrativas visuales como los álbumes familiares. Los sujetos representados fueron élites y clases medias locales, tal como se evidencia en los álbumes de fotografías de mis abuelos.

Hombres y mujeres con características sociales inferiorizantes no fueron el foco fotográfico de los discursos visuales de los álbumes de familias mestizas de clase media, a no ser cómo simples agregados fotográficos o para reforzar el poder social de la familia a través del retrato de sus sirvientes. La fotografía se constituyó como otro soporte marcado por el sistema colonial hacendatario, posicionando una “mirada colonial” que invisibilizó a sujetos subalternizados, tal como lo demuestra el caso de estas tres mujeres.

Antes era inimaginable que en esta parte de la sierra ecuatoriana aparezca un indígena en las fotografías familiares de una familia mestiza. Al parecer y según el testimonio de Marco Proaño, “en esa época no era común tomar fotos de indígenas por lo que muchos mestizos solían disfrazarse para retratarlos. Marco Proaño (tío abuelo y profesor normalista) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2015.



Fiesta 18 de enero de 1969: Esta foto demuestra las fiestas típicas de la época. Mi abuelo está en el centro de la imagen, al lado de la mujer que sostiene la botella. En el lado derecho de la imagen dos hombres disfrazados de indígenas.

Créditos: Photo Afha Cotacachi- Ecuador.

Las fotografías, en la mayoría de los casos, no solo se capturan tomando en cuenta códigos estéticos, sino que se condicionan por códigos impuestos social y moralmente. La fotografía cumple una función social y sus representaciones son condicionadas por las normas sociales y morales vigentes en un tiempo y espacio específico. Como menciona Bourdieu (1979), no todo es fotografiable. La invisibilización en la interacción cotidiana es reforzada por la invisibilización en el campo visual.

Para Leticia Sabsay la violencia visual es una de la violencias más fuertes, ya que esta violencia “reviste un carácter performativo, de modo tal que como señala Butler, la posibilidad de que la violencia- lo mismo que la muerte y el duelo- aparezca como tal depende del previo reconocimiento (o falta de reconocimiento) de ciertos seres como sujetos humanos.” (Sabsay 2011, 156).

La negación de ciertas personas del campo visual da cuenta de la influencia del modelo colonial hacendatario de género en la producción fotográfica. La exclusión sistemática de estos “otros no fotografiables” de los álbumes de fotos consolidó una mirada colonial naturalizada, que se manifiesta a través de la eliminación social y visual de los individuos que se encuentran en la parte más baja de la escala social.

Con todas las características antes descritas ¿Pueden Dolores, Juana y Magdalena ser vistas o escuchadas (Spivak 1988; Grandin 2004)? Para Spivak el problema en la construcción discursiva del sujeto subalterno femenino no se sitúa en la acción de enunciar o visibilizar, el problema radica en la capacidad de entendimiento y de visualización. Para esta pensadora las mujeres pueden hablar pero su discurso, al no posicionarse como válido para la narrativa hegemónica, simplemente se vuelve inentendible. Lo mismo ocurre en el campo visual al ser sujetos raciales no reconocidos por la representación imperante no son legítimos de ser fotografiados. ¿Pero qué potencial reviste para los procesos de construcción subjetiva utilizar el mismo dispositivo visual que invisibilizó y enmudeció a estas mujeres?

## **2. Perspectiva metodológica**

Debido a que en la revisión bibliográfica no obtuve suficiente información que detalle la situación de las mujeres en Cotacachi bajo un análisis interseccional decidí realizar una serie de entrevistas con hombres y mujeres indígenas, mestizos y negros o afro-ecuatorianos nacidos en Cotacachi, que experimentaron de cerca el régimen hacendatario, que trabajaron en las haciendas o en el servicio doméstico en la parte urbana de Cotacachi.

El testimonio de estas personas es central en este trabajo porque me permitió situarme históricamente y comprender cómo se reproducía este “sistema moderno/colonial hacendatario de género” a mediados del siglo XX en esta ciudad. Principalmente, en lo relacionado con la situación laboral, educativa, de clase y género de mujeres indígenas, afros y mestizas. A partir de este eje contextual es que comencé a elaborar las historias de vida y el trabajo con las imágenes con Dolores, Juana y Magdalena.

### **2.1. Trabajo con las imágenes**

El trabajo con las imágenes parte de la necesidad de visibilizar los discursos de Dolores, Juana y Magdalena a través de la representación fotográfica. Esta investigación comenzó los últimos días del 2014, con cortas visitas los fines de semana a Cotacachi. En el 2015 realicé breves acercamientos con Juana. Dolores y Magdalena en Quito y Cotacachi. El ocho de

enero de 2016 me trasladé a vivir a esta ciudad, a la casa que perteneció a mis abuelos y ahora se encuentra habitada por Juana.

La investigación con Juana Cumba se construye a partir de la escucha. Juana y yo vivimos juntas en la casa de Cotacachi desde enero a agosto de 2016. Por la mañana conversábamos, le acompañé en alguna de sus tareas como lavar ropa o salir al mercado. En algunas ocasiones almorzábamos en la cocina, en otras en el comedor principal.

En los pocos momentos que compartí con Juana la mesa, ella se niega a servirse los alimentos en el comedor. Nos servimos los alimentos en la cocina, en una antigua estufa que está en desuso, este ha sido el lugar donde esta mujer come desde su llegada a la casa. En contadas ocasiones nos servimos los alimentos en el comedor, cuando la casa está vacía y solo Juana, Doña Marina y yo nos encontrábamos.

A partir de compartir tiempo, escuchar y conversar con Juana comenzamos a profundizar sus discursos actuales, que serán analizados en el capítulo III. El trabajo también se potencia con ayuda de la fotografía. Comencé a capturar imágenes de la cotidianidad de Juana y a entregar a ella esas imágenes que obtuvimos en nuestra interrelación. Yo me encargo de fotografiar las actividades de esta mujer y ella me enseña su cotidianidad.

La relación con Magdalena Jaramillo se construyó a través del “hacer” principalmente, desde finales de noviembre de 2015 hasta abril del 2016. Nuestro primer encuentro se desarrolló en uno de sus múltiples trabajos, en el negocio de la venta de empanadas, que mantiene con su socia Doña María. Aunque no me encargo de la preparación de la masa o de la fritura, me dedico al cobro, empaquetamiento, servicio en las mesas y al lavado de las vajillas.

En su casa nuestros encuentros se desarrollaron a partir del hacer que abre la posibilidad del diálogo. A lo largo de mis visitas Magdalena prepara diferentes platos y rememora mucho los sabores que se realizaba en la casa de mi bisabuela. En sus encuentros de Bingo Magdalena y yo alistamos la mesa para servir el café, las tazas, platos y cucharas para más de setenta mujeres y hombres jubilados, posteriormente nos encargamos de la limpieza de las vajillas. Sus principales actividades serán descritas en el capítulo II.

El trabajo con la imagen se desarrolló al final de nuestros encuentros. Al principio Magdalena no quería ningún tipo de acercamiento con la cámara. En muchas ocasiones se molestó por la presencia del aparato. Pero a través de la ayuda de su familia, sobre todo de su nuera, que



explicó la importancia de la fotografía para el recuerdo familiar, Magdalena aceptó ser fotografiada y a trabajar con la imagen.

Al igual que con Juana es a partir de las largas conversaciones que comencé a percatarme de los discursos más importantes de esta mujer, sobre todo del lugar del trabajo en su vida. En el capítulo II analizaré sus discursos y la utilización de la fotografía en este caso. Además, del rol de su familia y su relación con mi familia materna marcada por lazos afectivos con mi bisabuela a quien Magdalena llamaba mamá.

El trabajo con Dolores se desarrolla en el hacer, la escucha y la conversación, constantemente, me pregunta sobre mi vida y mi familia. Nuestros primeros encuentros se desarrollaron en la sala de su casa y en la cocina. Mientras nosotras conversamos su marido se dedicaba a mirar la televisión y su hijo a jugar en la computadora. Dolores siempre preparaba comida, desde el desayuno hasta la merienda, postres y bocaditos para media tarde.

La preparación de alimentos es importante en esta relación, ella siempre está inventando e improvisando recetas. Su alacena está llena de especies diferentes y su gusto por la cocina es tan fuerte que mira programas sobre esta temática y tiene varios recetarios. La casa de Dolores se constituye en el lugar donde se desarrollan nuestros encuentros. Nuestra relación se construye de una manera más íntima y de complicidad. Dolores me invitó a pasar varias noches en su casa, a preparar cuy. Nos transportamos en bus desde su trabajo a su casa. Caminamos por los barrios de El Carmen Bajo. Jugamos naipes. Miramos películas y escuchamos música. El trabajo con la imagen se desarrolla a través del análisis de su álbum fotográfico y la construcción de ensayos fotográficos de la cotidianidad de Dolores.

### **2.1.1. El rol de la fotografía en la investigación**

La fotografía es uno de los principales soportes que se han utilizado desde los inicios de la Antropología, desde objeto hasta herramienta de investigación. Varios autores analizan la importancia de la fotografía (Collier, 2019; Zamorano, 2012) y plantean que trabajar con tal soporte tiene la ventaja de brindar una oportunidad abierta al investigador, permite libertad de formatos sobre todo a lo que se refiere a la construcción compartida de la imagen y su relación con la textualidad.

Esta investigación parte de las experiencias de trabajos fotográficos como el de Jeffrey Schonberg, y Philippe Bourgois (2011). Los autores discuten la transformación de fotógrafo a etnógrafo, por la relación íntima que llega a establecer con los sujetos fotográficos. Los

ensayos fotográficos no serían posibles sin la construcción de una relación profunda con Juana, Magdalena y Dolores.

Propuse realizar un pequeño taller de fotografía, propuesta que fue rechazada por estas mujeres, por lo que en la producción de imagen operé la cámara. Dolores, Juana y Magdalena se encargaron a través de sus testimonios de anclar la imagen a un contexto específico. El texto me brindó la posibilidad de construir una relación dialógica de producción.

En el proceso ellas decidieron qué paisajes, espacios, personas, objetos entraron en la fotografía, para reconstruir su historia a partir de su propia narrativa. El texto de acompañamiento de las fotografías se elaboró a través de las conversaciones que mantuve con estas mujeres a lo largo del trabajo de campo, a través de la elaboración de temáticas específicas sobre su vida.

“La fotografía siempre encerrará una tensión contradictoria e imposible, entre explotar, versus otorgar la voz; manipular, versus denunciar la injusticia; estigmatizar, versus dignificar; objetivar, versus humanizar... cuando se trata de imágenes que confrontan el sufrimiento social” (Schomberg y Bourgois 2001, 136). Decidí trabajar con la fotografía como herramienta que me permita objetivar la carga colonial de este soporte (Poole 1997). En el pasado la invisibilidad de cientos de sujetos por su status social, era una práctica muy común en ciudades como Cotacachi. La invisibilidad de Magdalena, Juana y Dolores de los álbumes fotográficos de mi familia no es algo casual, sino que responde a valores sociales de una época determinada (Bourdieu 1979).

En el pasado, la fotografía fue un soporte que construyó una mirada colonial, donde se legitimó la invisibilidad de ciertos sujetos y se naturalizó en las relaciones sociales esta forma de violencia (Sabsay 2011). En la actualidad, el cambio en la construcción de la mirada permitió la democratización de la fotografía es lo que me permite trabajar con esta herramienta antropológica.

Mi trabajo al construirse con personas inmersas en procesos de violencia simbólica, como la invisibilización, plantea cuestionar los usos socialmente aceptables de la fotografía y de sus formas de representación, espera ser una forma de restitución de imagen a personas invisibilizadas, para construir una forma de “fotografía socialmente responsable” (Schomberg y Bourgois, 2001). Se trabajó con el mismo soporte que alguna vez no permitió representar a

estas mujeres, para visibilizar su presencia a través de un ejercicio reflexivo entre Juana, Dolores Magdalena y yo.

## **2. 2. Mi lugar de enunciación**

Posicionarme como sujeto histórico en este trabajo me permitió “distanciarme” y comprender diversas dimensiones del modo en que se configuró el sistema colonial hacendatario de género en las relaciones sociales y la construcción de la mirada, que condicionaron no solo todo el proceso fotográfico sino las condiciones de vida de esas mujeres. Como señala Okely “La experiencia autobiográfica requiere la deconstrucción de las relaciones con el rigor de la disciplina (...), la autobiografía se trata de interacciones vividas, experiencia participatoria y conocimiento encarnado.” (Okely 1992, 2 traducción mía). El enfoque autobiográfico en el trabajo de campo me permite situarme históricamente en este conjunto de relaciones y desnaturalizar mi posición.

La relación con estas tres mujeres me permitió asumir la investigación desde una reflexión crítica de la raza, el género y desde el espacio biográfico familiar. Para Rivera “el patriarcado es profundo, muy vinculado con el colonialismo. La descolonización tiene que ver con repensar todas las relaciones” (Rivera 2010, página 12). Reconocer mi presencia y la de mi familia en esta investigación significó retos significativos. Desde el inicio estuve expuesta a muchos obstáculos, entre ellos mi propia formación y afinidad familiar. Con el transcurso de la investigación y las herramientas conceptuales, intenté objetivar ciertos preceptos sociales naturalizados, como mi construcción como mujer “mestiza”.

Tornar la invisibilización que estas mujeres vivieron como objeto de estudio me permitió desnaturalizar el lugar privilegiado que ocupó en el sistema social al ser representada como una mujer “mestiza”, a la vez analizar las diferencias que se construyen a mí alrededor, sobre todo a la posición que Juana ocupa en la casa de mi familia y la manera como son asimiladas Dolores y Magdalena. Al ser mi familia materna parte de esta historia, no pude desatender las implicaciones que mi historia personal tiene en esta investigación. No solo porque mi mirada está condicionada por esta herencia colonial, sino porque mi construcción subjetiva está marcada por las imposiciones de un sistema colonial de género.

Mi familia materna es oriunda de Cotacachi, tanto mis abuelos como bisabuelos nacieron en esta ciudad. Mi abuelo realizó sus estudios de Derecho en Quito, gracias a la ayuda de sus tías. Apoyaron económicamente a su sobrino, con la promesa de que debía volver a Cotacachi

a ejercer su profesión de abogado para ayudar a las personas de este cantón. Mi abuela materna solo logró terminar la primaria y fue enviada a la escuela de corte y confección conocida como la “Profesional”. La situación económica en la casa de mi abuela era muy dura, ella al ser la hermana mayor era la encargada de ayudar a mi bisabuela al cuidado de sus hermanos y de la casa. Contrajo matrimonio muy joven a sus 17 años mientras que mi abuelo en ese entonces tenía 28 años.

Mi abuelo regresó a Cotacachi en 1953 y montó su estudio jurídico en la casa de sus padres. En 1954 contrajo matrimonio con mi abuela y en 1955 nació mi tío mayor. Mis abuelos tienen tres hijos más. Mientras mi abuelo se dedicó a su consultorio, mi abuela, al cuidado de los niños y de la casa. En la división social vivida en Cotacachi y con las categorías raciales que se utilizarán en esta investigación, mis abuelos ocupan el puesto de una familia “mestiza” de clase media.

Mi abuelo al tener una posición privilegiada, por su nivel educativo, fue ciudadano y curador, posición que será analizada en el capítulo III. Pero a la vez su profesión consolidó un sistema jurídico que para la década de los cincuenta legitimó las desigualdades raciales y de género, que utilizó como modelo para la elaboración de leyes al hombre blanco- mestizo, letrado de clase alta y media.

Ser una familia de clase media “mestiza” en Cotacachi a mediados del siglo XX, significaba gozar de algunos privilegios, sobre todo a lo relacionado con el prestigio social y al acceso a instituciones sociales como la educación y las leyes. Generalmente, los hombres se dedicaban a empleos relacionados con cargos de representación política, oficios profesionales y al comercio, mientras que las mujeres al cuidado del hogar y a tareas relacionadas con corte y confección, la cocina y en menor medida al comercio.

Mi abuelo no solo ejerció su profesión de abogado si no que ocupó el cargo de Presidente del Consejo<sup>6</sup> de Cotacachi en la década de los sesenta. Mi abuela por su parte nunca tuvo un trabajo remunerado, se dedicó al cuidado de su casa, de sus hijos y su esposo.

Mi madre y todos mis tíos recibieron educación pública primaria en Cotacachi. Las mujeres en la escuela Manuela Cañizares y los hombres en la escuela Modesto Peñaherrera. Sus estudios secundarios los realizaron en internados católicos privados de Ibarra y sus estudios

---

<sup>6</sup> En la actualidad esta figura se asemeja al Alcalde de la ciudad.

universitarios en Quito. Únicamente mi tío mayor regresó a Cotacachi. Mi madre y mi tía se radicaron por completo en Quito a partir de los años ochenta y mi otro tío se dedicó a la vida militar.

### **2.2.1. Ser Mujer: Educación y formación**

Mi madre y mi tía son parte de una nueva generación de mujeres en Cotacachi, que tuvieron acceso a la educación y que por su status socio-racial, de mujeres “mestizas” de clase media, no tuvieron problemas en este sistema. Aunque no existió restricción para el acceso a la educación de los otros grupos raciales de mujeres de esta ciudad, los condicionamientos ligados a los roles de género, a las divisiones raciales y el posicionamiento de clase no permitieron que la educación sea un campo confortable para todas.

Existió un cambio generacional en relación a la construcción subjetiva, donde se otorgó un fuerte peso a la formación académica. A diferencia de mi abuela, tanto mi tía como mi madre no recibieron educación doméstica, estas mujeres siempre tuvieron a mi abuela, a Juana y a Dolores para que realicen estas actividades por ellas. Los primeros años de educación secundaria de mi madre y mi tía estuvieron marcados por la rigurosidad de un colegio internado católico manejado por hermanas bethlemitas. Su formación consistió en educación académica y doméstica con asignaturas como: ciencias sociales, ciencias naturales, matemáticas, filosofía, contabilidad, tejido, taquigrafía, mecanografía y manualidades.

Mi formación fue parecida a la de mi madre. Dolores cuidó de mí, aproximadamente, por un año, debido a que mi madre trabajaba todo el día. Después de la muerte de mi abuela y la salida de Dolores de la casa, mi madre contrató a varias mujeres como servidoras domésticas. Recuerdo a varias mujeres trabajando en mi casa que ingresaron a través de las modalidades de “empleadas puertas adentro y puertas afuera”.

El departamento de mi casa contaba con una habitación junto a la cocina conocido como el “cuarto de la empleada”. Era un lugar muy pequeño con un baño incluido. Aunque la edificación no era muy grande teníamos este espacio, que fue ocupado por varias mujeres alrededor de los años. No recuerdo a ninguna en especial, no entablé ningún tipo de relación con estas mujeres.

Debido a que durante toda mi niñez mi madre contrató a mujeres como servidoras domésticas, mi formación en actividades relacionadas al hogar fue nula. Para Silvia Rivera Cusicanqui en

la entrevista “Orgullo de ser mestiza” la falta de interés por este tipo de trabajo indica una fuerte herencia colonial. “Si hay una herencia arcaica colonial es su falta de entusiasmo por el trabajo manual que va desde clavar un clavo a servirse agua.” (Rivera 2010, página 12).

Mi formación académica recayó en la educación religiosa. Desde muy niña estuve acostumbrada a un sistema educativo completamente rígido, tanto en la escuela como en el colegio me eduqué en instituciones católicas manejadas por monjas. El control del cuerpo a través de uniformes, con normas y etiquetas de vestir y regímenes de oración diaria, marcaron mi formación bajo discursos de culpa y moralidad.

Mi niñez estuvo marcada por el divorcio de mis padres. No conté con una figura rígida materna que me transmita a través de los efectos el modelo tradicional de género. Pero tampoco con la figura del padre que a través del cuidado de mi cuerpo me imponga límites entre la esfera privada y pública. La persona que llegó a constituirse como este referente del modelo tradicional de familia y de género lo encarnó mi abuelo.

Mi padre se trasladó a vivir a otra ciudad y casi no teníamos contacto. Mi abuelo materno comenzó a reemplazar la figura ausente de mi padre. Cotacachi se convirtió en el lugar de los fines de semana, de los feriados y de las vacaciones. Papá, como decíamos a mí abuelo, se convierte en esa figura fundamental. Él era la única persona en bendecirnos al saludar y despedirnos. “La bendición papá”, le decíamos y él respondía, “que Dios te bendiga”. La religiosidad en estos entornos estaba presente en los actos cotidianos, donde se legitimó la figura de Dios y del hombre como protector.

Los vínculos más cercanos que tuve con mi abuelo los construí en las vacaciones de mi niñez. Con mi prima mayor pasábamos meses enteros en Cotacachi. A las ocho de la mañana desayunábamos, veíamos la televisión, jugábamos en los columpios del patio de atrás, hasta las doce que era la hora de servirnos el almuerzo. En la tarde utilizábamos las bicicletas y paseábamos por la ciudad.

No teníamos permiso de llegar a casa pasadas las seis de la tarde y si lo hacíamos mi abuelo nos recriminaba por los horarios. El cuidado de nosotras como mujeres era fuerte. Mi abuelo era un hombre muy estricto. Muchas veces no estaba de acuerdo con nuestra forma de vestir o comportamiento. Esa forma de “cuidarnos” se constituyó para nosotras como una forma de afecto, a través de su preocupación nos mostraba su cariño.

La situación con mis primos varones era diferente. Ellos tenían libre movilidad fuera y dentro de la casa de mi abuelo. Además, mi abuelo era bastante cercano, sobre todo con mis primos menores, con quienes bromeaba con respecto al tema de sus relaciones con mujeres. El cuidado con ellos se situaba dentro de un contexto de complicidad más que desde la privación de su movilidad.

Desde muy niña me pareció injusto ser mujer en estos entornos, debido a estas diferencias que se construían entre mis primos hombres y nosotras como mujeres. La situación de mi madre y de mi tía fue parecida, vivieron privación de su movilidad y extremo cuidado a diferente del trato hacia mis tíos varones. El cuidado que recayó sobre mi madre y mi tía era tan importante, que mi abuela se trasladó con ellas a Quito cuando comenzaron sus estudios universitarios.

### **2.2.2. Naturalización de las diferencias raciales. Mirada desde el ser “mestiza”**

Mi abuelo falleció en el 2013 y conmocionó la lógica familiar. Él, después de la muerte de mi abuela en 1992, era el único vínculo consciente que muchos de los miembros de la familia teníamos con Cotacachi. No solo nos faltaba el padre si no que los viajes a esta ciudad ya no tenían mayor sentido. La casa en la que vivieron más de cinco generaciones había quedado “vacía”.

Los viajes a Cotacachi decrecieron, mi madre y mi tía disminuyen su frecuencia de visita a esta ciudad. Junto con mis primos y mi hermano, en cambio, comenzamos a frecuentar más la casa y a indagar sobre nuestra historia familiar. En mi caso, comencé a conversar con Juana, a pesar que nunca antes tuvimos acercamiento.

Para mí Juana era invisible. Nunca conversé con ella. Ni me pregunté por su presencia en la casa de mis abuelos. Aunque una de las actividades que más nos gustaba realizar en fiestas familiares era revisar los álbumes, nunca me percaté de su ausencia en las imágenes. Como menciona Silvia Rivera: “las formas más brutales del racismo siempre se guardan, hay formas sutiles que se pueden detectar por el lenguaje, el gesto, cosas relacionadas con la invisibilidad.” (Rivera 2010, página 12).

Los pocos recuerdos que tengo de Juana están asociados a su presencia en la cocina, la realización de mandados y el cuidado de animales. Juana no era parte de mi familia y lo sabía

desde niña. Ella no se vestía como nosotros y no compartía la mesa, nunca me interesó preguntar cómo llegó a este lugar.

Para Rivera Cusicanqui, en hogares marcados con una fuerte herencia colonial, la invisibilidad del trabajo doméstico y de las personas que cumplen con tareas relacionadas con el cuidado y mantenimiento del hogar no se mencionan, son un tabú. Estas actitudes legitiman la concepción colonial del trabajo doméstico, como una actividad considerada como no trabajo invisible e inferiorizante.

El trabajo doméstico es una de las labores más desprestigiadas en el régimen colonial hacendatario. En la cotidianidad y en la privacidad del hogar se legitima una forma de racismo natural e inmutable, a través de las diferencias que se generan entre la familia y la servidora doméstica. Así, las desigualdades se legitiman a través de las diferencias entre hombres y mujeres, que se refuerza por categorías como la raza, clase y la inferiorización del trabajo femenino. El sistema colonial hacendatario de género legitimó un régimen basado en la negatividad de las diferencias y consolidó a la desigualdad como natural. Las prácticas racistas y el discurso nacional del “mestizaje” legitimaron ese aparataje social de desigualdades.

A partir de este fuerte vínculo con mi abuelo, la inconformidad que me genera el trato diferencial entre hombres y mujeres de mi familia, la indiscutible naturalización de las diferencias raciales que legitiman desigualdades, mi identidad “mestiza” y la invisibilización de Juana, Dolores y Magdalena en el discurso de mi familia, se construye mi lugar de enunciación, enfoque epistemológico con el que situó el comienzo mi investigación en Antropología Visual a finales de diciembre de 2014



### 3. Primer acercamiento etnográfico

#### 3.1. Juana Cumba



Primera fotografía: Esta fue una de las primeras fotografías que hice de Juana Cumba. Esta imagen inaugura esta investigación, porque es en este preciso momento en el que comienzo a preguntarme por esta mujer. Aunque ni yo ni Juana éramos muy conscientes de lo que hacíamos al momento de realizar las fotografías. Juana se levantó del sillón donde miraba televisión, arregló su ropa y me sonrió.  
Fotografía realizada: diciembre 2014

A sus 72 años, momento en el que fue tomada esta fotografía, el cabello de Juana es casi de un negro completo, con un largo que le llega a la cintura. Siempre está muy pendiente de la ropa con la que viste y generalmente los abrigos que lleva puesto son tejidos por ella. Su anaco es impecable y sus blusas con tejidos muy llamativos. Juana habita en el hogar que perteneció a mi abuelo y actualmente a mis tíos y mi madre en Cotacachi.

Esta construcción está ubicada en pleno centro de Cotacachi, es una casa muy antigua construida hace más de 130 años. Su estructura está compuesta por dos patios centrales, seis cuartos, dos cocinas, un comedor, una sala y un granero. La casa siempre perteneció a la familia de mi abuelo y fue habitada por tres generaciones de personas católicas y conservadoras.

Actualmente, Juana es la única persona que vive permanentemente en la casa. Convivió con mi abuelo Hugo durante toda su vida. Mientras mi abuelo vivía en la parte delantera de la casa, Juana habitó y habita en el cuarto junto al gallinero en la parte posterior de esta construcción. Aunque sus interacciones no eran muchas, ninguno de los dos se llevaba bien. Generalmente, el único vínculo entre ambos era durante el desayuno, el almuerzo y la merienda, en la cocina principal, espacios que los dos ocupaban todos los días.

A partir de la muerte de mi abuelo Juana quedó a la tutela de mis tíos y mi madre, debido a que siempre en mi casa Juana ha sido considerada una “mujer con discapacidad intelectual”. Ella no cuenta con movilización a voluntad fuera de la casa y debe esperar a que le abran la casa todos los días para salir, debido a su “condición”.

El itinerario de Juana comienza a partir de las 7 de la mañana cuando barre toda la casa. A medida que avanza el día Juana trabaja en la cocina ayudando a Doña Marinita, mujer que contrataron mis tíos y mi madre para que se encargue del cuidado de Juana después de la muerte de mi abuelo. Antes del almuerzo lava su ropa a mano y la tiende al sol hasta que el almuerzo esté listo.

A las doce de la tarde Juana se sirve los alimentos en la cocina principal. En la tarde se retira al patio trasero para mirar la televisión y coser o tejer blusas, cobijas o abrigos. Pendiente del sitio del sol espera a las cinco de la tarde para alimentar a las gallinas, merendar a las seis de la tarde y acostarse a las ocho de la noche. El domingo acude a la iglesia a las ocho de la mañana y se traslada al mercado para comprar comida a sus animales.

Pero ¿Cómo llegó Juana a la casa de mis abuelos? Aunque la historia del arribo de Juana a la casa de mis abuelos no es muy clara entre los miembros de mi familia, al parecer, según una conversación que mantuve con el hermano de Juana, Don Manuel Cumba Saavedra, de 87 años de edad, Juana y él perdieron a sus padres cuando eran muy niños. Don Manuel buscó la forma de sobrevivir y Juana fue regalada por su tío a mi abuelo. Manuel Cumba (agricultor) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2015.

Desde que tengo memoria Juana es considerada por mi familia como una mujer con una fuerte discapacidad, que se vio asentada a partir de la muerte de mi abuelo. Para tratar de construir la imagen que mi familia tiene de ella realicé en marzo de 2015, entrevistas a mi tíos y mi madres sobre los recuerdos que tienen de esta mujer y que relación construyeron con Juana.

Para mi tío el recuerdo más temprano que él tiene sobre Juana es el recorrido que realizaba con ella al jardín, Juana lo llevaba y lo recogía, a pesar de que continuamente él lograba escaparse de ella para no ir a la escuela. Para él Juana siempre estuvo en la casa aunque muchas veces no se le tomaba en cuenta.

Para mi tía los recuerdos que tiene de Juana van desde preparar el adobe para hacer la carne colorada o los cuyes, sentada en el patio pelando papas o tejiendo sus sacos. Su gran apetito y las bromas que la familia hace en torno a su manera de comer. Mi tía es la única persona que tiene una imagen clara sobre Juana al describirla como pequeña, bromista y juguetona. Por otra parte, mi madre no tiene recuerdos sobre ella.

Esta breve imagen construida a través de los recuerdos, no demuestra ninguna figura familiar, más bien legitima la división entre la familia y Juana. Ningún recuerdo evoca experiencias íntimas sino que la encasillan dentro de las actividades domésticas que realizaba en la casa y en la separación entre la familia y esta mujer. La construcción de mis familiares ha cambiado, no es la misma mirada que tenían hace 30 años atrás donde Juana no es “tan invisibilizada”.

Ahora que no están mis padres, parece como si fuera nuestra mamá, cuando vamos a Cotacachi se preocupa de que comamos y está pendiente de nosotros. Ella es parte de nuestra familia y es muy importante en nuestras vidas, nosotros tenemos que velar por el bienestar de ella, tenemos que cuidarle, así como hicieron mis padres... recuerdo que unos días antes de que mi padre muera, hablamos con él, sobre el futuro de ella y nos dijo que sería inhumano dejarle un asilo, ella es parte nuestra y hasta sus últimos

días vivirá en esa casa, la casa también es de ella, se crio en ella y allí estará hasta que Dios lo permita. Alicia Vega (tía) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2015.

Mientras que mi tío menciona:

Ahora pienso que Juana se ha adentrado más a la familia porque por ejemplo cuando están ustedes o mis hijos, siempre está preocupada por ustedes y si comieron... Así mismo cuando estamos subiendo las maletas para irnos, ella pregunta cuando regresan, se pone triste. Cuando papá estaba ella no hacía eso, ahora que no está ella hace eso. Le he tomado más bien una figura maternal para mí. Gustavo Vega (tío) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2015.

A pesar de los testimonios y todos los esfuerzos que está haciendo mi familia para garantizar el bienestar de Juana, no podemos dejar de lado la clara distancia e invisibilización sistemática de Juana. En los testimonios se le considera miembro de la familia pero en el día existen prácticas (como almorzar o cenar en mesas separadas) que consolidan ese distanciamiento. Aunque existe menos distancia que hace 30 años la percepción de Juana no ha cambiado trascendentalmente.

A partir de mi primer acercamiento a Juana en diciembre del 2014 a través de la fotografía. He construido con ella una relación de igual manera ambigua. Después de esas fotografías intenté realizar un video sobre la presencia de Juana en la casa de mi abuelo, que generó muchísimas críticas entre mis compañeros, principalmente por mi rol en las entrevistas. Desde ese momento me percaté de que percibía a Juana como una persona que debía ser protegida, la construía como un *otro* que necesitaba tutela. Aunque esta construcción es compleja (y aún no he podido desprenderme completamente de ella), la situación se volvía más adversa al momento de escuchar su narrativa. Frecuentemente, es muy difícil entender lo que dice.

Juana habla muchísimo sobre muerte, asesinatos y robos. A partir de su testimonio me preguntó ¿por qué Juana tiene este testimonio? ¿Cómo trabajar en la construcción de su narrativa a partir de estas historias? ¿Cómo construir mi relación con Juana para dejar de lado esa figura de tutela?

### **3.2. Magdalena Jaramillo**

Magdalena Jaramillo tiene 60 años es la tercera hija de doce hermanos, que fueron muriendo a lo largo de su niñez hasta quedar solo nueve. Magdalena llegó de Intag a la casa de mi

bisabuela, mediante la figura del compadrazgo. Llegó a la edad de siete años y se dedicó a ayudar a mi bisabuela en los quehaceres del hogar. “Mis papás se casaron en Apuela y llegaron a Intag por trabajo. Trabajan en la hacienda de los señores Benítez. Ellos molían la caña y vivían alado de la hacienda, como *mediaguita*<sup>7</sup> era su vivienda. Yo viví ahí hasta que estuve en Intag.” Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, octubre del 2015.

Mamá me enseñaba a pelar las papas, yo le ayudaba y mamá cocinaba. Yo le ayudaba en la cocina. Yo comencé a lavar la ropa ya cuando era joven.” “Mamá (mi bisabuela) al principio era racista, quería que les diga niños a los hijos ya mayores y yo era más guagua (niña)... Yo pensaba si otras personas que están sirviendo no les dicen niños y porqué a mí me enseñaron que les diga niños. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, octubre del 2015.

Para construir la mirada que mi familia tiene de Magdalena conversé con mi tío abuelo y su esposa, Nelson Proaño y Victoria Pérez. Mi tío Nelson es el segundo hijo del matrimonio constituido por Luzmila Pérez y Alberto Proaño y hermano menor de mi abuela materna Alicia Proaño. Mis bisabuelos nacidos en Cotacachi trabajaron siempre en el comercio, mi bisabuela se dedicó a la costura y a la venta de calzado, mientras que mi bisabuelo a la talabartería. Eran una familia mestiza de clase media.

Mis dos bisabuelos venían de mundos muy diferentes, mientras que Papá Albertico provenía de una familia pobre, mi bisabuela descendía de una familia rica que se fue empobreciendo. Mi tío narra: “Mi abuelo Julio Pérez Calderón era dueño de mucha tierra por la Colón y Tabacundo. Él era totalmente racista, nacen en la opulencia y van decayendo, mamá nace en la extrema pobreza. Tenía un hermano y dos hermanas.” Nelson Proaño (tío abuelo) en conversación con la autora, Quito, octubre del 2015.

El origen social de mi bisabuela, principalmente, generó que en la casa de mi abuela y mis tíos se reprodujeran valores racistas. “La mamá siempre ha sido racista, no quería ni amistar con la gente de diferente raza, ni con cierto tipo de mestizaje. Papá Albertico no era así era con indios, con negros con blancos con todos” Nelson Proaño (tío abuelo) en conversación con la autora, Quito, octubre del 2015.

---

<sup>7</sup> Mediagua: Se refiere a una pequeña construcción que cuenta con una sola habitación. Expresión muy utilizada en el cotidiano para referirse a una vivienda muy pobre.

Para entender la mirada construida sobre Magdalena pregunté a mis tíos sobre la percepción que tienen de ella: “Magdalena fue como familia pero como empleada. La Mamá Lita le tenía en el Seguro, después le dio la casita. Le daba la ropa todo, pero no como hija sino como ahijada y empleada” Victoria Pérez (tía abuela política) en conversación con la autora, Quito, octubre del 2015.

La ambigüedad en las relaciones sociales es claramente develada en el testimonio de Magdalena y de mis tíos abuelos maternos, Magdalena nunca llegó a consolidarse como miembro legítimo de la familia, aunque existe mucho afecto entre las dos partes. El status de miembro de la familia no se consolidó en este caso.

Mi bisabuela siempre se dedicó al comercio y tenía una pequeña tienda de zapatos a la entrada de su hogar. Su almacén era muy oscuro y desprendía un fuerte olor a naftalina, estaba lleno de cuadros de santos y en la parte donde se sentaba Mamá Lita (como la llamábamos) estaba colocado un cuadro enorme de Jesús crucificado, con su frente de clavos y desprendiendo sangre.

Magdalena siempre estaba en ese local atendiendo a los clientes, ya que eran muy pocas las veces en las que Mama Lita se levantaba de su silla. La Magdita, como le decíamos todos, es una mujer muy pequeña con una leve desviación en su espalda. Su apariencia me generaba un poco de miedo cuando yo era aún niña, aunque ella siempre me recibía con un caluroso abrazo, una enorme sonrisa y me llamaba Cristinita.

Después de la muerte de mis dos bisabuelos, su presencia para mí era tan naturalizada, que nunca me pregunté por qué Magdalena siempre llamaba a mi bisabuela como Mamá Lita, a pesar de que nunca me habían enseñado que ella era mi tía. Mi relación con Magdalena nunca fue muy cercana, pasaron casi siete años de la última vez que la volví a ver, nunca me pregunté por su presencia, hasta inicios de esta investigación.

### **3.3. Dolores Morales**

Dolores Morales es una mujer indígena kichwa que nació en septiembre de 1966 en la ciudad de Cotacachi, ella es ahijada de bautismo de mi abuelo Hugo y mi abuela Alicia. Por este vínculo Dolores ingresó a la casa de mi familia en 1973 a la edad de siete años. Esta entrega no solo se reforzó por esta figura religiosa sino también por la figura jurídica de colocación familiar.

Después de que mi abuelo expulsó a Dolores de su casa en Quito a inicios de los años noventa, Lola, como es conocida por los miembros de mi familia, desapareció casi por completo, aunque mantiene contacto con mi tía Rosa Alicia, que es la madrina de su hija mayor Paulina.

Por una conversación previa con mi madre Ivonne y mi tía Rosa Alicia Vega sé que Dolores llegó a casa de mis abuelos, después de muy poco tiempo de que mi madre y mi tía realizaran su primera comunión. Dolores me comentó que ella llegó a los siete años cuando mi madre estaba en primer curso.

La última vez que vi a esta mujer antes de la investigación, fue hace tres años atrás en el funeral de mi abuelo. Desde que empecé la investigación fue difícil contactarla, porque sentía mucha vergüenza por la forma cómo mi abuelo se comportó con ella. Pensé que no le gustaría formar parte de este trabajo, por lo que me sorprendió su aceptación a una invitación que hice el 30 de octubre de 2015.

Nunca construí una relación con Dolores. Ella cuidó de mí durante poco tiempo cuando yo era niña. Dolores fue la última mujer con la que me contacté para la investigación. Nuestro punto de encuentro fue un centro comercial muy popular de Quito a las tres de la tarde. Estuve parada durante cinco minutos alado de una mujer desconocida, hasta que me decidí hablarle y resultó ser Lola.

Estaba vestida con una blusa azul y unos pantalones claros, su cabello era largo oscuro con mechas blancas y un copete muy elegante. Después nos dirigimos a tomar un café y comenzamos a conocernos. Dolores me contó acerca de su familia, la forma como salió de casa de mi abuelo, nuestra conversación fue breve y quedamos de volver a encontrarnos.

El domingo 15 de diciembre de 2015, Dolores me invitó a su hogar ubicado en el sector “El Carmen Bajo” al norte de Quito. Ella me recogió en una parte céntrica de la ciudad, en una camioneta azul manejada por su hijo Marco Antonio. Después de 20 minutos de recorrido, llegamos a su hogar una casa de tres pisos, ingresamos y enseguida fuimos la cocina a preparar el almuerzo.

Mientras yo lavaba los platos, ella preparaba jugo de mora y freía el pollo. Actualmente tiene 49 años y se dedica al trabajo de servicio doméstico en la casa de una familia en el norte de Quito. Su hija mayor se llama Paulina y tiene 25 años, mientras su hijo Marco Antonio lleva

el mismo nombre de su padre y tiene 23 años, ambos se encuentran estudiando en la universidad.

Dolores recuerda también que su padre era compadre de mi abuelo Hugo y es por esta razón fue encargada en casa de mi abuelo. El caso de Dolores rectifica lo analizado por Andrés Guerrero respecto el tema del compadrazgo, que no solo consolida el sistema de economía moral de la hacienda sino que insta un sistema relacional donde la dominación se enmascara de diferentes maneras, disfrazado de actos de benevolencia y altruismo.

Volviendo al caso de su abuelito sentía fuerte. Le diré que en ese tiempo uno no se sabe quién es. Uno cuando era pequeño no sabía si merecía el mismo cariño que les daba a los hijos. El apreciaba a los hijos les daba pero a uno no le veía así. Uno con el paso del tiempo va viendo quien es quien, el lugar no... Está bien, yo no soy nada para ellos. Ellos han sido mis padrinos, pero ya viendo así con el trayecto del tiempo, pasados los años, estoy bien agradecida con papá Huguito y mamá Alicita. Yo en el fondo les he querido como mis padres, hasta ahora les recuerdo. Me da pena que Dios se les lleve, pero bueno que descansen en paz. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, diciembre del 2015.

El status ambiguo de Dolores en estos ambientes refuerza la forma en que se construyen las relaciones sociales en estas situaciones específicas. Tal como menciona Christiansen: “Los criados se convirtieron en virtuales miembros de la familia. Por supuesto, muchos jamás alcanzaron esta distinción y permanecieron como meros sirvientes, ocupando los más bajos peldaños de la jerarquía de la casa” (Christiansen, 2005, 277).

El testimonio de Dolores, al igual que en el caso de Magdalena, pone en evidencia la construcción de afectos. Dolores llamaba a mi abuela “mamá”, lo que demuestra cómo se generaron sentimientos de cariño y agradecimiento. Este tipo de relaciones no solo se construían desde la verticalidad, Dolores conserva y ha construido una figura de gratitud hacia mis abuelos. Es posible que esta primera narrativa se construyó de esta manera por la filiación familiar que tengo con mis abuelos, o porque Lola para protegerse de este momento doloroso ha construido una narrativa con omisiones, donde el olvido es una poderosa arma contra del sufrimiento.



## Capítulo 2

### Magdalena Jaramillo y el modelo colonial hacendatario de género

Sr. Presidente del Tribunal de menores:

Por espacio de catorce años ha vivido en mi casa la menor Carmen V, hija legítima de los señores Miguel V i Margarita V, quienes me entregaron a mí en calidad de doméstica de la edad de tres años, habiéndola yo criado.

Hace unos tres meses que la menor desapareció de mí casa de habitación en donde la tenía i en donde prestaba su servicio a cambio de las atenciones i salario que le he brindado en casa mía que la tengo en la parroquia Urcuquí del Cantón Ibarra, a la menor la hemos considerado como hija en nuestra casa, la desaparición desde el principio presumimos que obedecía a que alguien por envidia la inquieto; i es así como tenemos conocimiento que se encuentra en la hacienda San José... en poder del señor Segundo Félix, que hace de administrador de dicha hacienda, i en donde tenemos conocimiento se le está aconsejando mal diciendo que diga que ha salido por malos tratos que le hemos dado, siendo tal caso absolutamente falso.

Como tenemos derecho a exigir que se nos entregue a la menor, la que no podrá ser retirada de nuestro poder sino por los padres de ella o cuando cumpla la mayor edad o cuando el tribunal así lo ordene... i solicitamos se digne ordenar que el Sr. Segundo Félix, proceda a la inmediata entrega de la menor... pues que es lo mismo que se nos arrebatado una hija nuestra (Acta de Reclamo de una menor, 1950)<sup>8</sup>.

El presente capítulo inicia con la narración de un juicio del 2 de febrero de 1950, denominado “reclamo de una menor”. Este documento reposa en los archivos del Tribunal de Menores de Ibarra, donde se demuestra la precariedad del trabajo infantil y el status ambiguo del parentesco y de las relaciones entre empleadores y empleadas legitimadas jurídicamente en aquella época en Ecuador. El documento muestra cómo la práctica de entregar niños y niñas a hogares con mayores recursos económicos, para que cumplan con las tareas de domésticas, era algo habitual y legal en esta zona del país. Aunque la historia de Magdalena no se encuentra escrita en ninguna acta legalmente constituida, su llegada a la casa de mi bisabuela es muy parecida a la historia de Carmen Valverde.

Antes de continuar con la narración de Magdalena, es importante explicar cómo estas prácticas sociales no se desarrollaron de manera aislada, sino que forman parte de una matriz

---

<sup>8</sup> Esta Acta reposa en los archivos del Consejo de la Judicatura en la ciudad de Ibarra.

colonial que para Quijano, que fue heredada por el régimen hacendatario y que constituyó un *sistema moderno/colonial de género* (Lugones 2008) en Cotacachi, lo que continuó latente en todo el siglo XX y se mantiene hasta la actualidad. Esta matriz está compuesta por cuatro niveles inter-relacionados:

1) Control de la economía, que incluye apropiación de las tierras y de recursos naturales y explotación del trabajo. 2) Control de la autoridad. 3) Control del género y de la sexualidad, que incluye la invención del concepto de mujer. 4) Control del conocimiento y la subjetividad, que incluye no solamente las instituciones... sino también los medios que apoyan concepciones del mundo y contribuyen a formar subjetividades (Lugones 2014, 09).

Para María Lugones, filósofa y feminista argentina, “este sistema de género se mantiene a través de varias características básicas: dimorfismo biológico, organización patriarcal y heterosexual de las relaciones modernas, además de una organización diferencial del género en términos raciales.” (Lugones 2008, 10). Considero necesario agregar la palabra hacendatario a la categoría “sistema moderno/colonial de género”, de Lugones, porque la hacienda constituye un tipo específico de administración privada de poblaciones.

Esta figura socio política, en palabras de Andrés Guerrero (2010), permite que los “otros” no considerados como ciudadanos, figura encarnada por hombres, mujeres indígenas y afroecuatorianos, sean “administrados” de una forma privada por el patrón, dueño de la hacienda, o por el sacerdote del pueblo, quienes tenía el poder sobre estos “otros”. Lo que hace posible que figuras como el “compadrazgo” o la “colocación familiar” se desarrollen.

El periodo de análisis comienza en 1953 por la llegada de Juana a casa de mis abuelos y la vigencia del régimen hacendatario. Centraré el análisis en las vivencias cotidianas en las haciendas y en la ciudad, la relación entre hombres y mujeres y en la formación de subjetividades femeninas. Debido a que trabajar con la categoría “mujer” significa homologar a este grupo y omitir las diferencias que se crean por categorías raciales y de clase social, buscaré construir la situación particular de cada grupo de mujeres.

Las personas escogidas para estos testimonios son hombres y mujeres indígenas, mestizos y negros o afro-ecuatorianos nacidos en Cotacachi, que experimentaron o vivieron muy de cerca el régimen hacendatario, que trabajaron en las haciendas o en el servicio doméstico en la parte urbana de Cotacachi, que tuvieron vínculos con comunidades ubicadas a las afueras de la ciudad. Según el testimonio de mujeres y hombres que viven actualmente en Cotacachi,

buscaré comprender cómo se reproducía este “sistema moderno/colonial hacendatario de género” y sus características.

Opté por realizar este ejercicio debido a que en la revisión bibliográfica no obtuve suficiente información que detalle la situación de las mujeres en Cotacachi bajo un análisis interseccional. Esta construcción narrativa se realizará a través de los aportes de: Alicia Guaján, Carmen Flores, Juana Flores, Marina Narváez, Rafael Pérez, Marco Proaño, Nohemí Rodríguez, Isabel Arangón y Aida y Patricia Anangón Nazareno.

### **1. Las haciendas en Cotacachi a mediados del siglo XX**

Para Galo Ramón Valarezo (2012) lo que existía era un sistema de dominación terrateniente, regional y local. “Esta concentración desigual no solo generó el control total del espacio físico, sino que impuso relaciones serviles entre aquellas personas que trabajaban (generalmente trabajo desarrollado por indígenas hombres y mujeres) y los dueños de las tierras” (Valarezo, 2012, 57).

Para 1961, según el Archivo de la Secretaría del Municipio, existían en las parroquias el Sagrario y San Francisco (zonas aledañas al centro urbano), “las siguientes haciendas: En el Sagrario, Tunibamba, Talchigacho, Itaqui, Piava, Ocampo, La Compañía, San Nicolás, Estercita, Santa Rosa, Santa Rita y El Carmen. En la parroquia de San Francisco se ubicaban las haciendas: El Rosario, La Banda, San Miguel, La Calera y La Quinta”. (Albuja 1962, 235-236).

A mediados del siglo XX Cotacachi mantenía una estructura hacendataria que distribuía las tierras en pocas manos, con mínimas seguridades sociales para los trabajadores y con la complicidad de un sistema jurídico y social que no se interesaba por el bienestar de los obreros de estas haciendas (Guerrero, 2010). Aunque solo el 40% de la población indígena trabajaba en las haciendas, según datos del Censo de 1950, el 60% restante dependía de alguna manera de estas.

Alicia Guaján, mujer indígena kichwa de 32 años de edad, nacida en Cotacachi y Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal narró las historias de sus abuelos y abuelas, en las que describía a la ciudad rodeada de haciendas, a las que tenían que acudir para buscar trabajo o pastorear animales. “Muy pocas tierras estaban en manos de los compañeros y las compañeras entonces es por esa razón que toda la gente, en especial los hombres iban a trabajar a las

haciendas”. Alicia Guaján (Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Rafael Pérez, indígena kichwa de 56 años de edad, dirigente de la comunidad de Tunibamba, fotógrafo y autor del libro, “Tierra comunitaria de Tunibamba por fin eres nuestra”, describió el proceso de expropiación de la Hacienda Tunibamba para entregar la tierra a la comunidad. En el proceso de construcción del libro recogió la historia de hombres y mujeres indígenas en la hacienda de Tunibamba, desde 1940 hasta finales de los años noventa. En estos testimonios se reconstruye el ambiente cotidiano que se vivía en estos entornos, cómo se construía el relacionamiento entre hacendados, mayordomos, mujeres y hombres indígenas. Su madre Mercedes Anrango Morales, menciona cómo fue su experiencia en este lugar:

El hacendado obligaba a trabajar de lunes a sábado de 7 de la mañana a 5 de la tarde sin descanso. Dos días hacían trabajar gratuitamente, los días viernes y sábado (...) para los trabajadores daba únicamente el derecho de pastoreo de los animales (...) Cuando llegábamos atrasados a la hacienda, que era de llegar a las 6 de la mañana, bañaba con agua fría... o a fuetazos con el axial en los pies nos daba hasta quedarse morados los piecitos y hasta romperse los anacos. (Pérez 2007, 58).

Tanto hombres como mujeres indígenas soportaron condiciones muy duras en las haciendas. La estructura de dominación de la colonia se reprodujo intacta en el régimen hacendatario, con la imposición de jerarquías que se mantenían a través de sistemas de segregación como la raza y el género. Estas regulaciones construyeron jerarquías no solo entre hombres y mujeres, sino entre clases sociales y diferencias raciales, por lo que no es posible pensar a estas categorías de manera separada.

En este proceso de segregación racial, de división de género y de separación de castas que creó la colonización, las mujeres indígenas y negras fueron las más afectadas. Para María Lugones se constituyó un “proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de «mujeres» como categoría” (Lugones 2008, 28).

### **1.1. Vivencias cotidianas de mujeres indígenas en las haciendas**

El régimen hacendatario construyó la percepción y experiencia de vida de mujeres, a través de una organización patriarcal. “El patriarcado regula las relaciones sociales de género y también las preferencias sexuales” (Lugones 2008, 10). Además, “los grupos dominantes manipulan la

construcción de género para justificar y legalizar la marginación de los pobres (...) así como de las mujeres” (O'Connor 2007, 193, traducción mía). Para Alicia Guaján la situación de la mujer en ese entonces no era nada favorable, en sus palabras:

Cuando las mujeres necesitaban ir a pedir un pastoreo, hierba para sus animales o acudían en silencio o a escondidas ¿Qué hacían los patrones? los patrones les encontraban a veces infraganti robándose hierba, cualquier cosita que tal vez querían o se les antojaba, entonces los patrones les cogían a las mujeres y les violaban y fruto de eso son hijos no reconocidos, hijos que no tienen padre y eso era antes común y corriente, un hijo que no tenga papá. Alicia Guaján (Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

La mujer en aquel entorno no tenía control alguno sobre su cuerpo y estas prácticas se reproducían una y otra vez, generando una naturalización de esta situación. Para Estelina Quinatoa Cotacachi, “la ideología de la colonia y república legitimaba al hombre en todos los estratos sociales, las leyes subordinaban a la mujer en relación al varón y, a la hora de tratar a los pueblos indígenas; las mujeres indígenas casi no existían.” (Quinatoa 2013, 58).

Tanto el patrón como el mayordomo tenían la potestad sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. La naturalización<sup>9</sup> de este tipo de situaciones permitió que el sistema de género sea incorporado, con la complicidad de los otros niveles de la colonialidad del poder -control de la economía, de la autoridad y de la construcción de la subjetividad. Esta realidad se verifica en el testimonio de Mercedes Anrango Morales:

Cuando estuve caminando con los borregos, el mayordomo Luis P me agarró de la camisa y me intento violar. Valientemente pude defenderme y argumentando que no había salido un día a la minga, me hizo regresar con todos los animales. Un día por descuido se había pasado el ganado a pastar en tierra del hacendado y el mayordomo sin respetar que iba cargada del niño me dio fuetazos con el acial en los pies del niño que lo hizo llorar (Pérez 2007, 65).

Esta administración no sólo se dio en el ámbito de las haciendas con el control de las mujeres por parte de los mayordomos y patrones, también por parte de los padres y esposos que imponían reglas de disciplina. Para legitimar estas jerarquías se recurrió a discursos

---

<sup>9</sup> La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de raza. (Lugones 2008, 25)

biológicos, donde los hombres son considerados superiores, construyendo así otro nivel de inferiorización de la mujer.

Según un estudio realizado por ONU-MUJERES en Perú: “La subordinación de las mujeres indígenas al interior de la comunidad significa para ellas mantener una situación de desventaja en relación a los varones. Las mujeres no deben aspirar las mismas condiciones de los varones: a estudiar, a tomar decisiones en su vida personal.” (ONU-MUJERES, 2012, 144).

En los relatos de Carmen Flores, Juana Flores y Alicia Guaján se evidencia como las mujeres indígenas a través de prácticas patriarcales, experimentaron procesos de inferiorización donde se reproducía toda la violencia sistemática impuesta por el sistema de género.

No quiero acordarme lo feo que me trataba... El andaba solo tomando, yo le soportaba, hasta ahora mismo. Yo tengo que buscar la manera de buscar medicito, botellitas ando a buscar, lavando ropita, con eso soporto. Desde que nos casamos no me ha soportado él, yo no tengo nada que me ha dado ni un trapito, yo si le he comprado pantalón, saco. Carmen Flores (ex lechera de las haciendas Tunibamba y Ocampo) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

La situación de discriminación de las mujeres indígenas, tomando el concepto de Lugones, conlleva un “triple proceso de inferiorización”: por ser construida biológicamente como mujer, por ser construida racialmente como indígena y por pertenecer a una clase social inferior. Es así, que “constituyen el sector más vulnerable - lo que suele ser relacionado al supuesto estado de inferioridad de las mujeres.

Las mujeres siempre éramos sumisas, siempre éramos violentadas ante el hombre, ante el machismo. En este caso fue un machismo brutal que se vivía en aquel entonces. Se lo vive hasta ahora, no puedo decir que ha desaparecido, aún se lo vive. En las reuniones las mujeres no opinan, no pueden decir nada, tiene que decidir el hombre. Alicia Guaján (Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Para Rafael Pérez el valor superior de los hombres se reflejaba en la cotidianidad y en las actividades domésticas que los diferentes grupos desarrollaban:

A las mujeres solo se les hacía pastar ovejas, cocinar y lavar. Antes, ellas eran discriminadas, no valoradas, solamente tenían derecho a aprender a leer y escribir los hombres, las mujeres

que no. Rafael Pérez (fotógrafo y comunero de ex hacienda Tunibamba) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Arlie Russell Hochschild, socióloga estadounidense, analiza la reproducción del sistema de género y sus características. En su artículo “El colonizador colonizado: La crueldad y la bondad en el vínculo entre madres e hijas” (2008), recoge la historia “de madres y abuelas indias- hindúes, musulmanas, sijs y sirio-cristianas, la mayoría de la casta brahmán, pero algunas de la nayar matrilineal y otras de la ezhava y la pulaya”, donde analiza cómo estas mujeres reproducen las costumbres patriarcales.

Para Russell “es como si los padres patriarcales subcontrataran a su esposa para que esta llevara a cabo la tarea de mantener vivo el patriarcado, a la manera de “gobierno indirecto”, aplicado bajo el colonialismo” (Russell 220, 2008). Los distintos niveles de la “colonialidad del poder”, descritos por Quijano, permitieron que en el régimen hacendatario la administración privada de mujeres continuara no sólo desde todas las instancias gubernamentales, sino desde la interiorización de este modelo.

En este sistema hacendatario donde las violaciones eran naturalizadas, donde las mujeres no tenían potestad sobre sus vidas, regalar o vender un hijo era una práctica común. El sistema de género era tan brutal, que mujeres y hombres se veían obligados a regalar o vender a sus niños para garantizarles un mejor futuro y para sobrevivir con los pocos recursos que conseguían con su trabajo.

A mí, papá me quería vender. A un hijo si lo vendió, vivirá o estará muerto, en vano buscamos ya no hayamos. A una hermanita si es que la vendió y esa hermanita pequeña le ha hecho documento como escritura. Cuando ella se casó es que encuentra ese documento. Ella me dice ‘hermana así me ha vendido, aquí está mi nombre y mi papá me ha vendido’. Juana Flores (ex empleada doméstica en Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Porqué mi mamá se quería casar con otro me ha estado regalando. A una señora de apellido Morales, ella es que me iba a llevar a Urcuquí... La tía de mi mamá como ella no ha tenido guaguüitas, le ha dicho dame a mí yo no tengo guaguas vivas, ese rato me han ido a botar allá Carmen Flores (ex lechera de las haciendas Tunibamba y Ocampo) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Me acuerdo de una mayorcita, tenía dos hijas, como era muy pobre y no sabía cómo conseguir la comida, había cambiado con maíz a la hija. La hija se llamaba Nicolasa. Entonces la propietaria de la hacienda Tunibamba la había llevado a Otavalo. Rafael Pérez

(fotógrafo y comunero de ex hacienda Tunibamba) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

## **1.2. Situación laboral de las mujeres indígenas en las haciendas**

Para Oswaldo Barsky “el papel de la mujer en el sistema de hacienda tradicional, ha permitido mostrar su importancia en relación a la reproducción de dicho sistema. Es evidente que el trabajo femenino constituía una parte importante del trabajo necesario en este período.” (Barsky 1984, 137-138). Aunque la mujer indígena estaba exenta del pago de impuestos se veía obligada a trabajar a la par de los hombres para pagar el derecho a la tierra (huasipungos) y las deudas contraídas de generación a generación.

Las mujeres indígenas también servían como parte de la servidumbre de las casas de los dueños de las haciendas. Para el autor: “Eran las mujeres de 8 a 15 años de edad que eran seleccionadas por la mujer del mayordomo para trabajar en la casa de hacienda. Se les asignaban algunas actividades domésticas, pero su trabajo fundamental consistía en el cuidado de los niños.” (Barsky 1984, 77).

Para Marco Proaño, ex profesor normalista que trabajó en la zona de Intag y en la comunidad de San Pedro en Cotacachi, entre las décadas de los setenta y los ochenta, el trabajo de las mujeres en las haciendas era muy duro:

En una hacienda cercana a la comunidad en la que yo trabajé no les pagaban el diario, les cogía y les daba una canasta de lo que cosechaban, una canasta de maíz. De repente se entraba una vaca a los potreros les cogían a la vaca y al ternero y les hacían trabajar semana entera. Igualmente las mujeres no ganaban el diario en plata, sino que tenían que desquitar por la comida de los animales, por pastar en los caminos. Marco Proaño (tío abuelo y ex profesor normalista) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Las mujeres indígenas sufrieron un “proceso dual de explotación” (Lugones 2008), no solo por ser mujer sino por ser indígena, condición que se acrecentaba por la vulnerabilidad de su situación económica. Esta subordinación se reproducía en todos los ámbitos de la vida cotidiana, a la par que cumplía con el trabajo en la hacienda, debía mantener el trabajo doméstico y la crianza de los niños. Según Carmen Flores, mujer indígena kichwa de 74 años:

Cuando era chiquita vivía en la hacienda con papá y mamita, desde *guagua* mi papá me llevo a la leche. Me crie y aprendí eso y ya me casé y en lo mismo seguí. Trabajé en Santa Rita en Tunibamba, Ocampos, solo andaba en el ordeño. “El pago diario fue miserable,



porque a los hombres le pagaban dos sures con cincuenta centavos; a las mujeres un suro con cincuenta centavos, y a los jóvenes solo cincuenta centavos. Carmen Flores (ex lechera de las haciendas Tunibamba y Ocampo) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Este doble proceso de explotación reforzó las diferencias entre hombres y mujeres indígenas que el sistema de género infundía. La división del trabajo no solo se daba en las actividades sino también en el pago del salario de los trabajadores de las haciendas. Esta naturalización generaba que el hombre sea más valorado:

El trabajo del hombre valía, pero el trabajo de la mujer no era valorado para nada, o sea no servía. Porque decían que el hombre no es igual que la mujer, porque el hombre trabaja mucho más, puede hacer más. Para nada tenían derechos las mujeres. Si iban a la minga no tenían derecho a un jornal, ni medio jornal. Las mujeres apenas llegábamos a un 50 por ciento de un jornal de un hombre. Alicia Guajan (Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

El trabajo femenino en las haciendas se construyó como una extensión del trabajo del hombre, a través de la “ayuda” que brindaba a sus maridos con el cuidado de la tierra o el trabajo doméstico que realizaba en la casa de los dueños de las haciendas. Esta concepción del trabajo de las mujeres como una extensión, o según Silvia Federici como “no- trabajo”, legitimó la concepción colonial sobre el trabajo femenino “como un recurso natural, disponible para todos.” (2016, 148).

### **1.3 Situación de hombres y mujeres indígenas en la ciudad de Cotacachi**

La situación de hombres y mujeres indígenas, desde mediados de los años cincuenta hasta inicios de los ochenta era muy parecida a la que vivían en las haciendas. El centro urbano de Cotacachi desde la llegada de los españoles en 1541, siempre fue dominado por la población blanca-mestiza<sup>10</sup>. Esta segregación espacial se mantiene hasta nuestros días, muy pocos indígenas viven en el centro de Cotacachi.

Los indígenas de las comunidades bajaban a la ciudad, para oír misa o darse un paseo, las autoridades siempre tenían la manera de “bromear” con la gente indígena de lanzar su

---

<sup>10</sup> “Como señala Muratorio, el término ‘blanco-mestizo’ “es aceptado entre los académicos andinistas para referirse a la categoría social de la población de origen blanco y mestizo, culturalmente diferente a la indígena y la negra (1994: 21)” (Citado en Pequeño 2009, 14). En Ecuador, una parte grande de discriminación es aplicada a la sociedad indígena a través de la categoría blanco-mestizo, forma sutil y evidente de racismo (Whitten 2003, 54 traducción mía).

sombrero, de quitar su sombrero, de robarles el poncho. Para que se les devuelva su vestimenta les ponían a trabajar, a barrer en el municipio, a quitar las hierbas de las aceras y los caminos. Era un trato muy feo discriminante, incluso a los indígenas no se les dejaba ingresar al municipio, peor todavía a la Alcaldía, no se les permitía, porque había muchas palabras de rechazo, que son unos indios podridos, hediondos, que huelen mal. Alicia Guaján (Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Para Rafael Pérez este trato se vivía en la cotidianidad en las ciudades, estas situaciones se mantuvieron hasta mediados de los setenta e inicios de los ochenta:

Según nos cuentan nuestros mayores, quitaban sombrero, jalaban el pelo, en las escuelas, nos cobraban más en las cantinas. Antes maltrataban en los carros, indios para atrás, para atrás, nos insultaban. No solo los mestizos, los sacerdotes también exigiendo que paguen diezmo y primicia. De la ciudad algunos señores iban a las comunidades. Iban a cobrar diezmo y primicia, eso era diez guachos para ellos, es decir, el maíz que se cosechaba, y se traían en beneficio de ellos. Rafael Pérez (fotógrafo y comunero de ex hacienda Tunibamba) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Para Marco Proaño era muy extraño encontrar a un indígena en la ciudad, durante su juventud:

En la ciudad los indígenas no podían entrar a un baile, jamás, hasta cuando nosotros éramos jóvenes. Nunca entraban a una kermes. Para hacer mingas o cualquier cosa, a los chapas les pedían que les quiten los sombreros. Por el sombrerito que les costaba tenían que regresar y trabajar. Marco Proaño (tío abuelo y ex profesor normalista) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

La situación de las mujeres indígenas en la ciudad tampoco era diferente, se continuaba pensando al trabajo de la mujer como no trabajo y se mantenía el control corporal por parte del patrón, dueño de la casa. Esta situación se evidencia a través del testimonio de Juana Flores, mujer que trabajó en la ciudad como servidora doméstica, en casa de una familia de clase media en la década de los cincuenta.

Mi mami me metió en esa casa para que no me vendan. A mí no me pagaban solo la comidita y la ropa me daban. Yo me imagino que llegué, no me acuerdo en ese tiempo cuantos años tendría habrá sido diez u once. Limpiaba el cuarto con escoba y de ahí nos regresábamos con el costalito a limpiar todo ese polvo que sale. De ahí vuelta le hacíamos

deshacer esperma y le fregábamos para que se quede brillando el cuarto. En la noche hacía la comida, bien duro trabajé. Juana Flores (ex empleada doméstica en Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

La relaciones económicas y sociales se reproducían de la misma manera que en la hacienda, no solo por el mantenimiento de relaciones serviles, sino porque el hombre blanco mestizo seguía controlando el cuerpo de la mujer, con consentimiento del sistema judicial y político de ese entonces. “Él quería violar, por eso me escape. El patrón diciendo que se dejó convencer cuando me escapé, me hizo casar a la fuerza” Juana Flores (ex empleada doméstica en Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

El patrón era dueño del cuerpo de la mujer indígena, a la vez podía decidir sobre su futuro, porque en él recaía el control moral (Chistansen 2005) y la administración del cuerpo femenino. La situación en la ciudad agudizaba el proceso de triple inferiorización, la mujer ya no solo aguantaba el trato y la marginalización de los hombres en las comunidades, sino también los distintos tipos de violencia que recaían en su cuerpo por su condición racial.

### **1.3.1. Situación educativa**

En este contexto, el porcentaje de mujeres indígenas que accedían al sistema educativo en Cotacachi era pequeño, aunque no existía una prohibición o distinción entre instituciones educativas para niños y niñas indígenas y niños y niñas mestizos, “muy pocos indígenas asistían a las escuelas y casi ninguno llegaba a la educación secundaria.” Marco Proaño (tío abuelo y ex profesor normalista) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Esta situación comenzó a cambiar a partir de la década de los ochenta, cuando hombres y mujeres indígenas empezaron a educarse: “Es a partir de 1980 ha cambiado, porque antes los hombres también pocos estudiaban. Actualmente hay muchas personas. Tampoco valoraban nuestro idioma en las escuelas, actualmente, se está respetando”. Rafael Pérez (fotógrafo y comunero de ex hacienda Tunibamba) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Por su parte Ramón Valarezo (2012) apuesta a la educación como uno de los principales pilares de la lucha en Cotacachi. “De hecho en este proceso se revirtieron las altísimas tasas de analfabetismo (pasaron de un analfabetismo cercano al 90% en la década del 60, a un porcentaje de matrícula del 93% en el nivel escolar para el 2011)” (Valarezo, 2012, 67).

La situación tanto de hombres y mujeres indígenas fue cambiando a partir de estas décadas por la movilización y organización que hombres y mujeres indígenas comenzaron a desarrollar, cuestionando las condiciones de discriminación que vivieron por más de quinientos años y transformando las relaciones sociales, dando paso a la creación de la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC) en 1977.

La UNORCAC en aquellos momentos “combinaba el logro de los derechos individuales (la igualdad ante la ley: derecho de asociación, trato justo, respeto a sus tradiciones culturales), reivindicaciones clasistas (el derecho a la tierra, al agua, a salarios dignos), con derechos a la ciudad (acceso a vías, salud, casas comunales” (Valarezo, 2012 68). Sin embargo, dentro de esta lucha no se integró el mejoramiento de situación de las mujeres indígenas.

A raíz de esta lucha y organización la situación comienza a cambiar de a poco, entonces ya no se podía fácilmente discriminar. Los hombres comienzan a defenderse a pararse duro, las autoridades comienzan a ceder y a empezar a respetar los derechos de los indígenas como seres humanos. Las cosas comienzan a cambiar vemos que nosotros como indígenas ya tenemos nuestros derechos, nuestro espacio como tal. Pero vemos solo en un lado masculino. Alicia Guaján (Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

El sistema de género siguió privilegiando lo masculino, la mujer indígena continuó discriminada e invisibilizada, no solo por sus compañeros hombres, padres de familia y hermanos, sino por los otros grupos raciales. Es a partir de la organización de mujeres que se logra la inclusión y representación de varias mujeres en este cantón.

Las mujeres indígenas de las comunidades de Cotacachi también comienzan a organizarse y a pedir a la UNORCAC que se incorpore en la lucha por los derechos de las mujeres. Se comenzó a formar un grupo pequeño de mujeres y se constituye el Comité de mujeres, a partir desde el 1996, pero la lucha viene de mucho tiempo atrás. Alicia Guaján (Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

“Las mujeres indígenas han sido tratadas como ciudadanos de segunda clase, vista como inherentemente pasivas y con la necesidad de protección patriarcal. Sus cuerpos han sido explotadas a lo largo de la historia, ya sea mediante el trabajo forzado, la violencia estructural o violación.” (O'Connor, 2007, 191-192, traducción mía).

Este acercamiento busca entender la situación de la mujer indígena a través de un análisis interseccional de la esfera cotidiana que atañe: el manejo del género, las relaciones interraciales e inter géneros y la condición de clase desde las décadas 1950 hasta 1980, donde se evidencia la supremacía de la herencia patriarcal y hetero-normativa de la colonia, antecedente directo de la construcción subjetiva de las presentes generaciones.

#### **1.4. Situación de las mujeres negras o afro-ecuatorianas<sup>11</sup>**

La vida del esclavo negro fue siempre terrible, sin la esperanza de una defensa lejana. El mismo Las Casas que lloró por el indio abogaba por que se le reemplace con el negro en los lugares cálidos. Los compradores de negros les sometían a diversidad de pruebas: unos iban al campo y otros seguían a sus amos, a las ciudades en el servicio doméstico... El negro sirvió de todo en la colonia: fue plantador, doméstico, cocinero, cuidador de niños labriego, minero, cargador, barrendero y aún soldado (Albuja 1962, 148).

“En la imaginación oficial de la *ecuatorianidad*, no hay lugar para los negros<sup>12</sup>: deben estar en la periferia. Constituyen *el último Otro*, [un no ciudadano] una especie de aberración histórica, un ruido en el sistema ideológico de la nacionalidad” (Rahier 2003, 300 traducción mía). En la imaginación y en el discurso nacional del siglo XX, la categoría “mestizo” fue legitimada como un deber ser de la identidad nacional (Ibarra 1992). Mientras que la figura del indígena seguía constituyéndose como un *ciudadano a medias* o un *ciudadano miserable*”. (Prieto 2004).

Pero ¿Qué pasa con las mujeres negras en esta construcción del último otro o del no ciudadano, cuando sabemos que en el sistema de género la mujer racializada sufre un triple proceso de inferiorización? El esquema hetero-normativo patriarcal “ha sido coherente y duraderamente pervers[o], violent[o], degradante, y ha convertido a la gente «no blanca» en animales” (Lugones 2008, 34). Si la herencia colonial construyó a las mujeres indígenas como otro miserable, la constitución de las mujeres negras o afro-ecuatorianas en la percepción colonial y nacional del siglo XX generó un proceso mucho más fuerte de inferiorización. Estos procesos, al igual que en el caso de las mujeres indígenas, generaron fuertes estereotipos que son reproducidos en el día a día y persisten, a través de prácticas o comentarios cotidianos.

---

<sup>11</sup> Planteo esta distinción porque son dos formas que utiliza este grupo social para definirse. La categoría “negro o negra” es una forma de auto reivindicación ante la violencia racial vivida. la categoría afrodescendiente parte de la autoindetificación con África y con la relación con los esclavos que llegaron América desde ese continente.

<sup>12</sup> Los Afroecuatorianos quienes representan entre el 5% al 10% de la población nacional (Rahier, 2003, 300).

Este tipo de estereotipos son la parte más cotidiana del sistema colonial, naturalizando diferentes formas de violencias hacia estas mujeres. Los estereotipos racistas que se han construido a través de la figura de los afro descendientes, van desde que son poco inteligentes, criminales, sucios, violentos, deportivos hasta hípersexuales” (Rahier 2003). Mientras que las mujeres son asociadas con la prostitución y el trabajo doméstico (Hill 2014).

### **1.5. Vivencias cotidianas de mujeres negras o afro ecuatorianas en Cotacachi**

En Cotacachi esta población se asentó en la zona de Intag provenientes de la región costa y de regiones cercanas a Urcuquí. En la zona de Intag también se reproducía el régimen hacendatario, existía un gran número de haciendas que se dedicaban principalmente al cultivo de caña de azúcar y de frutas. En esta parroquia cotacacheña, el “98% es considerada mestiza, el 1% de la población de esta parroquia es negra, y el 1% restante es indígena” (INEC, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2001).

La situación de este grupo en Cotacachi es muy parecida a lo que sucede a nivel nacional. El proceso de *dualismo* étnico (entre blancos-mestizos e indígenas) que se vivió en este cantón invisibilizó a la población negra. Además, el proceso de revitalización étnica no involucró a esta población.

La situación de estas mujeres en la ciudad es narrada por el testimonio de Doña Aida y Patricia Anangonó Nazareno, hermanas que se han dedicado al trabajo doméstico, la costura y el cuidado de niños. Además, de dos libros que recogen el testimonio de varias mujeres que vivieron en la zona de Intag: “El libro de mi memoria Testimonio de Vida, Isabel Arangonó” (2014) y “Mujeres líderes en el desarrollo de la zona de Intag del Cantón Cotacachi.” (2007)

Isabel Anangonó de 61 años, se define como una mujer negra inteña, cotacacheña e imbabureña. Su historia familiar está marcada, al igual que en el caso de las mujeres indígenas entrevistadas, por la venta y el obsequio de sus familiares a persona con mayores recursos. “Las dos hermanas de mi padre (...) fueron regaladas desde pequeñas a familias distintas. Una de ellas vivió en la casa de una familia ibarreña.” (Arangonó 2014, 10).

El trabajo de estas mujeres en esta parte del país no fue muy distinto al realizado por las mujeres indígenas en la zona andina de Cotacachi, trabajos siempre relacionados a tareas domésticas y al cuidado de la tierra. “El rol de las mujeres incluía el cuidado de los niños y las niñas, el trabajo con la pala, la crianza de animales menores, la cocina, el lavado de ropa.” (Coordinadora de Mujeres Intag 2007, 20).

El caso personal de Isabel Arangonó también reproduce las prácticas laborales que niños y niñas indígenas vivieron en ese tiempo, según la lógica de explotación hacendaria y el sistema de género descritos anteriormente:

Mientras cursaba el cuarto grado de escuela, mis padres decidieron enviarme a Cotacachi para vivir como criada. Los mayores de la casa nunca me inscribieron en la escuela a pesar de habérmelo ofrecido y claro menos puede saber lo que significa recibir un sueldo. Ropa y comida fue lo único que recibí por el trabajo (Arangonó 2014, 10).

El control y dominación masculina se reproducía y se mantenía como natural. No solo en el ámbito laboral sino en la cotidianidad y privacidad del hogar. Según el testimonio de una mujer moradora de la parroquia Selva Alegre en Intag, comenta que fue víctima de discriminación y violencia “recuerda que las mujeres eran sumisas y hacíamos todo lo que el marido nos decía” (Coordinadora de Mujeres Intag 2007, 20).

Otra mujer, oriunda de la parroquia de Peñaherrera de la zona de Intag, recuerda que “recién en 1966 las mujeres podían obtener la cédula de identidad, recuerda un comentario del teniente político de ese entonces “las mujeres por fin dejan de ser animalitos.” (ibíd. 21). La diferencia entre hombres y mujeres es institucionalizada a través del derecho a la identidad, muchas mujeres no contaban con este “privilegio”, ahondando más las violencias sistemáticas ejercidas.

La historia de Doña Aida y Patricia Anangonó está marcada por la migración de sus padres desde Ibarra hasta Cotacachi por asuntos laborales. Su papá era tractorista en la hacienda San Nicolás y su mamá era ama de casa. El trabajo de su padre no era bien remunerado solo sacaba para la comida. Patricia terminó el sexto grado, mientras que Aida culminó sus estudios secundarios, asistir a la escuela fue muy difícil por la situación económica de sus padres.

Doña Patricia Anangonó de 47 años de edad, tiene cuatro hijos y toda su vida se ha dedicado al servicio doméstico. Para ella ser una mujer negra ha generado problemas en su cotidianidad, ella se “acostumbró” a los tratos que se dan en la ciudad.

Siempre nos ven como negros ladrones, siempre por el color nos discriminan... los indígenas son los que más nos discriminan, nos ven de lado, a veces caminando se cambian de vereda, como que uno fuera asaltarles o hacerles algo. El color influye bastante aunque se dice que no influye, nunca va a cambiar esto. Patricia Anangonó (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

La incorporación del modelo colonial racista construye diferencias entre todos los grupos “catalogados”. Las mujeres y hombres negros al encontrarse en la parte más baja de la escala social son los que viven más discriminación y pobreza, debido a que son asimilados como el *último otro* por todos los grupos sociales. No es extraño encontrar, tal como menciona el testimonio de Doña Patricia, que varios hombres y mujeres indígenas, otro grupo considerado inferior en este modelo racial, reproduzca este sistema. Para María Lugones:

Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de «mujer» como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global (2008, 36).

Doña Aida Anangón, de 53 años de edad, tiene 4 hijos, casi toda su vida se dedicó al cuidado de niños en un centro de educación infantil. Además, a la costura y al servicio doméstico. Desde muy joven trabajó para ayudar a su padre, después de la muerte de su madre. Ella recuerda que su niñez fue muy feliz y tuvo una destacada participación como atleta en su escuela.

Suspendió sus estudios hasta los 23 años, cuando regresó al colegio y terminó el bachillerato, en el régimen nocturno del Colegio Luis Ulpiano de la Torre en Cotacachi. No pudo estudiar la universidad, doña Aida fue enviada a Quito como castigo. El control corporal y la reproducción del sistema de género se vivía en el interior del hogar, donde las lógicas laborales y de control se ejercían con las personas más cercanas:

Como no quise estar dentro del curso de corte y confección, yo rompí el uniforme y de castigo me mandaron de empleada doméstica a trabajar en Quito. Yo tenía que barrer, tender camas, trapear, arreglar la casa mientras que otra compañera cocinaba. La necesidad me obligó pero yo quería estudiar, no me gustaba trabajar. Estuve desde los trece años hasta los dieciséis. Yo venía a visitar cada quince a mis padres porque era puertas adentro. Como yo era guagua también jugaba con los hijos de ellos y por eso me andaban a cargar a todo lado. Yo ya no me quería regresar pero como era menor de edad debía hacer lo que querían mis padres. Aida Anangón (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

Tanto Patricia como Aida Anangón atravesaron situaciones difíciles, marcadas por la discriminación creada por los estereotipos, por la falta de recursos económicos y por el control sobre sus cuerpos. A la vez, las costumbres patriarcales también son incorporadas por este



grupo, a pesar de los estereotipos deben cumplir con una serie de características para ser aceptadas:

La mujer tiene que ser de la casa siempre, saber cocinar, planchar. Debíamos ser católicas”. “Yo nunca me he cambiado y nunca me he de cambiar de religión”. Mi mamá me enseñó a que tanto hombre como mujer deben mandar en la casa, mi mamá era la brava de la casa. Patricia Anangono (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

La situación de la mujer negra en Cotacachi es poco abordada, por ser un grupo minoritario en este cantón. El modelo de feminidad es interiorizado y reproducido en mayor o menor medida para todas las mujeres, a este grupo se le atribuye otro tipo de estereotipos que influyen en las formas de relacionamiento y la construcción subjetiva de género. Para Rahier “tanto el cuerpo de las mujeres negras como indígenas han sido construidos directamente opuesto a la forma como se ha construido el cuerpo y la sexualidad de la mujer blanca.” (2011, 11, traducción mía).

#### **1.6. Situación de las mujeres mestizas**

Para entender el rol que cumplen las mujeres mestizas en esta división, describiré en qué consistía el “mestizaje” a través del aporte teórico de autores que trabajan esta categoría y sus connotaciones sociales en la vida cotidiana. Hernán Ibarra, en su texto el “Laberinto del Mestizaje”, lo define “como el proceso biológico de miscigenación<sup>13</sup> que ocurre donde hay el contacto entre distintos grupos raciales y étnicos. Como producto colonial, fue un proceso de “mezclas de razas, que se tradujo en la creación de las castas racialmente mestizas.” (1993, 97).

Tal como se evidencia en la siguiente pirámide construida por Norman Whitten (2003), en su artículo “Inversión simbólica, la topología de El Mestizaje y los espacios de *Las Razas* en Ecuador”, sostiene que esta pirámide no es un modelo inventado por el autor sino que es un modelo del siglo XVI reproducido por los diccionarios modernos:

---

<sup>13</sup> El entrecruzamiento entre personas consideradas de diferentes tipos raciales.

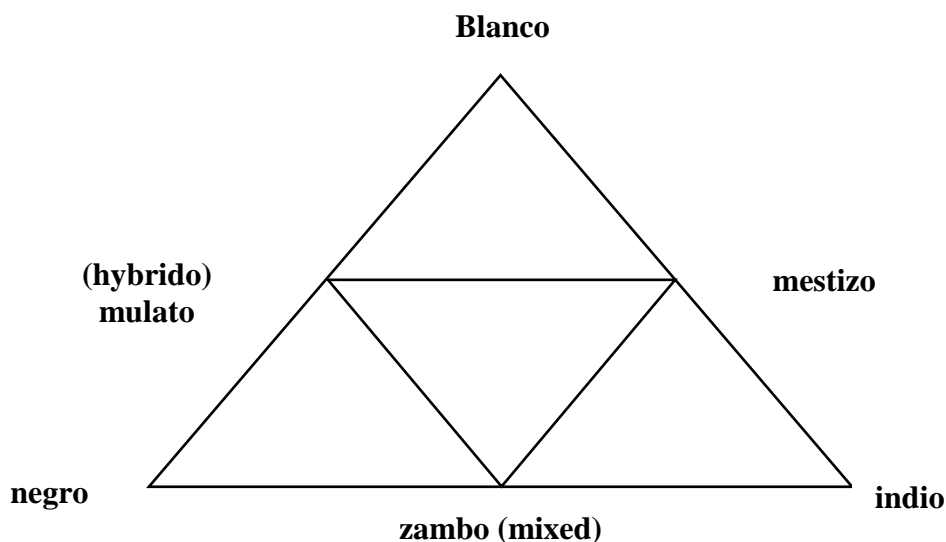


Tabla 2: Pirámide de la raza (Whitten 2003, 57)

Tal como lo demuestra esta pirámide lo “mestizo” se construye como un mundo intermedio entre el grupo dominador encabezado por los blancos y por el grupo dominado que se representa por los indígenas. Lo *mulato* queda invisibilizado del discurso nacional, por no ser una mezcla útil en la construcción de la nación, pensamiento que fue implementado desde los postulados de Bartolomé de las Casas.

“Según el discurso de las élites, las personas de clase media reencarnan en la clase mestiza. Para el imaginario hegemónico de las élites en la figura del mestizo se construye el cuerpo de la nación.” (Whitten 2003, traducción mía). Alfredo Albuja en su “Estudio Monográfico del cantón Cotacachi” (1962) describe el proceso de mestizaje en la colonia, la figura del *mestizo* construida y reproducida por la literatura e incorporada en la identidad nacional.

La colonización española, al contrario de la inglesa, significó la creación de una nueva raza la mestiza. Pero el mestizo es ya un problema. Porque no es hijo de la legalidad, igualdad y del amor, sino de uniones instintivas y brutales. Es el mestizo un hombre de alma compleja- dice Alfredo Pareja Diezcanseco en su historia ecuatoriana, lleva en si un blanco y un indio que lucharon entre sí. El mestizo no quería acordarse de su ascendencia india y experimentaba odio por el blanco que lo injuriaba y que generalmente había humillado a su madre con la posesión y el abandono, pero hubiera querido serlo. Y portándose entonces con altanería y el orgullo de un blanco puro (Albuja 1962 145).

En este párrafo queda claro que el proceso de mestizaje solo es posible si un hombre blanco “fecunda” a una mujer indígena. El hombre indígena no puede “fecundar” a la mujer blanca,

tal vez por las atribuciones femeninas que se construyen alrededor de esta figura o porque sería impensable bajo esta división racial que una mujer mestiza se “fije” en un hombre con estas características raciales.

Al constituir esta clasificación social, la colonialidad permea todos los aspectos de la existencia social y permite el surgimiento de nuevas identidades geoculturales [basadas en la diferenciación de características biológicas], “europeo” “indio” “africano” se encuentran entre las identidades raciales. Esta clasificación es la expresión más profunda y duradera de la dominación colonial (...) constituyendo la forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva y la producción del conocimiento (...) Todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad o el trabajo están expresados en conexión con la colonialidad (Lugones, 2008 18)

A partir de esta idea de “mixtura biológica” el mestizaje va penetrando en la ideología de la nación ecuatoriana, pero no como un proceso que legitima las dos herencias (blancas e indígenas) sino que consolida las herencias culturales de la parte blanca, constituyendo un proceso de *blanqueamiento* en la construcción de la ecuatorianidad (Whitten 2003). En la cotidianidad nadie quiere ser indígena pero la práctica nadie puede ser blanco.

La norma hegemónica del mestizaje está estrechamente entrelazada con las nociones de "modernidad", desarrolladas en el siglo XIX, junto con el blanqueamiento de las ideologías. La sociedad de América Latina se concibe a sí misma como "blanca y moderna" (...) excluyendo así a los pueblos afrodescendientes e indígenas... [Cuando estos grupos] se hacen visibles en la conciencia normativa nacional... lo hacen exclusivamente a través del folclore (Hill 2014, 30, traducción mía).

### **1.7. Vivencias de las mujeres mestizas en Cotacachi**

¿Qué pasa con las mujeres mestizas en este modelo de mixtura, donde lo “mestizo” constituye el cuerpo de la nación? Aunque las mujeres mestizas tienen un puesto privilegiado en este sistema colonial, frente a las mujeres indígenas y negras, la herencia patriarcal y heterosexual también controla sus construcciones subjetivas, sin contar cómo las posiciones de clase también influyen en el deber ser de las personas. En este sistema las mujeres mestizas cumplen el rol de reproductoras de la clase mestiza.

Utilizo los postulados de Lugones donde caracteriza a las mujeres blancas, para referirme a la función que se da a las mujeres mestizas en este sistema. “La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras...blancas [mestizas] quienes son reproductoras de la

clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos [mestizos]” (2008, 36). Tal como menciona Valarezo, el discurso del grupo mestizo se construía bajo la sombra de lo blanco<sup>14</sup>.

Ese papel de reproductoras se vivió de diferentes maneras en la cotidianidad de Cotacachi, desde las relaciones que se construían entre hombres y mujeres, hasta el acceso a la educación y la situación laboral de las mujeres. Según datos recogidos por Jorge Valarezo, “el analfabetismo en 1950 era increíblemente alto entre las mujeres (llegaba al 65%) cuestión que mostraba la alta factura del neocolonialismo local” (2012, 64). Las mujeres que no eran enviadas a la escuela, tenían una fuerte educación doméstica, para cuidar y proteger a los hijos que son el futuro de las *clases mestizas*.

La relación entre hombres y mujeres mestizos también estaba caracterizada por un fuerte machismo, relacionado con la violencia doméstica y la sumisión completa al marido. “Tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas sean excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción.” (Lugones 2008, 41).

La educación para las mujeres mestizas en Cotacachi era privilegio para personas con mayores recursos, ya que en el cantón solo existía la posibilidad de estudiar la primaria, si las mujeres querían estudiar el colegio debían trasladarse a Quito o Ibarra.

Aquí dentro de los habitantes de Cotacachi, de los blancos que se llama solo a los hombres mandaban a las escuelas... Pocos mandaban a Quito a las mujeres, las familias que podían solventar los gastos. Marco Proaño (tío abuelo y ex profesor normalista) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

La educación doméstica fue institucionalizada en las instituciones educativas en Cotacachi, que ofrecían carreras técnicas de corte y confección. Las mujeres mestizas se educaban “en la escuela Manuel Cañizares de niñas, la educación secundaria está servida por el colegio Luis Ulpiano de la Torre de aquí han salido ya algunas promociones de señoritas tituladas de corte y confección.” (Albuja 1962, 213).

La subjetividad de las mujeres mestizas se construyó a partir de las necesidades de la casa y de una legitimada posición de reproductoras de la clase media. Las mujeres mestizas son

---

<sup>14</sup> “Las identidades locales fueron construidas de manera dual: entre blancos o “mishus” y los indios. En la localidad no se reconocían grupos intermedios, ni siquiera se asumía la existencia de mestizos, todos los blancos y mestizos se asumían como blancos” (Valarezo 2012, 54).

socialmente más aceptadas y tienen una mejor posición social que los otros grupos analizados, pero también son parte de ese orden patriarcal donde la inferiorización ante el hombre y el control corporal se mantiene.

Esta breve caracterización de la situación de las mujeres indígenas, negras o afro-ecuatorianas y mestizas sirve para entender las condiciones de las mujeres de una manera separada, y no asumir que estos diferentes grupos se pueden analizar a través de una sola categoría como la de “mujer”.

Con los testimonios de varias mujeres que experimentaron de cerca el régimen hacendatario reconstruí, brevemente, la condición de cada grupo de mujeres desde mediados de la década de los cincuenta hasta finales de los ochenta. Este eje contextual me servirá para tratar de detallar las construcciones subjetivas femeninas que se daban en estos entornos.

## **2. Construcción de subjetividades femeninas**

A partir de las situaciones descritas anteriormente y de la asimilación de las características del sistema de género: dimorfismo biológico, organización patriarcal y heterosexual de las relaciones y organización diferencial del género en términos raciales (Lugones 2008), analizaré cómo este orden repercutió en la construcción de subjetividades femeninas, con el apoyo de autores y testimonios de las mujeres que se formaron en estos entornos.

Para María Lugones el sistema de género es instrumental y permite el sometimiento y la lealtad a este modelo, a través de la reproducción cotidiana de diferentes maneras de ser, actuar y pensar. El sistema de género permea en la manera como cada persona moldea su subjetividad, pero a la vez es incorporado de manera colectiva, a través de la construcción de estereotipos, códigos que en la práctica se establecen como formas de asimilación y conocimiento hacia los *otros*.

Para entender como el sistema de género fue incorporado, diseñaré un cuadro general, con los testimonios de los tres grupos de mujeres analizados, donde recogí puntos en común de cómo para ellas se debe construir “una mujer” (como categoría estándar), para visualizar como el sistema de género impone categorías que deben ser cumplidas de alguna u otra forma por todas las mujeres, a pesar de las diferencias raciales y de clase, que el propio modelo impone.

Aunque para Lugones, solo las mujeres blancas (y en el caso ecuatoriano mujeres mestizas) han sido contadas como mujeres, de alguna manera en la cotidianidad el modelo de mujer colonial fue incorporado por las mujeres indígenas y negras o afro ecuatorianas. Para Rahier

(2011), los cuerpos de las mujeres blancas, en el caso ecuatoriano blanco-mestizas, son los que constituyen “normas idealizadas y estandarizadas de las características corporales y comportamientos adecuados” (2011, 4, traducción mía). Todas las mujeres entrevistadas<sup>15</sup> coincidieron que una “buena mujer”, según las enseñanzas que han recibido debe construirse de la siguiente manera:

### **Modelo general sobre la construcción de la mujer instaurado por el sistema colonial hacendatario de género**

<b>Ocupación ideal</b>	<b>Descripción</b>
Ama de casa	El principio fundamental de este modelo es que la mujer debe dedicarse por completo al cuidado del hogar y a las tareas domésticas como: la cocina, el cuidado de los hijos, la costura, el cuidado de animales y de la tierra.
<b>Características innatas</b>	
Sumisión	La mujer realizaba todo lo que el hombre deseaba, no podía ir en contra de la voluntad del marido o del padre o de cualquier familiar hombre.
Religiosidad	El sistema colonial también instauró la devoción católica de las mujeres
Dependencia	La enseñanza de la sumisión completa al hombre creó lazos fuertes de dependencia. La mujer no solo dependía económicamente del hombre, sino sentimentalmente. No solo el sistema de género consolidaba esta dependencia, sino los otros componentes de la <i>colonialidad del poder</i> . El poder judicial de ese entonces ratificaba esta dependencia, a través de algunos artículos estipulados en el Código Civil del Ecuador publicado el 30 de junio de 1950. Entre ellos se menciona que: TÍTULO VI: Obligaciones y derechos entre los cónyuges. Art: 154 menciona que: “El marido debe protección a la mujer, y la mujer obediencia al marido. El Art. 160 menciona: “La mujer no puede sin la autorización del marido, celebrar contrato alguno, ni desistir de un contrato anterior, ni remitir una deuda, ni aceptar o repudiar una donación, herencia o legado, ni adquirir a título alguno oneroso o lucrativo, ni enajenar, hipotecar o empeñar. (Código Civil 1950, 46).
<b>Ideología</b>	
Naturalización de las diferencias entre hombre y mujer	Consistía en la subordinación de la mujer hacia el hombre, construyendo la naturalización de la inferioridad de la mujer. Esta naturalización de las diferencias se vivió en lo laboral, educativo y sexual. “Se estableció que las mujeres eran inherentemente inferiores a los hombres - excesivamente emocionales y lujuriosas,

---

<sup>15</sup> Fueron entrevistadas para la elaboración de este cuadro Guaján, Carmén Flores, Juana Flores, Marina Narváez, Rafael Pérez, Marco Proaño, Nohemí Rodríguez, Isabel Arangón y Aida y Patricia Anangón Nazareno.

	incapaces de manejarse por sí mismas- y tenían que ser puestas bajo control masculino. (Federici 2016, 154).
Gobierno indirecto	Defensa con firmeza de parte de las mujeres de las costumbres patriarcales y machistas (Russell 2008, 225).
Cultura del silencio	“No se trataba de que evitaran hablar de ciertos temas por urbanidad, sino que tomaban la honrosa determinación de guardar el verdadero dolor para sí mismas. Hombres y mujeres por igual pensaban que a las mujeres les correspondía sufrir (Russell, 2008, 225).

En el siguiente modelo busco reproducir los estereotipos que se han creado alrededor de cada grupo de mujeres. Para entender cómo el sistema colonial permeó en la cotidianidad y creó características especiales a cada grupo de mujeres, de acuerdo a la triple inferiorización antes mencionada: factores de clase, género y grupo racial. Mientras más factores de inferiorización posean las mujeres, el estereotipo construido será más fuerte.

Para crear la tabla “Estereotipos raciales femeninos” opté por sintetizar el trabajo de varios autores, que enfocan su análisis en la manera cómo los estereotipos han repercutido en la construcción de modelos raciales públicos. María Lugones (2008) a través de un análisis histórico de cómo se ha construido el género, a través de la colonialidad del poder, analiza cómo se han asimilado los cuerpos de las mujeres de color y de las mujeres blancas.

Por su parte Jean Muteba Rahier (2003) analiza cómo se reproduce en el *sentido común* la percepción que se tiene de las mujeres blanco-mestizas, mujeres indígenas y mujeres afro ecuatorianas, sobre todo a través de la construcción y diferenciación que se ha hecho de sus cuerpos y del discurso nacional que se ha construido a través de cómo debe vivir cada grupo de mujeres su sexualidad. Norma Whitten hace un análisis del significado del mestizaje en el discurso nacional y de las dinámicas que se han creado desde cada grupo racial y su manera de asimilar en la vida cotidiana al *otro*, además de las estrategias que cada grupo utiliza en la práctica para sobrevivir a un entorno social violento. Según el análisis de Mercedes Prieto sobre la manera como es imaginado y percibido el *indio* en el discurso liberal “entre 1895 a 1950, ha estado influenciado por consideraciones raciales y por la suspicacia social... demostrando los cambiantes significados sociales de la identidad indígena y sus relaciones con el temor social de las elites” (Prieto 2004, 18).

Tanto las fuentes bibliográficas como los testimonios cristalizan la constitución de un modelo de subjetividad femenina, socialmente estructurado como herencia del régimen de la hacienda. Este modelo no solo permea en la construcción de valores, características “innatas”

y en una ideología de género, sino que en la cotidianidad se refleja en la forma en que es percibido socialmente, a través de estereotipos, el cuerpo de cada mujer.

### Estereotipos Raciales Femenino

Características	Mujer indígena	Mujer mestiza	Mujer afro- ecuatoriana
<b>Naturalización biológica</b>	Media mujer	mujer	Animal (Lugones 2008)
<b>Asimilación social</b>	Otro miserable (Prieto 2004)	Reproductor de la nación (Whitten 2003)	Último otro (Rahier 2003)
<b>Imaginario social sobre los cuerpos</b>	“Seres que supuestamente huelen mal” (Rahier 2003, 301)	Frágiles	Hipersexuales (Rahier)
	“Sus cuerpos se representan generalmente como poco atractivos, pequeños.” (Ibíd.)	Cuerpos puros	Fuertes para el trabajo (Lugones 2008 )
	“Las mujeres indígenas muy a menudo aparecen como no sexuales”. (Ibíd.)	Cuerpos pasivos	
	Fuertes para el trabajo (Lugones 2008)		
<b>Ocupaciones laborales</b>	Empleadas de hacienda	Costureras (Albuja-Galindo 1962)	Trabajadoras domésticas
	Trabajadoras domésticas		Empleadas de la hacienda
	Campesinas Lecheras		
	Vendedoras en los mercados		
<b>Ubicación espacial</b>	Rural	Urbana	Rural

Para Rahier la conexión entre poder y sexualidad es muy importante para entender la constitución de las identidades modernas y su conexión entre el cuerpo y las normas sociales (Rahier 2011, 3). En la vida cotidiana no solo se reproduce una determinada forma construida de subjetividad por parte de las mujeres sino que se constituyen diferentes estrategias para sobrevivir este modelo impuesto.

Este modelo y sus características repercutieron en mayor o menor medida en Magdalena, Dolores y Juana: en sus narrativas, en sus vivencias cotidianas, en la constitución de sus cuerpos, en sus auto-representaciones, las relaciones cotidianas con su familia, con otros grupos sociales y en las distintas ideologías que fueron incorporadas en sus subjetividades bajo lo que significa para ellas “ser mujer”.



### **3. Magdalena Jaramillo**

Sin el análisis del modelo colonial hacendatario de género y las características particulares que dejó en la construcción de subjetividades femeninas, específicamente en Cotacachi, las particularidades de la historia de Magdalena Jaramillo no serían entendidas por completo. Esta mujer llegó a casa de mis bisabuelos maternos en 1966, bajo la figura de compadrazgo, que será analizada en el capítulo IV.

La primera parte de este análisis se focaliza en los primeros años de la vida de Magdalena en casa de mi familia materna y el impacto de estos años su subjetividad, a partir de entrevistas y conversaciones que entablé con esta mujer desde agosto de 2015. El objetivo de este análisis es entender la internalización del sistema de género por parte de Magdalena Jaramillo y la relación con su entorno.

La segunda parte narra la situación actual de Magdalena y sus respuestas a este modelo a través del análisis de su cotidianidad: la relación con su trabajo y el manejo del hogar. En conocer sus actividades fuera del hogar con sus amigas y amigos y la importancia de su membresía en la “Asociación de Jubilados-Pensionistas Voluntarios “Eduardo Moreno G”.

La tercera parte trabajo con imágenes a través del ejercicio de *foto-elicitación* del álbum fotográfico de Magdalena, para indagar su narrativa visual y sus diferentes maneras de auto-representación. Además del ejercicio de objeto-elicitación, debido a la negativa de Magdalena para trabajar con su propia imagen, se realizó un registro conjunto de los objetos más importantes para esta mujer y que forman parte de su narrativa actual.

#### **3. 1. Incorporación del modelo de género**

Mi bisabuela materna en el esquema racial del sistema de género podría clasificarse como una mujer mestiza de clase media. Fue una mujer que estudió únicamente la primaria. Se casó con mi bisabuelo a los 21 años, sin el consentimiento de sus padres y tuvo cuatro hijos. No solo se dedicó a las tareas domésticas, sino que por las condiciones económicas, trabajó en el comercio, vendiendo calzado y artículos para el hogar.

Por el comercio, su primer local o “negocio” fue en Intag, donde conoció a los padres de Magdalena, que posteriormente serían sus compadres, lazo que creó un fuerte vínculo entre ambas familias, sobre todo por la incorporación, a través de esta figura, de Magdalena y su hermana Martha en la casa de mis bisabuelos.

Yo llegué a la casa de mamá con dos añitos más que mi nieto. Cuando llegué dormía con mamá en el suelo, no en la misma cama. Papá y mamá dormían en la cama, yo en el piso en un colchón. Ya cuando papá se cambió de cuarto, ella me dio una cama en su cuarto.

Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Magdalena llegó a la casa de mis bisabuelos en 1966 y su niñez estuvo marcada por una educación relacionada a la vida doméstica. Desde los siete años Magdalena trabajó conjuntamente con mi bisabuela en las tareas del hogar. Desde muy joven aprendió todo lo relacionado con el funcionamiento de una casa en la ciudad de Cotacachi. Desde cocinar, lavar, arreglar los cuartos, planchar, hasta sembrar y cosechar pocos productos que se pueden cultivar en un terreno pequeño como aguacates, guabas, chirimoyas.

Magdalena fue educada bajo un modelo de género tradicional (Rusell 2008) donde las mujeres se dedicaban al trabajo en el hogar, a la preparación de alimentos. Sus actividades estaban ligadas a temas de la casa y a prácticas religiosas diarias. Los valores que se reproducían era sumisión y religiosidad.

Preparábamos el desayuno, que nos servíamos a las siete de la mañana. Terminábamos de comer y nos poníamos arreglar la casa, tender la cama, a limpiar los polvos, a barrer, a preparar la comida. Mientras mamá cocinaba yo me iba al local atender, y si llegaba algún cliente llamaba a mamá para que haga las cuentas, o a veces yo me encargaba de la cocina y mamá se quedaba vendiendo. Cuando recién llegué almorzábamos solo papá Albertico, Mamá y yo, después dejábamos brillando los trastes. En la tarde, nos poníamos atender el local y tejíamos, hasta pasada las seis que cerrábamos el negocio e íbamos a tomar cafecito

Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Esta educación doméstica y la incorporación de la ama de casa, como ocupación ideal de una mujer, generó que Magdalena naturalice las diferencias entre hombres y mujeres sobre todo a lo relacionado con el mantenimiento del hogar.

El marido tiene que mantener a la mujer de la casa y hacer todo: cocinar, lavar, atender a los hijos, antes era eso. Ahora son los dos. Pero igual la mujer tiene que atenderle porque ellos ya vienen trabajando. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Esta incorporación del ama de casa como ocupación ideal generó que Magdalena vea como normal que su trabajo en la casa de mi abuela no sea remunerado. La percepción del trabajo de la mujer como no trabajo es internalizado.

No me molestaba que no me pagaran un sueldo ya que le daba techo, ropa y comida. Cuando cumplíamos años nos daba cualquier cosa. Mamá nos dejaba que hagamos las hombreras entonces ya ganaba algo Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Para Grace Young, autora del texto “El mito de ser ‘como una hija’”, las mujeres que eran colocadas en diferentes casas como servidoras domésticas: “Una vez dentro de la esfera privada (...) el trabajo constituía una contribución voluntaria, así la joven se convierte en ‘como una hija’ en la familia del patrón.” (Young 1987, 368, traducción mía).

### **3.1.1. Interiorización de la inferiorización**

Magdalena fue a la escuela por muy poco tiempo, porque no le gustaba el trato que recibía debido a una discapacidad física. “Los niños me molestaban y me tocaban la espalda. Decidí no ir más”. Magdalena Jaramillo (jubilada) conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016. Continuó con sus estudios a los 21 años en una institución nocturna donde terminó el tercer grado. Desde muy niña Magdalena comenzó a sentirse incómoda con su cuerpo.

En mis primeros encuentros con Magdalena insistí mucho en hacer fotografías de ella en su cotidianidad. En los encuentros que mantuvimos intenté en vano convencerla para trabajar con su imagen. Para Liam Buckley (2014) los procesos de negación siempre son “datos” que esconden algún fenómeno. En este caso Magdalena, al igual que muchas mujeres no se siente conforme con su auto-imagen.

¿Por qué Magdalena no se siente conforme con su imagen? El sistema colonial de género instauró una serie de características físicas y de personalidad para las mujeres. Magdalena siente que no cumple con los parámetros estéticos establecidos por este modelo, percepción que se ve agudizada por su discapacidad física. Estos factores estructurales derivaron en la negación de su propia imagen y de su representación fotográfica.

Yo hubiera querido ser alta, tener buen cuerpo, poder vestirme como ustedes. Quería ser sana, era bien acomplejada porque tengo mi enfermedad. Decía por qué mi mamá me haría, mi mamá tiene la culpa, porque no me cuidó, en eso si sufría. Igual me quieren así como soy,

pero yo no me veo así. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Magdalena incorporó un modelo de “ser mujer” a través de las enseñanzas de mi bisabuela. En este modelo su apariencia física no empata con el modelo de mujer que construye la familia donde fue colocada, a pesar que debe construir su subjetividad a partir de las reglas de este modelo. Para Grace Young (1987) este tipo de fenómenos de colocación afectaban de muchas maneras a las mujeres:

Ella trabaja, ella ha aprendido a servir y el trabajo del hogar, promulga esos roles como parte de su propia identidad personal. A pesar de que puede tener dificultades para adaptarse a la nueva familia del patrón. La entrada de la empleada doméstica en su nueva familia es a través de la señora. Es el rol de la señora conducir a esta mujer dentro de los brazos paternalistas de la familia del patrón. Las funciones de la familia del patrón funcionan, aparentemente, como un agente civilizador, para transformar sus costumbres rurales a costumbres urbanas apropiadas. La señora es la guía principal de esta mujer, es ella la que dirige y enseña a la empleada doméstica la naturaleza del servicio en su familia en particular. (Young 1987, 369, traducción mía).

Otra característica fuerte del sistema de género es la construcción diferencial en términos raciales. Magdalena en este esquema es encasillada en la esfera pública como mujer negra, por su color de piel.

Cuando era niña alguien de la familia cuando me portaba mal me decía así (negrita)... En la calle le decían a mamá “su negrita”. Que les iban a decir, si así soy. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

En este régimen colonial que se organiza a través de una estructura racial, donde lo blanco y lo mestizo se encuentra en la cúspide de la pirámide social (Whitten 1993) ser negro o negra o identificar a alguien de esta manera, “su negrita”, construye una ofensa en la cotidianidad. La estructura social pública y el entorno privado donde Magdalena creció, incidió a que su auto definición privada no corresponda, claramente, con la definición que se construye sobre ella públicamente, por su color de piel.

En nuestros primeros encuentros Magdalena se definió como mestiza, ella precisó que su padre fue un hombre negro y su madre una mujer mestiza. En nuestros siguientes encuentros esta definición fue cambiando y alternándose entre mujer negra y mestiza. La auto-

identificación de esta mujer se construye de manera ambigua, no solo porque en este entorno se privilegia todo lo relacionado con el mundo mestizo, sino porque el mundo negro era totalmente invisibilizado y en la cotidianidad se percibía como un sitio social inferiorizante.

Esta mujer se construye como mestiza en algunas ocasiones. Para Eduardo Kingman, el mestizaje se entiende como una estrategia de sobrevivencia en la cotidianidad: “Lo mestizo es aceptado como único recurso para acercar a la modernidad y a la civilización a un país que dominan los rasgos de identidad negativa. Si queremos cambiar debemos desechar nuestras viejas costumbres, racionalizarnos, cambiar los hábitos de vida, civilizarnos...” (Kingman 2012, 5).

Este juego con su identidad, posiblemente, se genera para construir un lugar de igualdad y de la única manera que lo puede lograr es asimilando los códigos sociales cotidianos de relacionamiento, pero a la vez asume su identidad como mujer negra, de la que no puede escapar en la esfera pública, de una manera malograda, de una forma inferiorizante, tal como menciona en su testimonio: “¿Qué les iba a decir si así soy?” Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Magdalena creció en un entorno dominado por expresiones del sistema colonial de género, no solo en relación al trato general entre hombres y mujeres sino a las diferencias raciales que este sistema propiciaba. Además, esta estructuración no solo incorporó un status ambiguo de Magdalena en su autodefinición, sino en el lugar que ocupó dentro de la familia. Para José, hijo de Magdalena, estas diferencias no eran tan notorias:

Desde que tengo uso de razón cuando era niño, yo me crié como estar en una familia. Creo que si había momentos que era diferente, cuando llegaban los hijos o nietos de mamá Luzmilita. Pero cuando nosotros vivíamos diariamente como mamá Luzmilita y papá Albertico, el trato era igual. Mamá me consentía a mí, me daba lo que yo pedía, como ser nieto, solo me faltaba ser genéticamente nieto. Todos nos sentábamos en la misma mesa, comíamos de los mismos platos, la comida era lo mismo, a diferencia de otras casas. José Jaramillo (Técnico de Atención Primaria en Salud) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

En la cotidianidad solo se reproducía la figura del “*Otro*” cuando los miembros de la familia que cumplían los roles de hijo y nieto llegaban. El *otro* no puede construirse sin una figura de oposición, siempre será esa figura que no entra en el modelo. En este caso las diferencias eran

sentidas cuando Magdalena y José eran los *otros* por no poseer las características genéticas y raciales de la familia.

### **3.1.2. Incorporación de la dependencia**

Magdalena no salió del hogar de mi bisabuela cuando cumplió la mayoría de edad, tal como lo hizo su hermana Martha (que también fue entregada a mi bisabuela). Ella se acostumbró a vivir en la casa no solo porque no “recibía malos tratos” sino porque no tenía muchos gastos y quería mucho a mi abuela. Se quedó junto a ella hasta su muerte en el 2003. Cuando mi bisabuela fallece Magdalena tenía 44 años. La muerte de mi bisabuela no solo repercutió en la vida de Magdalena sino también en la de su hijo José Ricardo, que debió trabajar a los doce años para ayudar a su madre. La normalización de la no remuneración del trabajo de Magdalena construyó en la práctica una fuerte relación de dependencia.

Mi mama cogía el dinero del arriendo de donde ahora vivimos, mamá Luzmilita le regaló esa casa, eso era para nosotros. Mi mama no gastaba en luz, agua, ni comida. Después de que falleció ella, fue un golpe duro, porque de ley le tocaba salir a trabajar, a trabajar más fuerte, ganarse un mensual para poder apoyarme a mí, fue un cambio drástico. A mí se me hizo feo porque yo estaba acostumbrado a verle todo el día y luego pasarle a ver solo en las noches, porque salía a las seis de la mañana y regresaba 7 de la noche, yo pasaba todo el día solo. José Jaramillo (Técnico de Atención Primaria en Salud) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Esta relación no solo generó una fuerte dependencia económica sino también sentimental, lo que repercutió fuertemente en la vida y cuerpo de Magdalena ya que tuvo que forzarse para un trabajo que no estaba acostumbrada. Las relaciones no solo se construyen de manera vertical sino que también se generan afectos entre las mujeres servidoras domésticas y las dueñas de la casa (Christiansen 2005).

Yo si sufrí bastante cuando mamá se murió... Me decía he de luchar hasta cuando yo pueda trabajar, para darle la educación a mi hijo. Entonces le di la educación de la escuela y el colegio. Mi hijo también sufrió, a los doce años le hice trabajar. Si sufrimos por el tema económico, pero igual no me faltó la comida del día. Días no teníamos, días si teníamos, hasta que conseguí el trabajo donde Olguita. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

En lo único que pudo trabajar Magdalena después de la salida de esta casa, fue en el trabajo doméstico, porque toda su vida se dedicó al mantenimiento del hogar y algunas actividades

relacionadas con el tejido y el bordado. El primer trabajo pagado de Magdalena fuera de la casa de mi bisabuela fue en la casa de una familia de Urcuquí como trabajadora doméstica, hasta que pudo jubilarse por su problema de discapacidad.

### 3.1.3 La feminidad y los afectos

En este caso el sistema colonial consolidó formas de dependencia y paternalismo a través de los afectos. La interiorización de este modelo se dio por el vínculo con la familia, sobre todo con la “dueña de la casa” que para Magdalena se constituía como su mamá.

Cuando yo era chiquita mamá nos daba el café, nos cocinaba todo... Después mamá ya no podía, era mayorcita, quien tenía que estar atendiendo era una hija, cierto. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Los afectos no solo construyeron formas de dependencia y paternalismo, sino que legitimaron un modelo de feminidad, que se consolidó a través del “*cuidado*”. Magdalena naturalizó estos entornos, no solo por la relación cercana que construyó con mi bisabuela sino porque a través del “cuidado” se traspasó un modelo de feminidad de mujer a mujer. Modelo que no generó una sumisión o interiorización absoluta, sino que generaba respuestas cotidianas.

Las lógicas del cuidado legitimaron la incorporación de este modelo en la cotidianidad. Magdalena debía cumplir una manera particular de vestir, de interactuar y de creer. Mi bisabuela también fue formada por estas normas que fueron interiorizadas como características innatas y que transmitió tanto a sus hijas como a Magdalena, consolidando la trasposición del modelo a través del “gobierno indirecto”.

Me acuerdo yo una vez, o sea niña, mamá era bien recta, no quería que salgamos a la puerta, ni a los bailes ni nada. Ahí yo me ponía a pensar, mi mamá ¿para qué me hizo mujer por qué no me hizo hombre por qué? Por qué no me hice hombre, a los hombres les dejan no más que salgan y yo. Ya después mamá me fue soltando, ahí la gente le decía, no está bien ella también quiere salir, no le deje encerrada. A mamá le gustaba que salga solo con ellos. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

El control es incorporado como una forma de cuidado. Magdalena internalizó ese cuidado a través de la construcción de otro sentimiento de inferiorización con respecto a los hombres. Por ser mujer no podía movilizarse libremente, por lo que vivió con desprecio estas diferencias al no poder realizar todo lo que un hombre hace. Ese desprecio no fue contra su entorno sino contra sí misma.

El modelo también legitimó una manera particular de vestir y de utilizar el cuerpo. Mi abuela al ser parte de una construcción tradicional de género, buscó imponer esta forma al cuerpo de Magdalena, que género una respuesta a este modelo. La imposición de la vestimenta es otra forma de cuidado al cuerpo de la mujer, donde la mujer no debe mostrar su cuerpo y el lenguaje corporal debe evitar cualquier tipo de insinuaciones.

Mamá me vestía con faldas y zapatos bajos con una combinación (una enagua pero con tirante). Siempre con las piernas cerraditas, las piernas abiertas con falda eran deshonestas. Mamá nos crio así cerrada las piernas, así no más sin cruzar. Los brazos también cruzadas. Con vestido teníamos que sentarnos racionalmente, no usábamos mucho pantalón. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Magdalena generó una respuesta a esta forma tradicional del modelo. Su manera de vestir cambió con el paso de los años, comenzó a preocuparse por cada detalle de su vestimenta y a estar a la moda de esos momentos. A la vez, tiene amigos y asiste a fiestas por la tarde, se “gana la confianza” de mi abuela que permite a esta mujer salir por breves instantes.

A los 15 años, ya me comencé a vestir con mi propia ropa. Con la falda encima de la rodilla, antes la falda era debajo de la rodilla. Luego me pintaba, me maquillaba, me ponía sombras, me pintaba los labios rojos y con las uñas largas y siempre pintadas. En el cabello me ponía rulos, me sabía hacer el cabello más grueso. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

#### **3.1.4 Religiosidad y matrimonio**

Otra de las características incorporada fuertemente por esta mujer es la religiosidad. Magdalena recibió una formación religiosa muy estricta. Fue bautizada, ritual religioso con el que construyen su familia y mi familia un vínculo que es materializado por el compadrazgo. Mis bisabuelos fueron sus “padres rituales”, se preocuparon en que Magdalena reciba los sacramentos de la iglesia católica, como la primera comunión y la confirmación.

Todos los días nos levantábamos bien tempranito, íbamos a misa de seis con mamá. Todas las noches, antes de dormir, mamá y yo rezábamos el rosario. Yo soy bien católica. En la mañana y en la noche rezábamos con mamá el rosario, todos los días íbamos a misa. Ahora voy todas las semanas a la iglesia. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.



La religiosidad de Magdalena es una característica que reproduce hasta la actualidad. Asiste todos los domingos a misa y actos religiosos que se realicen en Cotacachi. Dios y la Virgen María están muy presentes en su discurso. Su hogar está lleno de figuras y objetos religiosos que le recuerdan fuertemente a mi bisabuela. Su religiosidad es una práctica cotidiana que busca transmitir a su hijo. Para José su mamá es muy religiosa:

Siempre me está pidiendo que vayamos a la iglesia, que recemos, que tal día no se puede comer carne, que otro sí. José Jaramillo. (Técnico de Atención Primaria en Salud) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

En este orden religioso, el matrimonio se constituye como el deber ser de la mujer. “El matrimonio era visto como la verdadera carrera para una mujer” (Federici 2016, 143). Magdalena se da cuenta como para mi bisabuela el matrimonio era primordial.

Mamá era dama de la casa no era callejera. Era bien buena y tenía mucho respeto al matrimonio, por más que le pegue, por más que sea mujeriego. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Mi bisabuela sufrió maltrato por parte de mi bisabuelo, reproduciendo esa naturalización de las diferencias entre hombres y mujeres. Como cualquier mujer criada bajo el sistema colonial hacendatario de género, ella soportó esas prácticas violentas, reproduciendo la “cultura del silencio” (Russell 2008), donde se considera que la mujer debía aguantar silenciosamente su situación de vida. En estos entornos el divorcio no era una opción.

Este modelo es puesto a prueba por Magdalena cuando en 1992 quedó embarazada de su hijo José Ricardo, no solo porque es un hijo concebido fuera del matrimonio, sino porque Magdalena decide no casarse con el padre de su hijo para evitar dejar sola a mi bisabuela. Además de que no quería sufrir maltratos.

Veía como papá le trataba mal a mamá, me vayan a maltratar a mí también, si yo no me crie maltratada. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

La experiencia de vida de Magdalena en casa de mi familia estuvo marcada por una fuerte relación afectiva con mi bisabuela, relación que fue reproducida por su hijo José Ricardo. Esta mujer incorporó el modelo de género a través del “cuidado” y de la no aceptación de su propia imagen, debido a que no cumplía con los estándares impuestos. Magdalena generó respuestas

desde su cotidianidad y logró sobrellevar las imposiciones negativas que se construían por el modelo y por su propia percepción.

### **3.2. Resistencias cotidianas**

El domingo 24 de enero de 2016 volví a frecuentar a Magdalena. Ella me invitó a su casa a almorzar, me pidió llegar a las diez de la mañana. El sol era muy brillante ese día en Cotacachi, por las calles circulaba una cantidad mediana de vehículos, entre transeúntes, oficinistas, residentes extranjeros, turistas, hombres y mujeres indígenas, mestizos, que dan vida a la ciudad. Era la primera vez que ingresaba a su hogar.

La casa de Magdalena está ubicada a cuatro cuadras sobre la Av. Diez de Agosto, el motor comercial de la ciudad, donde se ofertan productos de cuero. Su casa es de una planta y está junto a un restaurante, sus paredes son rosadas y la puerta principal café brillante. Ese día Magdalena estaba vestida con un saco rojo y una falda larga gris, su cabello trenzado, y sus labios bañados de un rojo radiante.

Magdalena fue cordial en el saludo, aunque un poco ocupada en la preparación de alimentos para el almuerzo de ese día y las exquisitas empanadas de viento para la venta de la tarde. A los pocos minutos caminamos juntas al mercado central de Cotacachi por el resto de ingredientes para terminar con el menú. Durante todo el trayecto Magdalena se detuvo a saludar con cuatro personas, con una sonrisa en su rostro y con un apretón de manos. Al llegar al mercado Magdalena compró cebolla colorada, aguacates, pollo y papas.

Al volver a su hogar encontré cerca de la puerta principal la máquina de coser utilizada por mis bisabuelos para la confección de prendas de vestir. Un cuadro sobre la pasión de Cristo y otro de la sagrada familia, un juego de sala, una planta de maíz todavía sin choclos y dos plantas ornamentales. Después de caminar por un largo pasillo que une el cuarto de sala con el dormitorio de Magdalena y el baño, llegamos al comedor, para finalmente arribar a la cocina.

En el fondo de este espacio encontré una cocina verde de marca Durex aún en funcionamiento, que se utilizaba en la casa de mi bisabuela y que tiene más de 45 años de vida útil. Nos pusimos a cocinar, aunque Magdalena no quería que le ayude en nada, por lo que opté en lavar los platos y tomar una serie de fotografías del proceso de preparación. Ella insistió en que no quería fotografías suyas.

Me ofreció el tostado recién hecho. Colocó las papas en agua hirviendo, ingrediente base de las tortillas de papas, uno de los platos favoritos de mi bisabuela Luzmila. En ese momento llegó su hijo José Ricardo y continuamos aplastando las papas ya cocinadas, para moldear las tortillas. José preparó el ají y me comentó que él aprendió a cocinar desde muy joven, cuando empezó a trabajar como ayudante de cocina en un conocido restaurante de Cotacachi, después de la muerte de mi bisabuela

A la una de la tarde el almuerzo estuvo listo. Preparamos la mesa, servimos la sopa de pollo, las tortillas de papa con carne, la ensalada de lechuga y tomate y limonada (bebida favorita de Magdalena, con mucha azúcar y con dos limones). Durante una hora nos dedicamos a conversar sobre el trabajo de José en las comunidades. Él estudió Atención Primaria en Salud. Además, junto a su esposa Estefanía tienen un almacén de calzado en la Av. 10 de Agosto. La problemática económica actual fue el centro de la conversación en el almuerzo.

Magdalena también me comentó sobre sus actividades cotidianas más importantes: Su día comienza a las 5H45 de la mañana cuando camina con su amiga y socia Doña María y su vecina Doña Gladys, su recorrido es por los alrededores de Cotacachi.

Muchas personas caminan a esas horas, a las ocho ya estoy de regreso en la casa para desayunar. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

En las mañanas se dedica a los quehaceres domésticos, hasta la 1pm, hora en que llega Felipe, su nieto, de la escuela “6 de Julio”, donde también estudió su papá. Casi todos los días es la misma rutina, aunque a veces Magdalena debe movilizarse a Ibarra para controles médicos o a Urcuquí para solucionar trámites de la casa de su mamá María Laura, que actualmente vive en un asilo en la ciudad de Quito.

Todos los lunes de las 3 a las 5 de la tarde juega bingo en la Asociación de Jubilados y muchas veces se gana un dinero extra, lavando la vajilla después del café que un grupo de jubilados ofrece. Los fines de semana no camina, pero desarrolla la misma rutina de la mañana y a las 2 de la tarde abre el local de empanadas hasta las 8 pm. Generalmente, los domingos en la mañana escucha misa, junto a Doña María o Gladys, dos de sus mejores amigas.

### **3.2.1. Situación laboral actual de Magdalena**

Actualmente, Magdalena es socia de doña María, que tiene un pequeño negocio de empanadas llamado “Empanadas 10 de agosto, la tradición”, El negocio funciona hace doce años en la avenida principal de Cotacachi. Magdalena trabaja hace un año allí y funciona todos los sábados, domingos y feriados. El negocio de empanadas es el trabajo más estable que ha tenido desde hace un año. A la par se dedica a la venta por catálogo de bisutería y perfumes y en algunas ocasiones plancha y cocina para personas que necesitan sus servicios. Con el aporte mensual que recibe de su jubilación y con el sueldo de su hijo esta mujer mantiene su hogar donde viven junto a su hijo José, su nieto Felipe y su nuera Estefanía.

Con una red en sus cabellos negros, Magdalena se encarga de calentar el aceite y de freír empanadas a la entrada de un corredor muy estrecho, donde una cocina industrial azul se posa en casi toda la entrada. Al lado de ésta, donde se preparan las empanadas colocamos un tanque de gas y una mesa con la caja registradora, unas cuantas botellas de gaseosa y la bandeja de empanadas de queso listas para freír.

Arriba de la cocina, en una olla grande se calienta medio litro de aceite y un recipiente donde se coloca las empanadas recién freídas, para que se escurra los excesos de aceite. La pared lateral tiene un pequeño clavo, donde se colocan bolsas de papel y plásticas, para la entrega de los productos. La cocina está colocada en un pasillo largo, que conecta a un patio grande donde se organizan cuatro mesas con sus respectivas sillas, que son utilizadas por clientes que se sirven sus empanadas con café. Al lado del patio se ubica la cocina, donde Doña María es la encargada de preparar la masa, amasar las empanadas, preparar el café y lavar los platos.

En algunas ocasiones trabajé junto a Magdalena y Doña María. Mi trabajo consistió en la entrega y cobro de las empanadas, del servicio en las mesas y de asegurarme de que siempre existan unidades para freír. El trabajo comienza a las 2 de la tarde cuando un portón negro pequeño, ubicado en la Av. Diez de Agosto se abre. El negocio, generalmente, tiene clientela a partir de las 5 de la tarde.

Cada empanada cuesta 0.35 centavos, o las tres por un dólar, el café va desde 0.75 el mediano hasta 1.25 el grande. Magdalena interactúa de una manera abierta con los clientes. Si la venta fue buena no nos quedamos con ninguna empanada. Antes de cerrar el local, Magdalena enfría el aceite, para posteriormente ingresar la cocina industrial en una habitación junto al patio. Si el negocio cierra temprano, Magdalena acude a misa de sábado por la noche y sino madruga el domingo a misa de las 7 de la mañana.



Amasar: Doña María no quiere enseñarme los ingredientes para preparar sus empanadas. Muchas veces nos hemos quedado sin masa. Doña María prepara la mezcla en una “lavacara” verde. Posteriormente, de la masa sacamos unas bolas medianas que serán aplastadas por el bolillo para aplanar la masa y colocar el queso. Después los bordes de las empanadas son unidos. Fotografía realizada: 24 de enero de 2016



Domingo de empanadas: El negocio funciona de tres a ocho de la noche o hasta que se termina un indeterminado número de bandejas que salen de tres tazas de harina. Fotografía realizada: 24 de enero de 2016

Después de muchos años de la muerte de mi bisabuela, Magdalena generó estrategias propias para frenar esa dependencia económica. Además, actualmente cuenta con la ayuda económica de su hijo y juntos trabajan para mantener su hogar. Este tipo de informalidad, permite que Magdalena a sus 57 años decida sobre su tiempo y comparta tiempo con su familia, sobre todo en las mañanas y en las tardes cuando no tiene ningún compromiso social. Este sentido luchador y emprendedor de Magdalena es admirado por su hijo que me comentó:

Mi mamá es una persona muy fuerte, me ha enseñado muchas cosas, se ha sacrificado, siempre fue trabajadora. Emprendía en cualquier cosa, con tal de ganar dinero decía vamos a vender empanadas, siempre con el hacer. José Jaramillo. (Técnico de Atención Primaria en Salud) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Su situación laboral actual se construye lejos de esta dependencia que generó el vivir con mi bisabuela, para constituirse en un discurso de empoderamiento donde el eje central es el trabajo. Actualmente en su cotidianidad y por el trabajo, Magdalena se construye como autónoma, lo que le permite poseer un espacio de enunciación, donde no necesita ningún tipo de intermediación para su representación, ni estar adscrita a ningún patrón.

### **3.2.2. Interacción social**

Desde que Magdalena pudo jubilarse, ingresó a la “Asociación de Jubilados-Pensionistas Voluntarios “Eduardo Moreno G”. Esta organización, actualmente, está conformada por más de 75 pensionistas que se reúnen para realizar un conjunto de actividades, entre ellas: el bingo del lunes y clubes de educación física y canto para el gusto de los miembros. Todos los lunes de tres a cinco de la tarde se realiza un juego de bingo, Magdalena asiste a esta actividad desde hace cinco años.

El juego se desarrolla en la sede de la Asociación, que cuenta con un patio cubierto una sala de eventos y una cocina. Al ingresar Magdalena saluda a los hombres de la mano, mientras que a las mujeres con un beso en la mejilla. Antes de comenzar el juego, debemos comprar la cartilla que cuesta un dólar. Nos sentamos en una de las cinco mesas que están dispuestas en la sala de eventos, casi siempre el salón está lleno y se forman grupos entre los jubilados más cercanos. Magdalena es la encargada de llevar las fichas de su mesa. Casi siempre se sienta cerca de sus amigas Doña María y Gladys, de Don Manuel y de la actual presidenta de la asociación la Srta. Chochi.



Mesa de bingo: La primera vez que acompañe a Magdalena al bingo fue el lunes 25 de enero. Jugamos cerca de dos horas. Cada lunes es el turno de 4 a 5 jubilados para ofrecer el café de la tarde. Magdalena y Doña Anita, otra mujer jubilada, son contratadas para lavar la vajilla, cuando los encargados semanales se lo piden. Fotografía realizada: 25 de enero de 2016

Durante dos horas se juega un total de diez mesas. La persona que más rápido llena las cartillas, ganan cincuenta centavos. El resto de dinero es recaudado para los gastos operativos de la asociación, el pago de los profesores y los paseos que se realizan cada tres meses. En el caso de que más de tres personas llenen la cartilla el juego es anulado y no hay ganador.

Magdalena casi siempre escoge una cartilla de color negro con verde y azul, aunque muchas veces le han faltado tan solo un número nunca ha ganado el premio en lo que va este año. Cartillas de todos los colores y fichas con diferentes colores y figuras se mueve rápidamente, después de que la encargada de “cantar” los números los pronuncia. Cuando el número 11 sale, todos los jubilados exclaman: ¡Oh! en honor a las canillas del anterior presidente. Magdalena sonrío cada vez que se escucha esta frase, mientras Don Manuel le pide que no le desconcentre, que le deje jugar.

Terminado el juego se recogen las fichas y se entregan los cartones. Tazas, cucharas, platos, manteles son dispuestos en toda las mesas. Un grupo de cinco a siete mujeres, entre ellas

Magdalena y Doña María, nos encargamos de servir los utensilios para el café de la tarde. Mientras que por el micrófono se escucha la voz de la presidenta, que agradece a las personas que hicieron posible el café. Cuando todos terminamos de servirnos el café las mismas mujeres que ayudamos a servir nos levantamos y recogemos la vajilla. Mientras Magdalena lava, Doña Anita seca y entre dos tres mujeres nos encargamos de guardar los 75 platos y tazas ocupados en esa ocasión. Los miembros de la asociación son personas jubiladas, con diferentes condiciones económicas. Magdalena y otras mujeres son las integrantes más jóvenes.

Magdalena toda su vida ha sido una persona muy sociable, aunque en su actual etapa construye formas de sociabilidad a través de los espacios que ha creado a través de su trabajo y sus diferentes formas de emprendimiento laboral e informal. Aunque no tiene ninguna relación de dependencia estable con un empleador, ha logrado construir en el negocio de empanadas una unión económica y sentimental.

Su amistad con Doña María y Doña Gladys es muy importante en esta nueva etapa, ellas no solo le han ayudado en momentos difíciles sino que se ha creado una especie de identificación, sobre todo con Doña María, en relación a su papel de mujeres que mantienen sus propios hogares. Por otro lado, pertenecer al grupo de jubilados también ha permitido que su red de relacionamiento crezca.

La interacción entre los miembros de la asociación de jubilados crea espacios de quiebre, especialmente en el juego, donde las divisiones sociales y raciales no son tan marcadas. Además, los integrantes se construyen como una comunidad por su status de jubilados. Después del juego, las divisiones siguen su rumbo aunque no de una manera evidente. Magdalena al momento de lavar la vajilla realiza el trabajo de otras personas, que tienen las posibilidades de pagar por el servicio que ella brinda, creando distancia entre sus compañeros.

#### **4. Trabajo con imágenes**

Las fotografías que forman parte de este trabajo fueron devueltas a Magdalena, como recurso para trabajar con la imagen. Mesa de bingo, domingo de empanadas y amasar. La fotografía titulada de Mesa de bingo generó molestia porque ella aparece. En este ejercicio de devolución, su respuesta fue rotunda, no quería que su imagen fuera representada. Tres semanas después de realizar este ejercicio entregué a Magdalena una copia de este escrito, e



indique como quedó dentro del texto la fotografía que había rechazado, aunque en un momento dudó, luego de leer el pie de texto de la imagen, me permitió que esta fotografía sea parte de este trabajo.

A partir de este momento Magdalena accedió a realizar dos ejercicios a través de la fotografía, ya que no quería que su imagen sea retratada. El primero ejercicio de foto-elicitación (Collier 2009) me permitió analizar las presencias y ausencias del discurso visual que se construye en su álbum fotográfico y entender las temáticas principales de su vida que reposan en este archivo.

El segundo momento estuvo marcado por el interés de producción de imágenes conjuntamente con esta mujer, partiendo del principio que la fotografía fue uno de los mecanismos que la invisibilizó en el pasado. Debido al rechazo de Magdalena por crear una auto-representación con su imagen a través de fotografías, optamos, partiendo del principio de foto-elicitación, por construir una especie de objeto-elicitación, a través de un registro conjunto.

#### **4.1. Elementos constitutivos del álbum de Magdalena**

El álbum fotográfico de Magdalena Jaramillo comenzó a constituirse a partir del primer año de su hijo en 1992. No conserva ninguna fotografía de ella antes de la llegada de José Ricardo. Su archivo visual familiar está compuesto por tres álbumes fotográficos que contienen un total de 300 fotografías y unas 50 fotos sueltas. El primer álbum contiene fotografías de José Ricardo, su hijo. Mientras que el otro está dedicado a Felipe, su nieto. Para Armando Silva:

El álbum puede entenderse como un tipo muy original de archivo, sentimental cuanto espontáneo: privado cuanto secreto e histórico, libre como ritual, en el cual retratamos las pasiones y las historias familiares. Pero entonces el álbum tiene que relacionarse con modos de la vida profunda, con imaginarios, con evocaciones y retóricas sobre la forma como la familia y los seres humanos concebimos la vida (Silva 1999, 188).

El álbum de Magdalena está lleno de momentos que retratan actos religiosos como el bautizo, la primera comunión y la confirmación de José. Matrimonios y bautizos de sus hermanos y sobrinos y las correspondientes fiestas o comidas de estas celebraciones. Actos escolares: como programas infantiles, comparsas, momentos cívicos y mañanas deportivas. Además, de actos cotidianos algunas fotos que retratan las celebraciones onomásticas de José. Fotografías

del hijo de Magdalena representando a santos. José posando en partes específicas de la casa de mi bisabuela, como el patio y cerca de algunos árboles de limones.

En las fotografías José casi nunca sonríe y tiene expresiones de inconformidad. El álbum de Felipe, por otro lado, recoge fotografías de su nacimiento, de sus primeros pasos. Retratos con sus primos y madre. No existe un orden cronológico claro de los álbumes. Para Bourdieu el orden cronológico que guardan las fotografías es “el "orden de las razones" de la memoria social, evocan y transmiten el recuerdo de sucesos que merecen ser conservados porque el grupo ve un factor de unificación en los monumentos de su unidad pasada.” (Bourdieu 1979, 69).

Las fotografías se construyen como representaciones, desde una mirada que inicia en el interior, pero se refleja mediatizada por significaciones en el exterior. Las fotografías no son la realidad en sí mismas, van construyendo narrativas, historia de nosotros desde nosotros. Las fotografías se convierten en una especie de instrumentos para representarnos a nosotros mismos, los que se apoyan en el diálogo, en el recuerdo y en la memoria.

Tal como menciona Malcolm Collier, “la más valiosa retroalimentación de la foto-elicitación no se encuentra en el refinamiento de la información en las fotografías, sino más bien en la amplia gama de conocimientos, recuerdos, actitudes y sentimientos que las fotografías con frecuencia evocan o desencadenan.” (Collier 2009, 23, traducción mía).

De esta forma, las fotografías son una fuente de información y evidencia del paso de personas por este mundo, creando a la vez códigos comunes que construyen patrones de identidad familiar. “La práctica fotográfica existe por su función familiar, que consiste en “solemnizar y eternizar los grandes momentos de la vida de la familia, reforzar en suma la integración familiar reafirmando el sentimiento que tiene de sí mismo y de su unidad.” (Bourdieu 1979, 38).

#### **4.2. Lo que no quiere ser recordado**

Magdalena me mostró sus álbumes el 27 de enero del 2016. En su casa solo nos encontramos las dos, ya que José y Estefanía estaban en el almacén y Felipe en el jardín. Magdalena me invitó a su cuarto y a sentarme en su cama. En la parte lateral de su cama se encuentra encima de un gran mueble café, una caja de vidrio que contiene una escultura de un niño Jesús en su interior con muchas estampas. A continuación se encuentra una pequeña televisión a colores. De las paredes cuelgan retratos de Jesús del Gran Poder y de Santa Ana, patrona de

Cotacachi. Al fondo de la habitación se encuentra la cama donde duerme Felipe y una peinadora con un espejo ovalado, lleno de papeles, fundas y diferentes telas.

Muy pocas fueron las fotografías que hallé de Magdalena como si en su narrativa quisiera evitar por cualquier medio su presencia en la imagen, construyendo una especie de silenciamiento de su auto-representación. Cuando existen recuerdos que no queremos recordar, el álbum se constituye en un buen dispositivo para entender esos vacíos.

Magdalena no quiere ser representada:

No me gusta por el físico, porque no tengo la talla, no me gusta. Por eso es, no soy como normal. Desde que yo he tenido uso de razón, siempre han querido tomarme fotos con los *guag<sup>16</sup>uas*, les decía no me tomen, no me tomen... Ahí me tomaban a mi pobre, entonces como me querían me tomaban... Odio que me tomen fotos. No me gusta las fotos, y después que me muera eso va a quedar ahí no que feo... prefiero no tener. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Poco tiempo después de comenzar este ejercicio Magdalena perdió interés, encendió la televisión y se puso a mirar su telenovela favorita “Los Reyes”. Para Magdalena la figura negativa que ha construido de su auto representación ha repercutido en que ella se considere una persona no digna de fotografiar. Retomando a Bourdieu: “No se fotografía cualquier cosa o, si se quiere, no todo es bueno para fotografiar.” (Bourdieu 1979, 79).

Magdalena, como productora de sus álbumes, construye una forma de discurso mediante el que quiere ser vista y percibida. Este discurso no es independiente sino que acarrea las consecuencias de su construcción subjetiva, que responde no solo a procesos generales como la construcción del sistema de género, sino a procesos más internos donde los individuos interiorizan toda la estructura y crean estrategias de sobrevivencia para evitar que estas estructuras generen sufrimientos.

La decisión de Magdalena ante este modelo es irse en contra de su propia imagen. El archivo visual no solo se construye en un marco social específico sino que reproduce un discurso. “El álbum familiar responde a un tipo de discurso que la familia construye a través de sus propias imágenes... las fotografías constituyen una incontestable evidencia en el proceso de negociación sobre cómo se quiere ver el propio pasado.” (Hoppal 1989, 94).

---

<sup>16</sup> Guagua: Niño o niña en kichwa

Los álbumes de Magdalena son una clara evidencia de cómo fue incorporado el modelo colonial de género en sus formas de representación. Ella solo recuerda su pasado a través de los logros de su hijo, la llegada de su nieto y algunos momentos religiosos que le unen con la familia de mi bisabuela. Como menciona Collier (2009) toda fotografía implica un proceso de selección y exclusión tanto en el tiempo como en el espacio. Magdalena no quiere ser recordada a través de imágenes, ella deja fuera de la narración de su familia su representación.

## **5. Ensayos fotográficos**

Debido a la respuesta negativa que obtuve de Magdalena a la construcción de retratos en su cotidianidad, propuse un pequeño ejercicio fotográfico con objetos, donde ella escogió cosas, lugares y otras fotografías. Yo me encargué de la cámara y junto con ella seleccionamos el mejor encuadre, acomodamos el escenario y ella se encargó de describir la importancia del objeto.

Algunos objetos fueron arreglados, una especie de puesta en escena, por parte de Magdalena. Cada objeto y lugar fue fotografiado, posteriormente construimos el pie de imagen, con las impresiones de Magdalena sobre la importancia de esta selección, evocando a través de la imagen, tal como menciona Alfred Gell (1998) la vida social de cada objeto y su posible agencia en la actual vida de esta mujer.

Durante dos días trabajamos en este ejercicio, el 8 y 9 de marzo. El primer día de nuestro encuentro se celebró el Día Internacional de la Mujer, por lo que preparamos un almuerzo especial. El menú consistió en uno de los platos favoritos de Magdalena: papas con cuero, aguacate, ensalada de cebollas y tomate, limonada y una salsa de ají.

En el ensayo la fotografía se constituyó como objeto antropológico, a través de la “asociación de la imagen fotográfica con la subjetividad, invención o recreación de la realidad y con la emoción.” (Zamorano 2014, 32). La imagen se construyó como parte de la subjetividad de Magdalena, donde las fotografías nos demuestran momentos importantes para ella, que serán apoyados por la explicación del pie de imagen, que me permitirá anclar la imagen con una experiencia puntual de Magdalena. Se busca crear una intertextualidad entre lo que se ve a través de la imagen con lo que se describe a través del texto.

## Cocina como espacio de nostalgias



Cocina: “Esta cocina me la regaló mama, todavía la utilizo. Antes cocinábamos con leña y después comenzamos a utilizar ésta”. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Mientras cocinábamos papas con cuero tomamos esa fotografía. Magdalena me pide que también salga la vasija con la que se prepara chicha.

Fotografía realizada: 09 de marzo de 2016.



Cuero: “La preparación de las papas con cuero consiste en hervir con maní, sal, aceite. Cortar en pedacitos y sacar los excesos de grasa. Luego se pelan las papas y se las cocina”. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Fotografía realizada: 8 de marzo de 2016



Nostalgia: “Las papas con cuero eran uno de los platos favoritos de mamá. A ella le gustaba que el cuero esté bien suave. Cogíamos aguacates del árbol de atrás y el plato estaba listo”. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016. Fotografía realizada: 8 de marzo de 2016

## Religiosidad



Niño Jesús: “Es mi niño Jesús que tiene 5 meses de edad, por su porte y apariencia. Este niño me lo regaló mamá y soy católica. Yo le pido a él y diosito me da. Venga, venga, despacito”, le dice mientras lo agarra en los brazos. Yo tengo fe al niño. Como es hijo de la virgencita como no le voy a querer, él llega después de lo que llegue a la casa”. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Para hacer la fotografía colocamos a la imagen en el centro de la cama de Magdalena. Adornamos con flores, almohadas de color rojo y cremas.

Fotografía realizada: 09 de marzo de 2016





José disfrazado de San Francisco: “El traje que utiliza José fue confeccionado por mamá Luzmilita. Esta imagen es un lindo recuerdo que tengo de mi hijo y de mamá”. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Magdalena contrató a un fotógrafo profesional para sacar esta imagen.  
Archivo fotográfico de Magdalena Jaramillo

## Pasado y presente



Fachada de la casa de mi bisabuela: “Ahí me críe, me acuerdo de mi infancia, ahí jugaba, ahí crecí, ahí me enamoré, le tuve a mi hijo.” Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Fotografía realizada: 08 de marzo de 2016



Casa Actual: “La casita lo mejor tener uno propio, si no tuviéramos casa como seríamos, por eso me gusta. Esta es la herencia de mamá. Es mi casa, es mi sitio para vivir.” Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.  
Fotografía realizada: 09 de marzo de 2016



Máquina de coser: “Esta máquina es antigua le quiero, porque estas ya no hay. En esta trabajaba papá Albertico.” Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.  
Fotografía realizada: 09 de marzo de 2016

## Amistad



Amistad: Al final de nuestros encuentros, en un lunes de bingo, Magdalena animada por Doña Gladys acepta posar para estas fotografías. Todos los asistentes de esa tarde estuvieron pendientes de la realización de estas imágenes.  
Fotografía realizada: 11 de abril de 2016



Amistad: “Mis amigas son todo, me apoyaron en tiempos difíciles, paso bien con ellas y me río mucho, les conozco desde que me pasé a esta casa”. Magdalena Jaramillo (jubilada) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.  
Fotografía realizada: 11 de abril de 2016.

A lo largo de este capítulo contextualicé cómo se vivió el sistema colonial hacendatario de género, a través del testimonio de hombres y mujeres indígenas, mestizos, negros o afro-ecuatorianos, que compartieron conmigo sus experiencias de vida tanto en la zona andina como en la ciudad de Cotacachi. Estos testimonios me permiten argumentar la naturalización de este sistema en las relaciones cotidianas, sobre todo desde el periodo constituido entre 1950 hasta 1980.

La imposición del sistema hacendatario de género en la subjetividad de Magdalena fue instaurado por la reproducción de una serie de valores, características e ideologías que permearon en ella a través de las enseñanzas de mi bisabuela y que construyeron un modelo de mujer. Enseñanzas que fueron transmitidas no solo de una manera vertical a través de la imposición, sino por medio de la construcción de afectos, tal como lo demuestra el testimonio de Magdalena.

Las relaciones afectivas se constituyen en este caso como el vehículo para la incorporación del modelo, que se reproduce en la cotidianidad a través de prácticas como: sumisión, religiosidad, educación doméstica, naturalización de las diferencias entre hombres y mujeres, interiorización de la desigualdad en términos raciales. Vivencias que fueron experimentadas día a día como naturales e inmutables.

Pero en el caso de Magdalena el modelo no se cumple a cabalidad sino que presenta una serie de resistencias como la negación al matrimonio, la autonomía construida a través del trabajo, la liberación del modelo de sumisión a través de las relaciones sociales y una personalidad construida a través del humor.

Las fotografías y los objetos son elementos importantes para el entendimiento de la construcción subjetiva de Magdalena y su relación con la imagen. He intentado generar a través de estos ejercicios una Antropología de la mirada, conjuntamente con mi protagonista. A través de la interacción generamos conocimiento compartido, a través de esta observación participante no solo conocemos a los *otros*, también nos conocemos a nosotros mismos.

### **Capítulo 3**

#### **La colocación familiar de Juana Cumba**

Este capítulo analizará la situación pasada y actual de Juana Cumba, mujer indígena kichwa cotacacheña, de 74 años de edad que en la actualidad vive en Cotacachi en la casa que perteneció a mis abuelos maternos. Tal como en el caso de Magdalena Jaramillo, la construcción subjetiva de esta mujer está marcada por las imposiciones del sistema colonial hacendatario de género.

Juana Cumba, a diferencia de Magdalena Jaramillo, no tiene presente en su discurso ningún sentimiento de cariño hacia mi familia. Magdalena menciona frecuentemente a mi bisabuela, mientras que Juana habla de sus padres, de sus tíos y su hermano Manuel. Los integrantes de mi familia son nombrados por ella en temas puntuales y cotidianos, como la fecha de la próxima visita de ellos a Cotacachi.

La imposición del modelo hacendatario de género en el caso de Juana no se interiorizó a través de los afectos, sino que fue aprehendido en un entorno vertical, donde la socialización entre la familia y Juana no constituyó ningún vínculo sentimental. Esta mujer aprendió las características básicas de este sistema en la cotidianidad, al igual que Magdalena, pero desde el espacio de la servidumbre.

De las tres mujeres que son parte de esta investigación, Juana es el ejemplo vivo y más latente de la violencia estructural del sistema colonial- hacendatario de género. Primero, porque la figura legal a través de la cual fue entregada a mi abuelo, ha sido legitimada por un sistema jurídico que creó un aparataje para que la división racial, social y de género continúe y se naturalice.

Segundo, la figura de colocación familiar, con la que fue entregada, no garantizó que Juana se incorpore como miembro de la familia, sino que permitió que en la cotidianidad y en la legalidad sea vista exclusivamente como parte del servicio doméstico. Y por último, todas estas características repercutieron en la construcción subjetiva de Juana, marcada por las imposiciones de un modelo patriarcal de dependencia que no permitieron que pueda salir de la casa de mi familia hasta la actualidad, construyendo una subjetividad marcada por el miedo permanente.

En la primera parte de este capítulo analizaré la figura jurídica de colocación familiar, para demostrar cómo las leyes ecuatorianas de la década de los 50 continuaron reproduciendo a los indígenas como “personas con mentalidad dependiente”. Figura que acentuaba el control hacia las mujeres por parte de tutores o curadores, y que se través de discursos morales.

En la segunda parte procuré entender las repercusiones que conlleva este tipo de colocaciones o entregas en las subjetividades de las personas, construcciones marcadas por: el predominio del hombre sobre la mujer, por un entorno familiar ambiguo (relaciones entre empleador y empleada) y por las repercusiones del tutelaje en la asimilación cotidiana.

A partir de este eje contextual analizaré la representación de Juana Cumba, que se configura en relación al modo en que es asimilada por miembros de mi familia y personas cercanas, quienes la destacan, principalmente, como una mujer con discapacidad y con rasgos paranoides. Esta asimilación se contrastará con la valoración de sus propios discursos y será complementada con ensayos fotográficos de los temas más importantes de la vida actual de Juana.

### **1. El mantenimiento del sistema patriarcal en la política y el derecho**

Antes de abordar la figura de colocación familiar en sí, quisiera analizar dos figuras predominantes en el discurso político y jurídico de esa época, el ciudadano y el tutor o curador. A través de estas dos figuras se construyó un aparataje normativo para legitimar socialmente las diferencias raciales, de clase y de género. El universo normativo fue adecuado para que la política y las leyes ecuatorianas legitimaran y mantuvieran la supremacía masculina. El hombre blanco-mestizo y letrado fue el sujeto ideal para encarnar el papel del ciudadano en el ámbito político, mientras que para el discurso jurídico poseía los valores necesarios para ejercer como “tutor o curador”. En sus manos no solo se encontró el futuro político de la nación, sino el cuidado material y moral de aquellas personas que no podían pensar o valerse por sí mismas para las leyes de aquel entonces.

Mientras más descendían en la escala social, tanto hombres como mujeres, menos legítimos eran para la política y las leyes, y su acceso a derechos se dificultaba. Condiciones raciales, sociales y de género repercutieron en la visión de que ciertas personas no podían cuidarse por sí mismas, peor aún asumir roles de ciudadanos o tutores. Este universo normativo fue el que permitió y naturalizó la llegada de Juana, bajo la tutela de mi abuelo.



## 1.1. El Ciudadano

Para Mercedes Prieto solo lograron ser ciudadanos aquellos que podían leer y escribir. Es a partir de la década de los setenta que esta ley fue eliminada y personas analfabetas pudieron ser ciudadanos y acceder a ser sujetos políticos a través del voto. Para la autora, las personas restringidas como ciudadanos eran: “mujeres, curas, monjas y analfabetos. Si bien nunca se establecieron legalmente estrategias de exclusión basadas en la indigenidad (...) los indios eran aún incivilizados y no tenían la “**autonomía mental**” requerida para ejercer con propiedad su derecho al voto.” (Prieto 2004, 203).

A través de la figura del “ciudadano” el estado ecuatoriano legitimó solo a ciertos individuos como responsables de las decisiones políticas. Según datos del Censo de 1950, “Ecuador contaba con dos millones de habitantes, solamente veinte mil personas podían- eran ciudadanos-(...) tres cuartas partes de la población, mayoritariamente “indios puros”, estaban excluidas de la sociedad política.” (Prieto 2004, 205). La figura del ciudadano permitió mantener el sistema de administración privada de poblaciones y un modelo ventrilocuo de representación de hombres y mujeres indígenas (Guerrero 2010) y continuó legitimando la superioridad del hombre blanco-mestizo. Si bien “una pequeña proporción de indios letrados había sido votante desde mediados del siglo diecinueve, pero la mayoría continuaba siendo relegada del voto debido a su falta de habilidades en el manejo escrito del español.” (Prieto 2004, 202).

A la par, la Constitución ecuatoriana aprobó el voto de la mujer en 1928, pero bajo los requisitos sobre conocimientos de lectura y escritura que se necesitaban para ser ciudadanos, muchas mujeres fueron relegadas de este derecho. La educación era un privilegio marcado por cuestiones de clase, raza y género, por lo que su acceso fue para un grupo reducido de mujeres blanco-mestizas adineradas, excluyendo de este derecho a mujeres con características sociales inferiorizantes.

El acceso a la ciudadanía para los sectores relegados de la esfera política se logró en 1978, año en que el derecho al voto de personas analfabetas en nuestro país fue aprobado. Con este hecho se reconoció la ciudadanía de hombres y mujeres que estuvieron relegados de las decisiones políticas desde inicios de la época republicana.

## 1.2. El tutor o curador

“El Derecho es un sistema social creado para la dominación de todas las mujeres y de muchos hombres. Plantea que las normas tratan a mujeres y hombres como si no existiese una relación de poder entre los géneros, aunque reconozcan diferencias entre ellos y ellas, redundan siempre en el mantenimiento y reproducción de la subordinación de las mujeres.” (Facio 2000, 26).

El sistema jurídico es otro de los factores para el mantenimiento del sistema colonial hacendatario de género. Este eje es una herramienta poderosa para legitimar un tipo específico de orden social, a través de leyes y reglamentos que se han construido tomando como modelo al hombre. Como menciona Alda Facio, abogada feminista, “el sujeto de derecho y obligaciones es el hombre adulto adinerado, sin discapacidades visibles, heterosexual y perteneciente a la raza, etnia, clase y religión dominante en cada cultura.” (Facio 2000, 20).


De esta manera el discurso jurídico y político ecuatoriano consolidó al hombre blanco mestizo letrado en la cúspide de la escala social. Mientras el ciudadano se encargó de velar del futuro de la nación a través del voto y elección de candidatos, el tutor o curador era el responsable de velar por el cumplimiento de las leyes en la cotidianidad, tal como lo que estipula el Código Civil de 1950 en su Artículo 372.

“Las tutelas y las curadurías o curatelas son cargos impuestos a ciertas personas, a favor de aquellos que no pueden gobernarse por sí mismos, o administrar competentemente sus negocios, y que no se hayan bajo potestad de padre, madre o marido, que puedan darles la protección debida”. (Código Civil 1950, 90).

El tutelaje solo lo podían ejercer hombres letrados. Las mujeres y una gran parte de la población indígena quedaron relegados de ejercer esta figura según la normativa civil de 1950. Eran incapaces de ejercer tutoría: “Los que no saben leer ni escribir y las mujeres (con algunas excepciones).” (Código Civil 1950, 120).

Al igual que en el discurso político, el analfabetismo es la excusa para que muchos grupos sociales del país no puedan acceder a la figura de tutelaje, incluso si el tutelado era miembro de su propia familia. Tanto el ejercicio político como la normativa jurídica consolidaron la figura del hombre blanco mestizo y letrado como el encargado de velar el mantenimiento de las normas y valores de la época.

### 1.3. Colocación familiar



En Ibarra, a 13 de noviembre de 1.953, a las diez de la mañana, ante el H. Tribunal de Menores de Inbabura, legítimamente conformado por el Sr. Dr. [REDACTED] Larrea que lo preside, por el Sr. Dr. Rafael [REDACTED], Miembro Médico y la Srta. [REDACTED] Leoro, Miembro Educador, comparece el Sr. Dr. Dn. [REDACTED] Sánchez, con el fin de recibir a la menor Maria Juana Cumba Saavedra, en colocación familiar y al efecto, se deja constancia de los siguientes particulares: Primero.- El mencionado Dr. [REDACTED] Sánchez, previa la respectiva solicitud, a la que ha acompañado las respectivas copias certificadas de las partidas de defunción de Dolores S [REDACTED] y José M [REDACTED] padres legítimos de la menor, ha justificado que ésta se halla en la orfandad y en abandono material y moral; la calidad de hija legítima de los susodichos padres, ha justificado con la copia de la partida de nacimiento, que consta gregada al respectivo expedientillo.- Segunda.- Con estos fundamentos de hecho, el H. Tribunal de Menores, en sesión, autorizó la colocación familiar de la menor Maria [REDACTED] ba Saavedra, en poder del Sr. Dr. Hugo Vega Sánchez, por considerar que esta medida redundaba en exclusivo beneficio de la menor, por el amparo y protección moral y material en que se colocaba.- Tercera.- En virtud de dicha colocación familiar, de la presente fecha en adelante, asiste al Dr. [REDACTED] el derecho de mantener bajo su inmediato cuidado y vigilancia a la menor mencionada; y la obligación de prestarle oportunamente educación primaria, vestuario, alimentación y vivienda, hasta cuando salga a la mayor edad; y de pagarle un sueldo prudencial después de que cumpla doce años de edad; sin perjuicio de que dicho sueldo se impute a los gastos de alimentación y vestuario que la menor tenga necesidad de impenderlos.- Cuarta.- Caso de que el Dr. Vega Sácahez no cumpla con sus obligaciones, especialmente con proporcionarle educación, dará origen a que se revoque esta colocación familiar.- Para constancia de lo actuado, firma el Dr. [REDACTED] Sánchez, juntos con los Sres. Miembros del Tribunal de Menores de Inbabura y el suscrito Secretario que certifica-

Colocación familiar: Acta de colocación familiar 13 de noviembre de 1953

Según el libro “La protección social en el Ecuador” de 1939, que contiene en su tercera parte “El Código de menores y proceso de los organismos de protección social” menciona en el apartado “para la protección del niño y del adolescente” en el literal “J” a la colocación familiar, pero en ninguna parte del texto se da un detalle de lo que significa esa figura. En este contexto, no es extraño encontrar que la figura tutelar de Juana recaiga en mi abuelo que para ese entonces era un hombre con estudios universitarios, que se ubicaba en la escala racial blanco mestiza y que pertenecía al grupo encargado de velar por el cumplimiento de las leyes, por su profesión de abogado. Bajo esta figura, Juana llegó donde mi familia en 1953, a la edad de trece años.

#### **1.4. La moral**

El Derecho movilizó elementos de la moral para legitimar un discurso paternalista hacia aquellas personas que eran puestas bajo tutelaje, lo que complejizó la situación de las personas que eran colocadas. En el acta de colocación de Juana varias veces se utiliza la palabra “moral”. Primero para describir el estado con el que fue encontrada la “menor”, caracterizado por un “total abandono material y moral” y segundo, para legitimar el lugar donde iba a ser colocada.

El Derecho no solo legitimó al hombre blanco- mestizo a través de la figura de tutor o curador, sino que se utilizó discursos basados en la virtud, que se traducían a través del concepto de “moral”. El hombre blanco mestizo era el que poseía la virtud, mientras que los hombres y mujeres indígenas y afro descendientes eran excluidos por su condición inmoral, percepción que se constituyó por los postulados de la iglesia católica.

Para Bernarda Serrano, abogada y especialista en género, no es raro encontrar en el discurso del derecho el uso de la palabra moral debido a que:

El Derecho Civil se fundamenta en el Derecho Canónico por eso que siempre se habla de la moral, de las buenas costumbres y todo en el discurso del Derecho tiene esta tendencia... La moral solo la podían ejercer los ciudadanos. En este sentido estamos topando un tema de género y lo vemos a lo largo de la historia. Siempre se ha tratado de imponer este Estado Masculino, Dios es masculino... El tema racial entra de una manera indirecta porque el indio no podía ni soñar en eso. Bernarda Serrano (abogada) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo de 2016.

El tribunal falló a favor de la entrega de Juana a mi abuelo “por considerar que esta medida redundaba en exclusivo beneficio de la menor por el amparo y protección moral en que se “colocaba.” Como menciona Chistiansen, la sociedad de ese momento pensaba que el mejor lugar para niñas como Juana se encontraba en casas de familias como las de mi abuelo porque “como representantes de las clases altas, se encontraban mejor preparados para mantener a los niños en cuestión, tanto material como moralmente.” (Christiansen 2005, 267).

En la práctica muy poco se reforzó la unidad de las familias indígenas, tal como lo demuestra el caso de Juana ella fue separada de este núcleo al igual que su hermano Manuel. Lo que si se reforzó fue un modelo de familia basado en los valores de los sectores mestizos, como modelos ideales de la nación. “A lo largo del siglo XIX, las nociones de moralidad basadas en los conceptos de familia y orden se convirtieron crecientemente en los pilares ideológicos de las nuevas repúblicas latinoamericanas” (Christiansen 2005, 267).

La ideología paternalista y dependiente, característica de esta época, fue reforzada por la visión de organismos legales y políticos, encargados de proteger la moralidad. La práctica de entregar a menores fue una práctica muy extendida, contando incluso con la figura legal de colocación familiar que se extendió hasta la década de los setenta.

### **1.5. ¿A quién favorecía la Colocación Familiar?**

Para la socióloga ecuatoriana Gioconda Herrera en su comentario introductorio del libro “Las fisuras del patriarcado, Reflexiones sobre Feminismo y Derecho”, las construcciones jurídicas y las prácticas sociales para aquellos *diferentes*, “mujeres, niños, indígenas, afrodescendientes, homosexuales, lesbianas u otros grupos que no responden a la construcción hegemónica del sujeto de derechos, son vistos como concesiones generosas y discrecionalmente ejecutables por quienes detentan el poder.” (Herrera 2000, 9).

Estas “concesiones generosas” y “discrecionalmente ejecutables” son estrategias que se desarrollan en momentos históricos de efervescencia social y esta forma de colocación familiar no es la excepción. “Las leyes ecuatorianas comienzan a construir un discurso de “protección” desde 1938 cuando la noción de raza fue eliminada de la Constitución, las lenguas nativas fueron oficialmente reconocidas y se promovió la protección de los “indios” en lugar de la “raza india.” (Prieto 2004,124).

A la par, se construyó un aparataje jurídico a través del Código de Menores. El Artículo 3 de este cuerpo legal, fue emitido por primera vez en 1938, y va de la mano con la constitución de políticas públicas en favor de los “desfavorecidos”. Menciona:

Todo menor tiene derecho a la asistencia o protección del Estado independientemente de su condición social, económica, familiar, etc., pero de un modo especial, la protección comprende a los menores hijos de obreros, policías, cocineras, desvalidos, huérfanos y a los material y moralmente abandonados (Uzcategui 1952, 27).

Si se quería garantizar la protección de la “menor” ¿Por qué no se la entregó a tíos o parientes cercanos? ¿Por qué el tribunal vio a un hombre como la persona correcta para tutelar a esta mujer?, ¿Estas leyes favorecieron de alguna medida a los supuestos protegidos? ¿En este caso particular esta colocación buscaba el bienestar de las niñas que eran entregadas? Para Bernarda Serrano:

El derecho aparte de buscar regular las formas de convivencia de los “ciudadanos”, armonizar las relaciones y evitar los roces, lo que la ley hace es poner límites a las conductas de las personas para evitar conflictos. Las leyes están en manos de las personas que tienen el poder económico, y el que tiene el poder económico va elaborar leyes que le protejan, que le mantengan en su status. Bernarda Serrano (abogada) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo de 2016.

Las leyes poco se preocupaban por el bienestar de niñas como Juana. Aunque existía un aparataje jurídico para “garantizar” su protección, la normativa lo que hacía era legalizar este tipo de prácticas para que los tutores no tengan problemas posteriormente. En la misma acta podemos observar cómo se “maquilla” el status de Juana como sirvienta, bajo la figura de colocación.

Esta figura jurídica es mixta hasta una edad determinada la persona es un sujeto de beneficios que recibía, por la época que fue hecha la colocación se presupone que por la condición social de la niña, ella estaba en la capacidad de trabajar en el servicio de la casa, sirviendo a la persona que la colocó. El sueldo indica que existía una relación laboral. Ella está trabajando en esa casa puertas adentro... es una empleada doméstica porque recibe su sueldo, pero tiene derecho de educación y vestuario. Bernarda Serrano (abogada) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo de 2016.

Esta acta de colocación familiar es a la vez una especie de contrato, pero la involucrada no tiene la capacidad de decidir si está de acuerdo o no con lo mencionado. La ley trata de garantizar la protección de la menor, pero no existe procesos de seguimiento para estos casos.

Su estatus de trabajadora tampoco es controlado. Su sueldo dependía de lo que significaba prudencial para el patrón, no contaba con la protección de leyes laborales básicas, como regulación de horarios y de días libres a las semanas.

Para Bernarda Serrano, “se les desconoce la calidad de humanos casi en todos los sentidos, las personas han sido consideradas solo objetos sin derechos... Estas personas no eligieron eso, están en el lugar donde otras personas eligieron, en este caso un tribunal”. Bernarda Serrano (abogada) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo de 2016.

## **2. Incorporación del sistema hacendatario de género a través de la colocación familiar**

¿Cómo se vivió en la cotidianidad esta figura de colocación familiar? ¿Qué repercusiones actuales tiene esta imposición legal en la subjetividad de Juana? ¿Cómo Juana sobrevivió a esta figura? ¿Qué estrategias construyó en su vivir diario? ¿Cómo poder construir la historia de Juana Cumba cuando las personas con las que trabajamos no recuerdan o no quieren recordar sucesos de su pasado?

Existe muy poca información sobre la llegada de Juana entre los miembros de mi familia. Mis tíos y mi madre aducen que esta mujer estuvo en nuestra casa mucho tiempo antes de su nacimiento por lo que tienen muy vagos recuerdos de ella, tal como se menciona en el primer capítulo.

Mientras que la persona que directamente se encargó de la colocación de Juana, mi abuelo, falleció hace tres años Por su parte Juana tiene muy buena memoria, pero lo concerniente a su llegada a esta casa, se cruza con sucesos de su discurso actual. Su discurso está marcado por el miedo a ser asesinada y por la muerte de su familia, lo que dificulta construir una narración cronológica.

En este punto, las memorias son los únicos recursos para hablar sobre la llegada de Juana Cumba. Memorias marcadas por la fragmentación, sin un orden lógico y cronológico. Los postulados del Alessandro Portelli, en su texto “Memoria y Resistencia: Una historia (y celebración) del Circolo Gianni Bosio” sobre el poder del relato oral y el testimonio son un herramienta importante para trabajar con este tipo de memorias:

Nunca pensamos en la memoria como un archivo, una heladera que preserva los datos y sus significados, sino más bien como un procesador, que los transforma y elabora de una forma

osmótica y produce así nuevos datos y significados que incluyen a los viejos, aunque sea para negarlos o librarse de ellos (Portelli 1997, 6).

Trabajar la historia de vida de Juana constituye apartarse de todos los discursos legitimados por el orden colonial hacendatario, apartarse de la visión lineal de la historia oficial (Benjamin: 2005), de los regímenes de la razón (Foucault: 1996). Apartarse de la historia de mi familia, como voz autorizada en esta historia. Es construir un relato desde los márgenes, desde lo invisible, por ser una persona que, según el modelo colonial hacendatario de género, nació en la parte más baja de la escala racial. Inferiorización que se acrecentó por ser mujer, por ser huérfana y colocada en un hogar para el servicio.

Cuando Juana llegó a casa de mi familia en 1953, mi abuelo aún era soltero y había regresado de Quito después de terminar sus estudios de Derecho en 1952. Sus estudios fueron posibles gracias al apoyo económico de sus tías maternas quienes eran comerciantes en esta ciudad. Mi abuelo regresó a Cotacachi y se casó con mi abuela en 1954 y tuvieron a su primer hijo en 1955.

Mientras mi abuelo se dedicó a trabajar en su consultorio jurídico, mi abuela se encargó de los quehaceres de la casa, con la ayuda de Juana y otras mujeres que trabajaron en este hogar. Según el testimonio de mi tío abuelo, para este entonces Juana era una “niña pequeñita que siempre estaba llevando cosas desde la casa de las tías, que se ubicaba en el parque central de Cotacachi, hasta la casa de mi abuelo. Cuando Juana llegó tenía frenillo y no se le entendía nada, hasta que le operaron.” Tarcisio Vega (tío abuelo y ex profesor) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero de 2016.

Según mi tío abuelo Marco, “Juana llega a la casa del Huguito por recomendación de Darío Morales, *tinterrillo*<sup>17</sup>, ya que él comentó de la situación de Juana. Ella vivía llena de piojos y de pulgas en un potrero después de la muerte de sus padres”. Marco Proaño (tío abuelo y ex profesor normalista) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo de 2016.

En ese momento la casa estaba habitada por mi abuelo y su familia, sus padres y el resto de hermanos. Mi abuelo y su familia ocupaban el cuarto de “arriba”. Allí también dormían Juana y los niños. Cuando mis bisabuelos murieron y mi abuelo pudo comprar la casa, la división espacial entre la familia y Juana comenzó.

---

<sup>17</sup> Tinterrillo: Persona que realiza trámites legales y ayuda a los abogados.



El cuarto de Juana fue destinado a la parte de atrás de la casa al lado del gallinero, se marcó una división entre la cocina y el comedor principal. Mientras la familia comía en la parte principal, Juana y otras mujeres que formaron parte del servicio se servían la comida en la cocina.

La familia es una de las instituciones más fuertes del sistema hacendatario de género. En la cotidianidad esta institución legitima las normativas vigentes y los lugares que cada persona ocupa en la esfera pública y que se reproducen en la esfera privada. Para Grace Esther Young (1986) “la familia crea una jerarquía natural, donde la autoridad recae sobre el padre y la división laboral por sexos depende en parte del status económico de los miembros de la familia” (Young, 1986, 368, traducción mía). Pero ¿qué pasa con mujeres como Juana donde la familia que le acoge no es la suya propia?

Los valores son reproducidos de igual manera, pero no bajo un discurso afectivo sino de imposición. En la esfera doméstica no solo se legitima el lugar de cada uno de los integrantes de la familia: padre, madre e hijos, sino que se deja clara la posición de inferioridad de mujeres como Juana. “La esfera doméstica es el corazón de la reproducción, socialización y mantenimiento de las nuevas generaciones.” (Young, 1986, 366 traducción mía).

En el diario vivir los integrantes de la familia ven como “natural” la división entre miembros y no miembros, la supremacía del hombre, a través de la figura del padre y la separación entre la esfera pública y privada, asignando el lugar espacial que debe ocupar tanto hombres y mujeres. Mientras los hombres ocupan la esfera pública, las mujeres son parte natural de la esfera privada. La separación de género entre la esfera pública y la privada es otra forma de legitimar el control sobre el cuerpo. Además, es una forma de consolidar “la subordinación de la mujer en la esfera pública, política, económica y familiar... el status subordinado de la mujer está directamente ligado a su ubicación en la esfera doméstica y marginal.” (Young 1986, 366 traducción mía).

## **2.1. Control del cuerpo**

El control de los cuerpos es otra de las misiones que cumple la nueva familia. Mi abuelo dentro de los “derechos” que tenía legalmente sobre Juana debía “mantener a la menor bajo su cuidado y vigilancia”. Para Félicie Drouilleau, doctora en Antropología y autora de la investigación “Parentescos por elección y el servicio doméstico en Bogotá”, este derecho en la práctica generó que “numerosos patronos exigían a la empleada doméstica interna que no

cumpliera con ninguno de los roles que ha impuesto el medio social por siglos, como son el de ser hija, esposa, madre o hermana.” (Drouilleau 2011, 66).

Mi abuelo se construyó como una figura paternal para Juana, pero no desde el sentido de los afectos, sino desde una perspectiva de autoridad, desde el control. Juana vivió bajo la misma normativa que mi abuela y mis tías, es decir, un régimen muy estricto donde la mujer muy poco podía hacer fuera de la mirada del “padre”. Juana, únicamente, podía salir de la casa para comprar el pan o realizar algún mandado, o los domingos a escuchar misa. “Los patronos pasaron a ocupar el lugar de las figuras familiares de autoridad en el control de la vida de estas mujeres.” (Drouilleau 2011, 63).

En este modelo de control paternal de todos los ámbitos de la vida de estas mujeres, Juana nunca pudo cumplir con el rol de esposa o madre. Este modelo dominante nunca permitió que Juana genere autonomía fuera de mi familia y reforzó el modelo de dependencia que vivían mujeres en su posición.

La familia se consolida como la institución patriarcal por excelencia “es el sitio apropiado para el aprendizaje de los roles de género, de las demarcaciones de la clase y de los límites culturales... la mujer joven pasa por el paternalismo de su propio entorno familiar al paternalismo de su nuevo entorno de trabajo (Young 1986, 368 traducción mía).

El modelo de dependencia que instauró el sistema colonial hacendatario no permitió que Juana genere herramientas necesarias para independizarse de la familia donde fue colocada. Situación que se agravo la manera como Juana es asimilada, no solo como niñas eternas sino como una mujer con mentalidad dependiente que necesita protección.

Al igual que en la historia de Magdalena, la educación de Juana estuvo a cargo de mi abuela, que encarnó en ese momento el papel de la “señora de la casa”. “La señora es primera persona que guía a estas mujeres, ella es quien dirige y enseña a la servidora doméstica la naturaleza del servicio.” (Young 1986, 370 traducción mía).

En el testimonio de Juana, mi abuela no tiene un peso grande como en el caso de Magdalena, lo que me permite entender que nunca se generaron lazos afectivos entre estas dos mujeres, pero si se consolidaron procesos de transmisión del modelo de género, sobre todo lo relacionado al comportamiento y a la formación tradicional educación doméstica de ese entonces.

Fui a la escuela de las monjas pero como los niños me trataban mal me quitaban los esferos, no volví más. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2015.

Aunque Juana fue inscrita en el sistema educativo, su formación académica no fue posible. Por lo que la formación de Juana estuvo ligada a la educación doméstica. Aprendió a cocinar, lavar, barrer, cuidar a los animales, coser, sembrar y cosechar productos. Después de poco tiempo se encargó de la cocina junto a mi abuela, del lavado de la ropa de la familia y los mandados de la casa.

Esta educación naturalizó las diferencias entre hombres y mujeres del modelo hacendatario de género. Juana interiorizó estas divisiones, en especial a lo que se refiere a las tareas del hogar y los espacios adecuados para cada persona. La mujer debe quedarse en la casa, en el espacio privado. Mientras que el hombre es parte del espacio público. A partir de esta interiorización construyó un discurso de miedo en torno a todo lo que se encuentra fuera de la casa.

Mi abuela también se encargó de que Juana cumpla con todos los deberes católicos. Aunque no tengo constancia de cómo fue el bautismo de Juana, ella recibió los sacramentos de la primera comunión y confirmación. Sus madrinas fueron primas de mi abuela. Juana también acompañó todos los domingos a la iglesia a mis abuelos. Actualmente, Juana sigue cumpliendo con sus deberes religiosos. Asiste todos los domingos a la iglesia y en su cuarto tiene una figura de la virgen María y de Jesús del Gran Poder (obsequios de su primera comunión). Participa en procesiones y está pendiente de las fiestas religiosas que se celebran actualmente en Cotacachi.

## **2.2. Mentalidad dependiente e infantilización**

La ideología naturalizada de dependencia, en este tipo específico de relación repercutió en el control del cuerpo de Juana y en su construcción mental. Esta naturalización permitió que Juana sea construida a través de los estereotipos típicos de la época, en lo relacionado a mentalidad dependiente de hombres y mujeres indígenas y su asimilación como “niños eternos”. Bajo estos valores Juana fue construida como una persona con discapacidad intelectual, aunque es muy confuso entender qué tipo de discapacidad tiene.

Esta construcción concuerda con la visión pública que se tenía de las personas indígenas en esa época, que se reproducía en el discurso jurídico y político. Para Rolena Adorno, autora de “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, tal asimilación fue heredada

de épocas coloniales: “el amerindio era psicológicamente un niño: adulto en lo físico pero mental y psicológicamente un niño.” (Adorno 1988, 57).

Tampoco su situación social cambió sino que reforzó su lugar en la escala racial. Las distinciones sociales no se vienen abajo cuando estas mujeres atraviesan los límites. Para Jessaca Leinaweaver, autora de “La circulación de Niños: El parentesco, adopción y la moral en el Perú andino”, “la circulación de niños, en este caso la circulación familiar, juega parte en la reproducción de las relaciones de clases.” (Leinaweaver 2007, 167, traducción mía).

En el caso de Juana la estrategia de superación, que muchas familias utilizaban a través de compadrazgo o la circulación familiar, no funcionó. Juana fue despojada de su mundo. Fue sacada de sus tierras, de su familia. Fue colocada en el limbo de la escala social, en un estado liminal permanente. (Turner 1974).

Para Silvia Federici “además de la devaluación económica y social, las mujeres experimentaron un proceso de infantilización legal.” (2016, 154) En el caso del Juana es como si el tiempo no pasó. La percepción nunca cambió, ella llegó siendo una niña y continúa siendo una niña. La infantilización consolidó el modelo patriarcal y demostró cómo se siguió asimilando a personas indígenas, especialmente a mujeres, en el diario vivir en Cotacachi.

### **2.3 Locura**

Los criterios de infantilización y de mentalidad dependiente legitimaron que los discursos de Juana se asimilen como discursos no válidos, como elaboraciones de una persona loca. Para Michel Foucault, la figura del loco en la edad moderna reemplazó a la figura del leproso y de personas con enfermedades venéreas. Bajo el discurso de la locura se construirá un “espacio moral de exclusión”. (Foucault, 1998, 9).

A menudo en los mismos lugares, los juegos de exclusión se repetirán, en forma extrañamente parecida, dos o tres siglos más tarde. Los pobres, los vagabundos, los muchachos de correccional, y las "cabezas alienadas", tomarán nuevamente el papel abandonado por el ladrón, y veremos qué salvación se espera de esta exclusión, tanto para aquellos que la sufren como para quienes los excluyen. Con un sentido completamente nuevo, y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente esta forma considerable de separación rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual (Foucault 9, 1998).

La locura no solo reforzó la figura de mentalidad dependiente (que es visto como discapacidad) y de infantilización sino que consolidará el estado liminal de Juana, afianzando el discurso de dependencia y de tutelaje. Ahora necesita más protección, no solo por su condición de mujer, sino ante sí misma.

A la vez, bajo la locura se reforzó esos procesos mencionados por Foucault, es decir, Juana ya no solo será excluida por sus características raciales y de género inferiorizantes sino que la locura reforzará ese “espacio moral de exclusión”. Estas son las consecuencias de la dependencia creada por el sistema colonial y que se visibilizan a través de este caso por las implicaciones de la colocación familiar en la cotidianidad.

Juana ocupa el lugar de la dependencia, su historia es la más delicada, la más paradigmática, la que demuestra con más claridad las consecuencias de relaciones sociales marcadas por el pasado colonial. Relaciones históricas que han construido a muchos como otros miserables (Prieto 2004). Estas relaciones han construido en la cotidianidad una subjetividad marcada por diferentes prácticas de violencia simbólica que han reforzado la condición inferiorizante de Juana.

#### **2.4. Violencia simbólica en la cotidianidad**

La colocación de Juana nunca fue pensada como una herramienta para garantizar la incorporación como una igual en la casa de mi abuelo, nunca se creó como una estrategia para generar un vínculo familiar legal. Esta figura en la cotidianidad no solo reforzó las imposiciones sociales marcadas por temas raciales y de género, sino que creó cierto tipo de subjetividades condicionadas por el lugar de cada persona en su ubicación social.

Para entender cómo estas subjetividades son incorporadas tomaré en cuenta los postulados de Pierre Bourdieu que menciona que todo sujeto está gobernado por estructuras inconscientes que tienen su propia regularidad y se manifiestan a través del *habitus*, entendiendo a este como un “sistema de esquemas de percepción y de apreciación, de producción de prácticas” (Bourdieu: 2000, 134).

Estas estructuras sociales no solo legitiman ciertas formas de subjetividad sino que garantizan que en la práctica se consoliden formas de vida y segregaciones sociales, sin importar que la persona segregada forme parte del entorno doméstico como es el caso de Juana. Para Bourdieu como el sujeto no es consciente de esas estructuras que le gobiernan, naturaliza su

lugar en el mundo y reproduce procesos de jerarquización, diferenciación y categorización, donde se ejerce violencia.

Este tipo de violencia para Bourdieu no es directa sino simbólica y se caracteriza por ser “una violencia suave, invisible, no reconocida como tal (...) la confianza, la obligación, la lealtad, hospitalidad (...) todas las virtudes del honor (...) la que esconde la matriz de las relaciones de fuerza que están bajo la relación en la cual se configura.” (Bourdieu 1991, 24)

La separación entre Juana y mi familia consolidó formas de violencia simbólica en la cotidianidad a través de la invisibilización, diferenciación y distinción, utilización de espacios que continúan vigentes en la actualidad como un *habitus* que continua reproduciéndose.

### **3. Ensayos fotográficos**

El trabajo con Juana Cumba comenzó cuando no hallé ninguna fotografía de esta mujer en los álbumes de mi familia. Posiblemente, en el pasado Juana no fue fotografiada por el costo de una fotografía, un lujo al que muy pocas personas accedían, pero Juana tampoco fue retratada con el pasar los años. En este punto es importante mencionar que revisé todos los álbumes familiares y en ninguno encontré a Juana. Pero a ¿qué se debe este tipo de omisiones? Según el testimonio de mi madre ella no recuerda la participación de Juana en el rito familiar de tomarse una foto.

En la actualidad la producción, circulación y consumo de las fotografías (Poole 1997) cambió drásticamente. Las representaciones fotográficas incorporan a nuevos sujetos para ser retratados y democratizan la producción de las imágenes. La mirada fotográfica se transformó, permitiendo que cualquier persona pueda fotografiar o ser fotografiado, a través de nuevos dispositivos móviles de fácil uso y económicamente accesibles. Este contexto es el que me permite trabajar con la imagen de Juana en las siguientes series fotográficas, donde las imágenes no son un breve agregado al texto sino que constituyen el centro de la narración de nuestro personaje. Cada ensayo fotográfico desarrollará un tema específico a través del siguiente tratamiento:

1.- Se trabajará con dos fotografías en cada hoja que recogen una temática específica. El pie de fotografía de la primera imagen se elaborará como una foto anotación, donde se desarrollará una breve descripción de las impresiones más importantes que dejó el trabajo. La fotografía se constituirá como un medio para transmitir las experiencias de campo.

2.-El pie de foto de la segunda imagen recogerá el testimonio de Juana en relación a la temática de la fotografía, información recogida en nuestros encuentros diarios. Con la ayuda del texto se transmitirá las percepciones de esta mujer, sus actividades cotidianas, sus pulsiones, sus miedos, sus discursos diarios, la percepción con respecto a su situación actual y de su familia.

Este análisis no intenta construir figuras de víctimas y victimarios, busca demostrar la presencia de dinámicas sociales de jerarquización, clasificación y segregación que se impregnaron en este tipo particular de relación; pero a la vez las resistencias que construye Juana desde los márgenes, a través de las imágenes se resaltará su discurso.

A continuación se presenta el primer ensayo **“diferenciación y distinción”**. Esta serie es una mini secuencia comparativa que recoge vivencias cotidianas de Juana y mi familia. Se trabajará la distinción que se vive en el cotidiano, así como las respuestas de Juana a estas circunstancias.

### **Diferenciación y distinción**

Como menciona la socióloga Débora Gorbán, autora de “El trabajo doméstico se sienta a la mesa: la comida en la configuración de las relaciones entre empleadores y empleadas en la ciudad de Buenos Aires”, el trabajo doméstico se constituye como una “situación de desigualdad social sobre la que se configura esta actividad (...) que se sostiene a partir de relaciones de subordinación de clase, raza, género y migración.” (2012, 68).

A las ocho de la mañana Juana desayuna en la cocina, generalmente se sirve comida recalentada del día anterior con una taza de café, mientras nosotros tomamos el desayuno a las nueve en el comedor. La mesa está dispuesta en una vieja cocina, Juana no puede sentarse de frente y debe arrimarse al espaldar que da a la pared. La mesa del comedor de la familia está dispuesta en un amplio cuarto donde se ubican 10 sillas.

Debido a que mi abuelo cerraba la puerta de la cocina antes de la seis de la tarde, Juana se “acostumbró” a guardar un poco de la comida del almuerzo para el resto del día. Además, de comprar su propia reserva de alimentos: como frutas y pan que siempre comparte conmigo y Doña Marina, la mujer que actualmente trabaja en esta casa. El tratamiento con la comida es uno de los temas que más marcó mi convivencia con Juana, no solo porque seguimos reproduciendo el ritual de la alimentación en la casa como si mi abuelo continuará vivo, sino que esta mujer continúa comiendo en la cocina, nosotros en el comedor y utilizando otro tipo

de vajillas, reforzando la diferenciación y distinción de lado y lado, por parte de Juana y mi familia.

La separación espacial a la hora de servirnos los alimentos visibiliza las formas de violencia simbólica que se viven en la cotidianidad, “La regulación sobre dónde comer y con qué utensilios también se destaca como un elemento común en la relación de demarcación entre empleadores y trabajadoras.” (Gorbán 2012, 75).

A través de este ritual se visualiza la poca proximidad que existe entre Juana y mi familia, así como los pocos lazos afectivos creados en las relaciones sociales cotidianas. “La proximidad o estrechez de las relaciones sociales entre las personas puede expresarse mediante los tipos de alimentos y comidas que toman juntos, así como por la frecuencia de las mismas.” (Contreras 1995, 18).

Aunque el comedor solo es utilizado cuando la familia viene de vacaciones, Juana nunca ocupa este espacio a pesar que en varias ocasiones le pedí que almuerce conmigo en este lugar. Sentarse en el mismo espacio sería “reconocer un lugar en la mesa y en esa familia, se le coloca en una posición homologable a la del resto, anulando la distancia entre ellos.” (Gorbán 2012, 78).



## Diferenciación y distinción



Comedor principal: Juana es la encargada de poner la vajilla en la mesa. La silla del centro siempre fue ocupada por mi abuelo cuando vivía. Los lugares ocupados en la mesa reproducen la jerarquía social de los miembros de la familia.

Fotografía realizada: 17 de mayo de 2016



Comedor de Juana: Este lugar se ha convertido en el sitio donde Juana se sirve los alimentos, aunque la familia no este ella utiliza este lugar para comer. “Siempre he comido aquí con las otras compañeras, no me molesta si ya me he acostumbrado”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

Fotografía realizada: 18 de mayo de 2016

## Regulación de los utensilios



Vajilla de la familia: Nosotros utilizamos platos de cerámica. Cuchara para la sopa y tenedor y cuchillo para el segundo plato. Vasos de vidrio para el jugo.  
Fotografía realizada: 20 de mayo de 2016



Vajilla de Juana: Juana utiliza platos de lata y cucharas. No utiliza otros platos que no sean estos. “Son platos de fierro no se rompen como los otros.” (Cumba, Juana. Entrevista realizada el 20 de mayo de 2016)  
Fotografía realizada: 20 de mayo de 2016

## **Espacios de distinción**

En esta investigación la casa se constituye como un sitio privilegiado para entender las relaciones sociales que se vivieron en la cotidianidad entre la familia y las trabajadoras domésticas. A la vez, se constituye como el espacio donde se reproducen las mismas dinámicas sociales de la esfera pública, donde se legitima el lugar social de cada uno de los actores. La casa al igual que la ciudad se construye como un espacio de separación. La percepción de sus integrantes varía dependiendo de su lugar social, existen lugares vistos como positivos y otros como negativos. Mientras que el padre, como figura de autoridad, puede transitar dentro y fuera de la casa, esa libertad de movilización irá restringiéndose para personas como Juana que ocupan un lugar subordinado en el espacio doméstico.

Pierre Bourdieu (1999) analiza como el espacio, físico y objetivado, tiene la capacidad de ser apropiado socialmente y estimular procesos simbólicos que median la interacción entre los agentes. De cierta manera el autor mira cómo los espacios generan procesos simbólicos que marcan a los agentes ya sea positiva o negativamente.

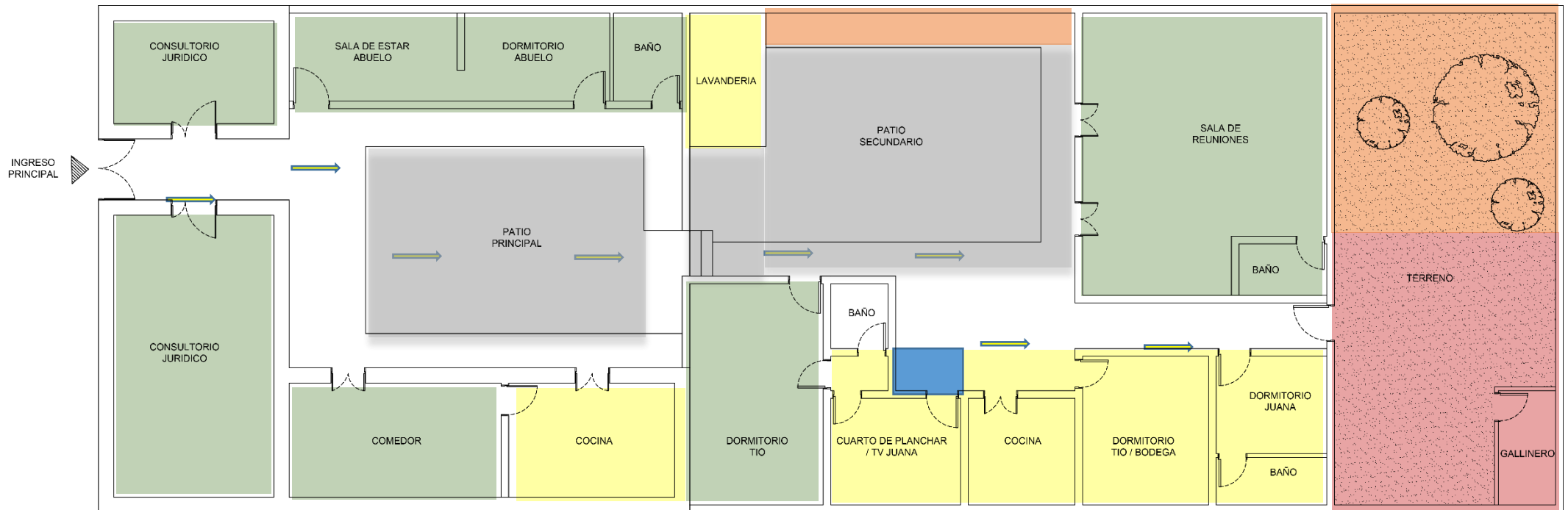
La utilización espacial es otro de los puntos importantes para explicar las relaciones sociales en estos entornos domésticos. Se relaciona a la mujer con los espacios destinados al mantenimiento de la casa y cuidado de los niños, características típicas de la educación doméstica tradicional. A la vez, esta separación formará subjetividades marcadas por el miedo a todo lo que se encuentre fuera de esta esfera.

En el caso de Juana la casa se constituye como el lugar seguro, porque su vida transcurre en el interior de este espacio. Debido a su lugar dentro de la casa tampoco puede transitar libremente o sintiéndose segura. A continuación se presenta un mapa actual de la casa donde habita esta mujer, para entender la percepción y uso que Juana da a este sitio.

La parte más cercana a la calle siempre fue habitada por mi abuelo quien tenía su oficina y su cuarto muy cerca de la puerta principal. La cocina y el comedor se ubican al frente del cuarto de mi abuelo en el primer patio. Mientras que en el segundo patio encontramos la lavandería, más cuartos y la sala. En la parte posterior de la casa encontramos el cuarto de Juana junto al granero. Mientras que el primer patio se construye como la parte más pública de la casa, el segundo patio se constituye como un espacio liminal, entre la parte más privada de la casa, y el sitio habitado por Juana que se encuentra en la parte de atrás cerca del granero.

“La restricción y demarcación de los espacios se convierte en otra técnica de control implementados por los empleadores para legitimar su lugar social” (Gorbán 2012, 68). La casa reproduce a través del uso de sus espacios las jerarquías y los esquemas de clasificación que los miembros de la familia naturalizan a través de la convivencia. No hace falta recordar los sitios donde puede o no estar cada persona.

## Plano actual de la casa donde habita Juana



- Zonas intersticiales (tránsito)
  - Espacios ocupados por Juana
  - Espacios restringidos para Juana
- Zona de siembra
  - Zona de peligro
- Zona de tejido
  - Circulación

Plano de casa de mis abuelos: En el siguiente plano se describen las diferentes maneras de ocupar los espacios por parte de Juana.

### **Discursos desde los márgenes**

Los discursos no solo son palabras sueltas, son manifestaciones de las estructuras que nos gobiernan de nuestras percepciones, de nuestros miedos, del *habitus* que encarnamos. El discurso actual de Juana no solo demuestra las consecuencias de ese lugar de dependencia y de infantilización donde creció, sino que se constituye como una fuente para entender la elaboración de una persona, desde sus pulsiones, sus afectos y sus percepciones.

Diferentes son las maneras como las personas procesamos nuestras experiencias, algunas dentro de un discurso coherente y racional y otras desde discursos sin una razón aparente. Para Michel de Certeau en su texto “La invención de lo cotidiano”, “las trabajadoras experimentan estas prácticas hostiles, sin dejar de lado las formas que encuentran para desplegar sus estrategias de resistencia.” (De Certeau 1996).

El discurso de Juana en esta investigación será valorado como resistencia, donde se pondrá en entre dicho las categorías de locura y miedo con las que es percibida, categorías que han construido a Juana como inferior y que demuestran las consecuencias del sistema en la percepción que se puede tener de una persona en la cotidianidad. Esta mujer fue colocada en una situación de clausura, de aprisionamiento. En este esquema colonial hacendatario donde solo los ciudadanos o los tutores son los poseedores de la “verdad”, repotenciar ese discurso se posesiona como una herramienta para intentar “dar voz a los que nunca han podido hablar” (Spivak 1988) desde la propia palabra, desde el testimonio, desde las presencias que potencia la imagen.

Entender su testimonio como reconocimiento de su núcleo de “verdad”, no busca reforzar una posición de victimización o las lógicas de dominación, busca trabajar con esas acciones que se construyen como resistencias, para entender las elaboraciones que Juana desarrolla. Elaboraciones que solo son posibles en los márgenes y que sin ningún problema podrían pasar como invisibles.

### **Diferenciaciones y negaciones construidas por Juana**

La negación de Juana a compartir la mesa es una táctica que ella construye para demostrar que no le interesa ser parte de la familia y no desde una posición inferiorizante, sino como una táctica para poder sobrevivir. “No aceptar esa invitación refleja no sólo el rechazo al lugar que otros les asignan sino también que la legitimidad de ciertas desigualdades también es puesta en tensión.” (Gorbán 2012, 77).

Esta disposición de retiro por parte de Juana refuerza formas de negación a mantener relaciones con mi familia. Se constituye como una estrategia de auto defensa que pone en jaque el desarrollo normal de las relaciones de dominación verticales que se viven en la casa. Hay una respuesta de parte de Juana, ella delimita su espacio y no solo en la cocina sino en su cuarto, al prohibir el ingreso de personas ajenas.

Otra forma de diferenciación construida por Juana se desarrolla a través de la ropa. A pesar de los años que lleva en la casa de una familia mestiza, Juana nunca dejó su vestimenta. Ella tiene muy presente que es una mujer indígena kichwa y cuida muchísimo su apariencia. Es su forma de distinción propia, Juana se siente muy feliz con su manera de vestir y siempre está preocupada por estar impecable.

Juana quiere diferenciarse de la familia que fue colocada. El mantenimiento de la ropa es un síntoma de esa falta de interés por crear una identidad común o compartida. Juana no quiere ser amestizada. En su discurso tiene presente el lugar de donde viene y los lazos que tiene con su hermano. La ropa constituye ese vínculo con su anterior mundo, es un espacio de pertenencia que nadie le ha podido arrebatar. "A mí me gusta, es lo que tengo, no me gustaría usar pantalón o no vestirme así." Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

Juana se diferencia de mi familia todo el tiempo y desde diferentes maneras como la comida, la ropa, el trabajo manual, la negación de relaciones, la construcción de su propio espacio. Ella afirma este espacio de diferenciación. Juana no busca aprobación, ella creó su propio espacio de aceptación y de diferenciación de ese mundo que la inferioriza.

### **Resignificando los espacios, como espacios de saberes**

Actualmente, al ser Juana la única persona que habita en la casa, los espacios que ella ocupa son los únicos que dan vida al lugar. Aunque la división espacial que vivió Juana durante toda su vida continúa, en la cotidianidad re-significó lugares específicos como espacios donde desarrolla sus saberes, espacios que le brindan autonomía diaria.

En el interior de este modelo de dependencia, Juana creó tácticas para sentirse orgullosa de los saberes que posee. En la cotidianidad ella pone en práctica la educación doméstica y busca ser útil y proteger a los miembros temporales de la casa, además, que está pendiente del mantenimiento de la casa. Los espacios más ocupados por Juana tienen relación con las

actividades que ella realiza; y, aunque en la actualidad ella no tiene que servir a nadie, continua ejerciendo esas actividades.

**La cocina:** Es un sitio de poder para esta mujer, a través de las actividades relacionadas con la cocina construyó un sitio de autoridad, mediante los horarios de distribución de alimentos. De lunes a viernes a las doce en punto Juana llama a todas las personas que estén en la casa para almorzar. Ella es la que decide a qué hora servir los alimentos. “A través de la cocina se controla un medio de comunicación poderoso.” (Haukanes 2007).

**El Granero- terreno de atrás:** En este espacio Juana se dedica a la crianza de gallinas y a la siembra de algunas frutas y verduras. Es otro sitio de autonomía, Juana pone en práctica conocimientos que casi ningún miembro de mi familia tiene, relacionados con el trabajo en la tierra. Actividades que forman parte de su rutina diaria, que demuestran la responsabilidad y disciplina de esta mujer y los conocimientos sobre la naturaleza.

**Patio intermedio:** En este lugar Juana se dedica a tejer todas las tardes, de lunes a domingo. Mientras la televisión está encendida, ella se sienta en una de las gradas de patio de atrás. En ese espacio Juana confecciona casi toda la ropa que utiliza, generando un espacio de autonomía a través de esta práctica. Para confeccionar sus prendas utiliza colores muy vivos como el azul o el amarillo. Prefiere tejer con croché o agujetas dependiendo del tamaño de la pieza.

El siguiente ensayo fotográfico se titula “espacios y saberes”, explora los usos de los espacios por parte de Juana, que tienen estrecha relación con su formación doméstica. La primera fotografía se enfoca en la actividad, acciones que serán descritas por mis observaciones. Mientras, que la segunda fotografía recoge las impresiones de Juana sobre cada labor, muestra el desarrollo de la misma desde un plano más general.



## Espacios y saberes



Cocina: Juana pela las habas y el resto de granos que serán parte fundamental de este plato.  
Fotografía realizada: 23 de marzo de 2016



Cocina: “No sé escribir pero sé cocinar y sé hacer todo... Lo mismo que hace la señora Marina hago yo... A mí me gusta cocinar de todo, con tal que haya comida no me hago problema”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.  
“Aquí nunca se ha hecho calo, porque no hemos tenido alverja seca, eso se le tuesta, se le cocina con papitas chiquitas, eso se llama calo. Se hace con cebollas, con perejil o con culantro.” Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.  
Fotografía tomada: 20 de mayo de 2016



Cuidado de animales: Las gallinas y gallos de Juana se llaman Blanca, Rafael Marcelo y la Negra. Con el dinero que recibe semanalmente compra morochillo y maíz para la comida de sus gallinas. Dos veces al día va al patio de atrás para alimentar a sus animales, aunque no tiene reloj por la posición del sol sabe el momento que debe alimentarlos.

Fotografía realizada: 1 de enero de 2015



Cuidado de animales: “Antes que venga, he barrido, he recogido la basura, les di de comer a las gallinas”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

“Estoy dando de comer a las gallinas. La Blanca, el Marcelo, el Rafael (igual que el papá de su papá) Las palomas se comen la comida por eso les doy de comer adentro (granero)... A mí ya me conocen por eso no se corren, en cambio de usted si se corren”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

Fotografía realizada: 1 de enero de 2015



Siembra: Juana tiene sembrado varios productos alrededor de la casa, no solo en el terreno de atrás, sino en el patio intermedio. Son plantas, frutas y verduras que tiene sembrado: tomate de árbol, uvillas, mandarinas, ají, culantro.

Foto realizada: 04 de mayo de 2016



Siembra: “Abono pongo abono en las plantas (...) Con el abono crecen las plantas (...) Hacer un hueco poner abono y sembrar las plantas que quiera tener. En mi casa hacía esto, ayudaba a cosechar (...) Para que no se coman las plantas los gusanos o los pájaros le pongo agua con *deja* (detergente en polvo). La señora Marina me enseñó. Antes no había que sembrar, solo con su mamá sembramos los árboles de aguacates”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

Fotografía realizada: 04 de mayo de 2016



Tejido: Después del almuerzo Juana dedica toda la tarde a tejer. Mientras mira la televisión arregla sus abrigos o teje nuevos. Los domingos compra ovillos de diferentes colores para tener material para toda su semana.

Fotografía realizada: 29 de diciembre de 2014



Tejido: “Si me gusta tejer pero me hace daño me pongo enferma”. (Juana Cumba, 25 de febrero de 2016)

“Vamos a comprar el encaje para la camisa, encaje se llama, para la otra camisa también...Estoy acabando eso... estos son hechos en máquina, el bordado a mano es de otro modo, más trabajo es a mano”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Fotografía realizada: 27 de marzo de 2016



Lavado: Juana lava su ropa por las mañanas y tiende cada prenda por cuidado para esperar que el sol de la mañana y la tarde sequen su vestuario.  
Fotografía realizada: 7 de abril del 2016



Lavado: “Esas mujeres me quieren quitar mi ropa” “Mi ropa tengo que lavar para que no me quiten.”  
Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.  
Fotografía realizada: 7 de abril del 2016

## **Subjetividades del miedo**

Juana expresa sus miedos, emoción que es percibida por la racionalidad como inútil o anormal. Sus relatos están llenos de situaciones y personajes que no son “reales” para el resto de personas, solo pueden ser comprendidos por las situaciones de vida que ella ha experimentado. Pero sus miedos ¿a qué responden? ¿Por qué son producidos? ¿Se debe al recuerdo de algún episodio violento con relación a la muerte de sus padres? ¿Alguna disputa entre sus tíos y primos? ¿Algún intento de abuso? ¿La soledad que produce el lugar donde vive? ¿El estado liminal que produce la colocación?

“Lo que se busca es entender las consecuencias de los sentimientos de temor, miedo o angustia, con fundamentos reales o ficticios, sobre las formas de comportamientos.” (Gonzalbo 2009, 29). Debido a las pocas respuestas que tengo a estas preguntas buscaré entender las consecuencias del miedo en la vida de Juana, no desde la lógica de la razón sino desde el sentir cotidiano de Juana.

## **El miedo de las mujeres**

Los relatos de Juana están relacionados con su muerte y asesinato, con el robo, con la violación. Situaciones a las que tememos todas las mujeres, son miedos interiorizados. El miedo es otra construcción colonial que sirve para legitimar el lugar de las mujeres, en la esfera privada. Para Pilar Gonzalbo Aizpuru, historiadora mexicana editora del texto “Una historia de los usos del miedo”, “los miedos pudieron ser usados y resultaron útiles para alguien.” (Gonzalbo 2009, 10). El miedo se construye como una herramienta, como una construcción social para legitimar las diferencias de género, para consolidar en la cotidianidad los espacios legitimados por el orden social colonial.

Al construir la división entre hombres y mujeres, también se construye una división espacial... Se planteó para los hombres el espacio público exterior, para las mujeres el privado y doméstico e históricamente se ha vivido como normal la agresión sexual sobre las mujeres como una forma natural o esperable de control, por parte de la población masculina. (Escalante Gonzalbo, 2009 169).

La aparición de los miedos de Juana coincide con la muerte de mi abuelo. Juana se queda sin la figura de protección de mi abuelo. Pero a la vez, este miedo crece porque Juana se queda sola en la casa.

“Antes cuando el doctor vivía no venían estos rateros”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

El miedo naturaliza la división espacial entre hombres y mujeres y legitima al hombre como la figura de cuidado. Juana se queda sola y desprotegida, se refuerza la dependencia. Para María de la Paloma Escalante Gonzalbo, autora de “Formas del miedo en la cultura urbana contemporánea”, “El miedo está presente con diferentes caras, dependiendo del lugar que ocupen los individuos en la estructura y en las relaciones de poder.” (Gonzalbo, 2009 168).

Actualmente, la situación no ha cambiado, Juana construyó un “auto gobierno”, la casa es el lugar donde debe estar, no solo porque es “seguro” sino “porque una mujer no debe estar sola en la calle a altas horas de la noche”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo de 2016. “Hay una serie de supuestos culturales que se interiorizan a lo largo del proceso de socialización, que son los que hacen que ella sea consciente de que los espacios públicos de la ciudad no son para ella, particularmente no a ciertas horas.” (Gonzalbo, 2009: 168).

Para Andrés Salcedo autor del texto “La Cultura del miedo: la violencia en la ciudad” el miedo se refiere en una destreza cultural con la que se aprende a monitorear el entorno para identificar y manejar las representaciones culturales del peligro. (Salcedo, 2009: 100). Juana posee destrezas para interpretar el mundo en el que se le ha colocado.

Los personajes y situaciones que forman parte de sus discursos son personas cercanas: padre, madre, hermanos y tíos, mi abuelo. Lugares conocidos: Patio de atrás de la casa, árbol de aguacate, Cumbas (lugar de nacimiento de Juana) o Laguna de Cuicocha. “Siempre hay una base real sobre las que se sustentan las creaciones atemorizadoras.” (Gonzalbo 2009, 9).

El miedo es herencia del modelo hacendatario de género pero también una estrategia de sobrevivencia. El miedo es un sitio de enunciación, un discurso para ser escuchada, un lugar de catarsis para Juana. Para Hurtado, autor “Antropología del miedo”:

“Nuestra propia capacidad cognitiva y su expresión a través del lenguaje nos obliga a expresar lo vivido, lo sentido o lo creído en un orden y lo que socialmente es más relevante, nos permite superar la soledad, porque satisface la necesidad de ser escuchados o leídos y de identificarnos con una comunidad que tiene para el individuo, como diría Freud, una función catártica.” (Hurtado 2015, 267).

Trabajaré la siguiente secuencia fotográfica que se titula “**subjetividades del miedo**” recoge la descripción de los espacios que generan miedo a Juana. La primera fotografía está relacionada con el espacio del miedo, mientras que la segunda imagen a través de planos

generales y planos medios recoge las expresiones de Juana al momento de hablar sobre estas sensaciones que se describen en el pie de foto.



## Subjetividades del miedo



Árbol de aguacate: Este árbol está ubicado en el terreno de atrás de la casa. Es uno de los lugares más presentes en el relato de Juana. Es el sitio donde se esconden los “criminales.”  
Foto realizada: 20 de mayo de 2016



Árbol de aguacate “Esos de arriba, aquí en la mata de aguacate saben estar”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.  
“Al que está en la mata de aguacates le toma fotos. Ahí están escondidos.” Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.  
“En las ramas y encima saben estar pero no han venido, saben venir más después. Yo le escucho cuando conversan”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.  
“Yo no dejo que me maten, noche entera están en la mata del aguacate con mujeres y hombres.” Ellos nos ven a nosotros lo que estamos haciendo, nos ven todo. Lo que vamos atrás lo que caminamos para acá”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.  
Fotografía realizada: 23 de marzo de 2016



Vecinos: Los vecinos forman parte del discurso de Juana. Ella menciona que el vecino es comisario y su mujer se llama Alexandra. En algunas ocasiones el comisario le defiende en otras no.  
Fotografía realizada: 20 de mayo de 2016



Vecinos: “Vienen para acá y nos hacemos las dormidas estamos oyendo con la vecina de al lado. Calladitas entran sin hacer bulla sacando los zapatos.” Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

“El comisario está llevando a la cárcel a dos mujeres asesinas, luego se salen escapando”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

“Estoy triste porque le mataron a Miguel Cumba, mi primo también está muerto y era conocido con su papá. El también ya se murió antes del San Juan (fiesta que se realiza el 21 de junio), es que estaba con las mujeres. Ya está muerto, le trajeron a la casa del comisario, también le mataron a mi hermana. Ella me sabía decir que no vaya para arriba”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

Fotografía realizada: 04 de mayo de 2016



Los de atrás: Con esta frase se refiere a los hombres y mujeres que están en el terreno de atrás, esperando para matarle. En este parte de la casa se encuentra también el árbol de aguacate.  
Fotografía tomada: 21 de abril de 2016



Los de atrás: “Quieren que yo vaya atrás para matarme”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.  
“No puedo dormir están por atrás. Están bajando el domingo a vender y están robando. Se entran a robar a las casas por eso está el comisario y los policías están andando. No puedo dormir por eso me levanté. Los ladrones están robando, a lo que bajan al mercado se entran a robar”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.  
Fotografía realizada: 22 de mayo de 2016



Vista de la ventana de Juana: Desde este lugar ella mira y escucha a hombres y mujeres que están atrás.

Fotografía realizada: 20 de mayo de 2016



Vista de la ventana de Juana: “Un hombre y mujeres también traen, ya me ha de coger porque hay una mujer loca, arriba, que venía para acá, me persiguen a mí a pegarme con ortiga, con correa. Dicen que agarran jalando de la oreja, que va a llevar para arriba, y arriba me matan, me cuelgan las piernas para arriba y el cuerpo para abajo, cosen las piernas, cosen los brazos, todo el cuerpo, cosen la barriga sacando el hígado el corazón”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

“Me amarraron las manos, de noche trae sogas para amarrarme las manos y me mataban. Esos criminales han de entrar de noche y me han de querer matar. Ya se mueren unos y vienen otros”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

“Me están golpeando la ventana, no puedo dormir. Estaba en el cuarto de la televisión, de ahí vengo para acá, por lo que está la luz prendida, vengo a ver qué pasará”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

Fotografía realizada: 03 de mayo de 2016



Lugar de nacimiento de Juana: Debido a varios pedidos de Juana, decidimos viajar a Cumbas donde nació. Gran parte de su discurso diario habla de este lugar y sus peligros.  
Fotografía realizada: 20 de mayo de 2016



Lugar de nacimiento de Juana: “Los de arriba están sacando para matarme y ya les oí. No vayan a venir donde mi esos de arriba, para venir a sacarme de aquí y llevarme para arriba”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

“Sino me voy para arriba dice que me va a venir a matar a puñaladas, me da miedo ya vienen a matarme a puñaladas, creo que ya golpeo la puerta, para que vaya atrás para pegarme. Después vengo acá de noche si es que me hacen sentir miedo”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

“Me quieren llevar porque estoy gorda, a las gordas están llevando, una amiga le han llevado que está al lado, porque esta gorda le llevaron arriba, un tío asesino criminal. Están llevando para arriba a otra gente, que son gentes malas dice. Lo están llevando para matar”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

Fotografía realizada: 04 de mayo de 2016

## **La familia de Juana**

Su hermano Manuel Cumba de 87 años y su esposa Angelina Flores son otro de los ejes discursivos de Juana. Después de la muerte de mi abuelo Juana pudo encontrar a su hermano. Desde ese momento Juana baja a la comunidad de Pilchivuela. Ella visita, constantemente, a su familia y llevar comida y ropa a su hermano y cuñada.

Juana comienza su recorrido muy temprano en la mañana, el camino a pie hasta la casa de Manuel es largo. Juana debe caminar entre 30 a 40 minutos para llevar frutas, pan, coca cola, verduras, jabón, arroz, azúcar. Al llegar, generalmente, Manuel se encuentra en el terreno sembrando o recogiendo la cosecha. Don Manuel tiene problemas de salud y debe ir al hospital cada dos semanas, lo que dificulta su trabajo, hasta el punto que muchas veces no puede levantarse a trabajar. La familia de Don Manuel se dedica al cultivo y a la crianza de cuyes y cerdos.

Don Manuel tiene un discurso fuertemente marcado contra su familia, principalmente, contra su tío, quien fue el que entregó a Juana a mi familia. La relación que actualmente Juana tiene con su familia legítima ese lugar liminal. A pesar que esta mujer siempre busca ayudar a su hermano con el trabajo, Manuel nunca recibe bien esta ayuda.

Cuando su cuñada Angelina habla con Juana lo hace en kichwa. Juana perdió casi todo el conocimiento de este idioma, por la manera como fue arrebatada de su mundo. Doña Angelina se molesta con esta mujer. Juana no es bien vista por su hermano Don Manuel y su cuñada debido a que ella “no sabe trabajar en la tierra, se ha vuelto vaga como los blancos y tampoco quiere vivir aquí”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.

El estado liminal de Juana se refuerza con esta negación de su propia familia, y esa no pertenencia a ningún mundo. No es aceptada por la familia donde fue colocada, pero tampoco por su propia familia por no cumplir o por perder el idioma y las costumbres que ellos consideran como propias. Juana por su parte siempre está pendiente de su hermano y su familia. Se aferra con fuerza a este espacio que le genera pertenencia. A pesar de la conducta de su hermano esta mujer es feliz cuando visita a su familia, cuando puede ayudar a cosechar, cuando realiza actividades manuales. Su familia es su espacio de aceptación y de vínculo. A más de ser un espacio de pertenencia, Juana funge como proveedora al llevar alimentos constantemente a su familia.

El siguiente ensayo fotográfico se titula Don Manuel y Juana. Presenta, a través del testimonio de Juana, su hermano y Doña Angelina, cuñada, las tensiones y percepciones alrededor de ese sentido de familia que cada uno construye. La primera imagen recoge datos contextuales, el testimonio de Manuel en relación a su hermana y la segunda fotografía lo que Juana siente por su familia

## La familia de Juana



Encuentro: Cristina: ¿A tu ñaño como le volviste a encontrar?

Juana: “Porque me llamaron y me dijeron dónde estaba. Baje y no le encontré, ¿dónde estará? A las personas que me encontraba les preguntaba, ellos me avisaron, ahí atine donde ha sido. En una casa pequeña estaba en la primera vez”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, febrero del 2016.

Fotografía realizada: 26 de enero de 2016



Doña Angelina y Don Manuel se casaron a los quince años. Tienen dos hijos y una nieta que vive en Antonio Ante.

“Si no tienes plata para hacerte atender vaya no más a casa. La gente nos dicen malas palabras, que culpa tenemos nosotros”. Manuel Cumba (agricultor) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Fotografía realizada: 20 de mayo de 2016





No es conmigo “Juana no es mi cargo, ustedes que la tienen... Si se muere ustedes tendrán que ver cómo hacer con ella no es conmigo. Mi mujer le ha dicho acá vivamos y ella ha dicho: No. ¿Dónde voy a dormir? Yo tampoco se, aquí no puede hacer nada”. Manuel Cumba (agricultor) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Fotografía realizada: 17 de mayo de 2015



”Yo le ayudo porque no tiene que comer, por eso le vamos llevando cosas. Pero no tenemos cosas para la casa que está dañada. Necesitamos un carpintero. Eso deberían hacer los dos hijos”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

“Ellos creen que tengo mucho dinero. Él quiere que le lleve al hospital hacerle poner inyecciones”.

Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Fotografía realizada: 20 de mayo de 2016



Angelina: “Estos blancos son vagos ociosos, me dicen denme sembrando, en todo lado son vagos”.  
Angelina Flores (agricultora) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.  
Fotografía tomada: 03 de mayo de 2016



Angelina: “Mi cuñada tiene que trabajar más duro, ir al terreno y hacer la comida, como el Manuel está enfermo”. Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, mayo del 2016.  
Fotografía realizada: 03 de mayo de 2016



Nosotros gente indígena: “Señorita porque nosotros gentes indígenas no es bueno... sabe dar iras porque cada vez que vengo para acá, sino salud me mandan al panteón. Algunos terrenos teníamos, acabaron vendiendo. Como yo, mi hermana se quedó sin nada. Nos quedamos sin nada por un Darío Morales, Chuchuco. Él aviso que mi papá muerto y mi mamá muerta, entonces somos huerfanitos, el avisó al doctor. Mi tío Antonio Saavedra Cumbas cargando había venido a dejar a Cotacachi. Nosotros somos analfabetos, nos robaban, con un terreno hubiera mantenido a mi hermana”. Manuel Cumba (agricultor) en conversación con la autora, Cotacachi, marzo del 2016.

Fotografía realizada: 26 de enero de 2016



Estado liminal: “No tengo familia, mi hermana está muerta, mi mama también, mi papá está perdido y mi hermano enfermo.” Juana Cumba (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Cotacachi, abril del 2016.

Fotografía realizada: 19 de abril de 2016

En el presente capítulo analicé las consecuencias del sistema colonial hacendatario de género en la vida de Juana Cumba. En este caso concreto cómo el sistema judicial, a través de la figura jurídica de colocación familiar, fue cómplice de la consolidación de un modelo patriarcal y dependiente que se demuestra vivamente en la subjetividad de Juana.

La figura de colocación familiar es una práctica que, sostengo, es una consecuencia directa de este régimen hacendatario colonial. Esta forma jurídica no es equivalente a una figura de adopción, ni apoya a la construcción de lazos afectivos. Las personas que eran colocadas no eran consideradas como hijos o miembros de la familia, sino que se incorporaban a estas casas en calidad de empleados para pagar su comida y alojamiento. (Christiansen 2005).

El Derecho a través de las leyes es un fiel reflejo de las normas sociales de una época determinada, que demuestran como el sistema jurídico desempeñó un rol importante en la “reproducción de todas las desigualdades de género y no sólo de las desigualdades jurídicas.” (Facio 2000, 26).

El régimen colonial hacendatario no solo determinó las normas para la construcción de las mujeres, sino que constituyó conceptos de normalidad y anormalidad, de verdad y falsedad, de locura y de razón, dicotomías que se incorporaron en las construcciones de género y que dividen al mundo social entre hombres (superior) y mujeres (inferior).

Juana constituye el ejemplo vivo de las implicaciones de este sistema colonial. Ella transita, es habitante de un mundo que no es totalmente suyo. Sus experiencias de vida son consecuencia de un sistema que deslegitimaba y posicionaba a personas como ella, como “personas con mentalidad dependiente o personas en un estado liminal”, personas que ya no pertenecen al mundo del que fueron arrebatados, pero tampoco son parte de ese nuevo mundo que les desconoce e invisibiliza.

En la cotidianidad la construcción de su subjetividad está marcada por prácticas de violencia simbólica y un discurso marcado por el miedo. Ese miedo que sentimos todas las mujeres, un miedo que nos somete a un fantasma que vive detrás de los muros, que nos encierra a todas dentro de la “seguridad” de la casa.

El sistema hacendatario colonial de género repercutió de diferentes maneras en la vida de diferentes mujeres en Cotacachi. En el caso de Magdalena se incorporó un modelo de feminidad, el que no puede cumplir, lo que generó acciones de protección, a través de la auto negación y de su propia auto-invisibilidad, pero también herramientas a través de la

autonomía del trabajo. El caso de Juana es más delicado, ella no solo incorporó un modelo de miedo sino que su vida continua marcada por la dependencia y la infantilización.

En la cotidianidad Juana desarrolló herramientas para vivir en este medio hostil. Construyó características expresivas, cognitivas y estéticas en ese espacio liminal. Expresivas porque a través de la demostración de sentimientos como el miedo puede construir un vínculo, un espacio de escape para comunicarse con los otros, sobre todo otras las mujeres, y crear sentimientos y sensaciones comunes. Cognitivas porque Juana aprovecha en la práctica las enseñanzas que este medio le dejó, no solo al demostrar su gusto por las actividades manuales, sino por demostrar sus saberes y a través de estos crear espacios de autonomía. A la vez, Juana construye formas de conocimiento al crear espacios de diferenciación al negarse al amestizamiento, a través de la aceptación propia y del mundo de donde viene.

Las características estéticas que Juana desarrolló van desde la afirmación de su vestimenta indígena, hasta la confección de muchas de sus prendas. Juana se construye a si misma sin importar la mirada de la familia y de las otras personas. Ha creado un sentido de aceptación desde el mantenimiento y gusto de su propia estética. Juana construyó estas características desde los márgenes, desde esos espacios pequeños y vacíos que tiene el propio sistema. Esos espacios invisibles que para personas como Juana se convierten en espacios de liberación. Esos espacios que solo la liminalidad ofrece.

La metodología que se construyó en este capítulo fue a través de la escucha, del testimonio, al dejar que las imágenes acompañadas del texto nos cuenten la presencia de Juana, sus percepciones y pulsiones; acercarnos a su “miedo” a través de su propia voz y de su propio discurso, de su propia imagen.

## Capítulo 4

### El compadrazgo y el relato de vida de Dolores Morales

El presente capítulo aborda la vida de Dolores Morales, mujer indígena kichwa. Dolores vivió en la casa de mis abuelos maternos durante diecisiete años, desde 1973 hasta 1990. Mis abuelos fueron los padrinos de esta mujer, por lo que su llegada a esta casa está ligado al sistema de obligaciones que la institución del compadrazgo creó en la cotidianidad (Montes 1989, 263), a la vez su entrega a este hogar fue legalizada jurídicamente a través de la colocación familiar.<sup>18</sup>

Tal como lo analicé en el anterior capítulo, esta forma jurídica no es equivalente a una figura de adopción. Las mujeres que eran colocadas se incorporaban a diferentes casas en calidad de empleadas para pagar su comida y alojamiento, lo que legitimaba una concepción del trabajo doméstico femenino heredado desde épocas coloniales. (Kuznesof, 1993; Federici, 2016).

En la primera parte de este capítulo se narrará la vida de Dolores Morales a través de su testimonio, eventos que marcaron su trayectoria y que se constituyen como importantes. Eventos que narran su niñez marcada por la muerte de su madre y la colocación en casa de mis abuelos, su juventud cuando Dolores emigró a Quito junto con mi familia y su salida de este hogar.

En la segunda parte se reconstruirá la vida de Dolores después de la salida de casa de mi familia. La constitución de lazos de solidaridad femeninos, la conformación de su hogar, su vida matrimonial, su trayectoria laboral y el reencuentro con su padre, donde despliego una serie de estrategias cotidianas que consolidó a lo largo de los años. En esta parte se realizará un ejercicio de foto-elicitación (Collier 2009) con los álbumes de Dolores. En la tercera parte se trabajará con temas relacionados con su familia, sus hijos, su trabajo y sus amistades. Se enfocará en visibilizar las actividades cotidianas más importantes de la vida de Dolores. Con la ayuda de la imagen, a través de ensayos fotográficos, se consolidará, el discurso actual de esta mujer.

La historia de Dolores tiene pertinencia por lo que menciona Alessandro Portelli, sobre el derecho que tienen las personas a dar sentido a sus propias memorias y vidas. (Citado en

---

<sup>18</sup> La legislación de menores de los años setenta en Ecuador continuaba legitimando este tipo de entregas. Dolores Morales fue colocada en el año de 1973 a través del mandato del Tribunal de Menores de Ibarra.

Muratorio 2014, 142). El relato particular de esta mujer ayudará a comprender la vigencia del régimen hacendatario de género en la vida cotidiana de cientos de mujeres tal como lo demuestran los relatos de Dolores, Magdalena y Juana.

### **1. En un mundo diferente: Entre el compadrazgo y la “nueva familia”**

La memoria se construye bajo un orden no lineal de tiempo (Benjamín 2005), el testimonio de Dolores presenta dos grandes momentos: su vida en la casa de mi familia y su trayectoria después de la salida de este lugar. Lo que me interesa es construir un texto que se organice según los afectos y preocupaciones transmitidos por Dolores en nuestros encuentros que se desarrollaron desde diciembre de 2015 a julio de 2016.

El relato de vida de Dolores Morales puede tener diferentes comienzos, puede empezar con la narración de la muerte de su madre y la separación de su padre en 1973, o tal vez cuando esta mujer tuvo a su primera hija llamada Paulina hace 24 años en 1993. Podría tener un sin número de comienzos posibles, pero empezaré esta narración con los pocos recuerdos que Dolores tiene de su llegada a la casa de mi abuelo.

Francisco Morales perdió a su esposa cuando su hija Dolores apenas tenía 7 años. El día del funeral padre e hija bajaron al cementerio de Cotacachi desde su comunidad Tunibamba a enterrar a esta mujer. Es costumbre de hombres y mujeres indígenas sepultar a sus muertos en el cementerio central de esta ciudad. El cementerio de Cotacachi está dividido hasta la actualidad por la parte mestiza y la parte indígena.

Cuando se murió mi mamá, lo que vi es que bajamos una calle como ladera, después se me borró la cinta. Después me acuerdo que mi papá estaba en el cementerio, sentado y llorando, yo le veía que lloraba. De ahí no sé qué pasó, si fue en ese mismo día que fue a dejarme donde mis padrinos o al otro día. De ahí caminamos por una calle. De ahí entre donde su abuelo y salió una señora que me metió a dentro y me ofreció café. Yo como andaba con hambre fui cuando me dio cafecito y ahí quedé. Cuando iba a salir ya no estaba mi papá. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, diciembre 2015.

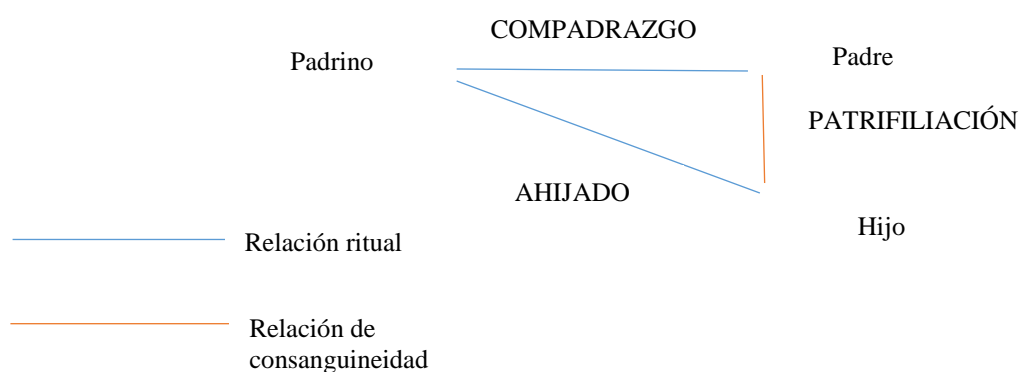
Dolores todavía una niña quedó a cargo de mis abuelos, que eran sus padrinos de bautismo y comenzó a vivir en este hogar. Su entrega tal como menciona su acta de colocación familiar se debe a que su padre, “por motivos de trabajo debe ausentarse de su hogar y como tiene una pequeña hija, desea colocarle familiarmente en este hogar.” (Acta de Colocación familiar,

1973)<sup>19</sup>. El vínculo previo para esta colocación se construye a través de los lazos creados por el compadrazgo.

Este tipo especial de colocación demuestra el peso que la iglesia católica tenía en las relaciones sociales que se vivían en Cotacachi. El sistema social de administración privada de poblaciones legitimó a la iglesia como una de las instituciones preferenciales para ejercer control en la cotidianidad, a través de sacramentos como el bautizo y normativizó tipos especiales de relaciones que permitieron perpetuar el orden establecido.

Para Ángel Montes del Castillo en su libro “Simbolismo y Poder un estudio antropológico sobre el compadrazgo y el priostazgo en una comunidad andina”: “El compadrazgo es una institución estructurada cuyos términos o elementos establecen relaciones sociales caracterizadas por el intercambio de derechos y obligaciones en forma de prestaciones de bienes y servicios, que tiene su origen en un contexto ritual cristiano y público.” (Montes 1989, 231).

El padrinazgo bautismal sacraliza una serie de vínculos basados en relaciones rituales y de consanguineidad. Para que sea posible este tipo de relaciones de intercambio se necesita como base una relación de patrifiación (padre/madre e hijo/hija). El padre/madre por la obligación del ritual católico buscará a través de criterios de su elección personal un padrino/madrina para su hijo/hija vínculo que creará una relación de compadrazgo. La elección llevará a construir una relación de padrinazgo entre hija/hijo y padrino/padrino. Tal como lo demuestra el siguiente cuadro:



**Tabla 3. Modelo de compadrazgo. Guderman 1972. (Citado en Montes, 1989, 227)**

<sup>19</sup> A diferencia del cuerpo normativo de los cincuenta que carecía de una tipificación clara sobre estas entregas, en la década de los setenta se encuentra en el Código de Menores una descripción sobre esta figura: “Se obliga a cumplir con lo que ordena el Art. 126 del C. de menores proporcionando a la menor: alimentación, educación y vestuario, a más de la protección moral.”



Siguiendo este esquema el vínculo que se creó entre mi familia y Dolores es el padrino “que une y relaciona al hijo con su padrino ceremonial, persona situada fuera de la familia nuclear monógama independiente.” (Montes 1989, 230). El peso de la iglesia católica en la cotidianidad es tan grande que creó lazos rituales entre diferentes figuras. Lo particular de estas relaciones es que permite el roce de hombres y mujeres de diferentes clases, razas y género aunque nunca de una manera horizontal.

Según la teología de la paternidad espiritual y la legislación canónica vigente hasta el Código canónico de 1983, los padrinos adquieren parentesco espiritual con el bautizado en el bautismo... Para ejercer la función de padrino, la Iglesia Católica exige ciertas condiciones. Unas son cualidades religiosas y morales, otras legales y rituales (Montes 1989, 344).

Nuevamente el concepto de moral está presente en este tipo de relaciones, no cualquiera puede ser padrino o madrina. Como se analizó en el capítulo III, solo son considerados figuras moralmente aptas los hombres blancos mestizos de clase alta y media, que también eran legítimos para la política, las leyes y en este caso la religión.

¿Por qué el padre de Dolores decidió escoger a mi abuelo como su compadre y padrino de su hija? Para Montes la particularidad de este tipo de relaciones es su carácter estratégico de elecciones basados en formas de compadrazgo vertical. “En ciertos casos un individuo de nivel social inferior establece vínculos de compadrazgo con otro de nivel social superior... Los socialmente inferiores buscan como compadres a los socialmente superiores.” (Montes, 1989, 266).

Según mi tío Marco Proaño, mi abuelo fue muy solicitado para ser padrino por ser el único abogado en ese entonces, además de su cargo como Presidente del Consejo de Cotacachi. “Entrar en relación con una de las autoridades parroquiales era un intento de protegerse contra el sistema formal de autoridad, consiguiendo un compadre de autoridad los campesinos aspiran a recibir asesoramiento jurídico gratuito en distintos problemas legales que se le plantean.” (Montes, 1989, 281).

Huguito quizá tuvo más de un centenar de ahijados, por sus cargos. Cuando el padre del niño venía a pedirte como padrino llegaba con dos gallinas y una lavacara llena granos y cuyes. Cuando un ahijado se te acercaba a ‘pedir la bendición’ tenías que darle algún regalo. Marco Proaño (tío abuelo y ex profesor normalista) conversación con la autora, Cotacachi, septiembre de 2016.

El padre de Dolores ve en esta elección una posibilidad para el bienestar de su hija. Entre las responsabilidades que un padrino/madrina tiene ante su ahijado/ahijada es el de asumir el rol paterno en el caso que uno de los padres falte, además de responsabilizarse de su educación cristiana. En este caso si bien mi abuelo decide ocuparse de la Lola nunca será asimilada como miembro de la familia porque proviene de una escala social inferior, el parentesco ritual no se consume.

No solo mi abuelo se constituyó como un objeto atractivo para ejercer esta figura, mis bisabuelos al ser comerciantes también fueron muy solicitados. Para Montes “los socialmente inferiores” con este tipo de relaciones obtenían productos gratuitos, préstamos y posada. “Cuando mis papás bajaban a Cotacachi por su trabajo me visitaban. Mamá siempre les ofrecía comida y muchas veces se quedaban a dormir”. Magdalena Jaramillo (jubilada) conversación con la autora, Cotacachi, marzo de 2016).

La elección estratégica se da de lado y lado, no es obligación aceptar a la invitación para ser padrino, por lo que la elección de compadres socialmente inferiores también se da por intereses. “Para los compadres de una escala social más alta es un modo de conseguir servicio doméstico gratuito de las hijas o esposas de alguno de sus compadres.” (Montes, 1989, 279). Tal como menciona Federici en este tipo de relaciones las mujeres no tienen la capacidad de elegir sobre su destino, se “privó a las mujeres indígenas de su autonomía y le otorgo a sus parientes de sexo masculino más poder sobre ellas.” (Federici 2016, 165).

Este tipo de vínculos consolidó cruces limitados entre distintos miembros de la escala social, pero no permitió que el orden social cambié. En estos cruces se establecen intercambio de bienes y servicios que son mutuos pero asimétricos, legitimando en la cotidianidad relaciones de poder. El contexto social donde se desarrolla este tipo de vínculos se reproduce en un sistema marcado por relaciones desiguales, por divisiones entre clase, raza y género.

Los intercambios se desarrollan bajo relaciones de poder. Así mientras la oligarquía tiene asegurada generalmente la maximización de los intercambios, los campesinos consiguen en ciertos casos rentabilizar estos intercambios a costa de someterse a relaciones de dependencia, sumisión y explotación... Se consolida una forma de intercambio laboral, no monetario de carácter asimétrico (Montes 1989, 286).

A través del compadrazgo se legitimó otra manera de administración de poblaciones de las mujeres con características sociales inferiorizantes. Además, para los grupos socialmente

superiores este tipo figuras son una manera de mantenimiento del poder y de aprovechamiento de su condición privilegiada. Consiguen trabajo y regalos no solo de sus compadres, sino de sus ahijados que les deben una completa sumisión por el resto de sus vidas.

### **1.1. Incorporación del modelo colonial hacendatario de género**

La colocación ritual y legal coincide cronológicamente con la celebración de la primera comunión de mi madre y mi tía que para ese entonces tenían 11 y 13 años, respectivamente. Dolores a sus siete años ingresó a una familia diferente, sin entender muy bien lo que sucedió con su padre y porque fue despojada de su casa, de su familia. Al llegar lo único que decía era *misico*<sup>20</sup> y casi no comprendía español.

Los días de la familia están marcados por el trabajo de mi abuelo como abogado, el mantenimiento de la casa y el cuidado de los niños por parte de mi abuela. Mientras que mis dos tíos mayores asisten a un internado manejado por sacerdotes en Ibarra, mi madre estaba a punto de culminar sus estudios en la escuela Manuela Cañizares y mi tía asistía a un internado administrado por monjas también en Ibarra.

Ya incorporada en el nuevo hogar, los días de Dolores, a sus ocho años, transcurren en levantarse, arreglar el cuarto, desayunar con Juana y caminar sola a la escuela. Al terminar la jornada escolar, Dolores regresa a casa, realiza una parada extra para jugar con sapos que encontraba en charcos cercanos. Al llegar el almuerzo estaba listo. La familia había terminado de almorzar y ella debía servirse los alimentos en la cocina.

Dolores fue enviada a la parte de atrás de la casa con Juana, que en ese entonces tenía 32 años, y juntas compartieron habitación. A partir de ese momento, quedo claro el lugar de Dolores. Las dos mujeres con una posición social diferente a la familia ocuparon un lugar similar en la casa, así el orden social no se desestabilizó y las relaciones cotidianas se mantuvieron como “naturales”. Dolores no ingresó como hija sino como parte de la servidumbre al igual que Juana.

El cuarto de la Juana era más atrás y diferente a lo que es hoy. Yo dormía con la Juana no tenía sitio. Nuestra habitación era al lado de la de su tío, daba con una ventana a la cocina y posteriormente al comedor. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016. Nosotros no comíamos todos juntos, sino con la Juana en la

---

<sup>20</sup> Misi: Significado de gato en kichwa.

cocina. Cuando entraba a mirar la televisión me sentía incomoda, esperando a que me hablen para que ya salga. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, diciembre 2015.

La casa una vez más constituye ese espacio de división, ese sitio dónde se ejecutan actos de violencia simbólica cotidianos (Bourdieu 2003), Juana y Dolores fueron enviadas lejos del dormitorio principal a la parte posterior, legitimando así la posición que ocupan en este hogar. Las divisiones raciales y de género son vividas en la cotidianidad en el ámbito privado. Dolores sentía esta división también por su condición como indígena a través del trato con mi abuelo.

Volviendo al caso de su abuelito sentía fuerte. Le diré que en ese tiempo uno no se sabe quién es quién. Uno cuando era pequeño no sabía si merecía el mismo cariño que les daba a los hijos. Francamente papá Huguito era bastante racista. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

En el ámbito público también se legitimó este orden a través de otra institución cotidiana, esta vez presente en la escuela. En el capítulo II se analizó el acceso de mujeres y hombres indígenas al sistema educativo de Cotacachi, entre la época de los cincuenta y comienzo de los años setenta. A través de la experiencia de varias mujeres se analizó las dificultades del acceso a esta institución.

Aunque no existía ninguna prohibición legal ni una separación racial explícita, muy pocas mujeres indígenas y afroecuatorianas accedieron a este sistema, las que podían ingresar tenían problemas por las divisiones raciales que se vivían en la cotidianidad dentro de la escuela, por lo existían escasas oportunidades de mantenerse en esta institución.

Mi padrino me hizo estudiar la escuela, pero como se dice yo por burra, me jale el cuarto año, me jale dos veces, después ya no quise estudiar. No me gustaba porque me humillaban, entonces no me daba ganas de estudiar. No podía tener amigos no me aceptaban, no sé si era por mi condición. Yo estaba en el Manuela Cañizares. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Cuando uno sufre de violencia, a uno le apaga y le hacen ver que no sirve para nada, que es inútil, entonces a uno le hacen creer que sí, que por ser mujer uno no sirve, no puede salir adelante, le bajan la autoestima. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Mientras pasaban los días los problemas en la escuela se incrementaron, Dolores perdió varias materias, sus compañeras le menospreciaron y en muchos casos se aprovecharon de ella con la solicitud de favores. Tenía problemas con sus profesoras que no le brindaron un buen trato. En una ocasión le negaron el permiso para ir al baño y por esta razón Dolores se orinó al frente de todos sus compañeros, acontecimiento que marcó fuertemente a esta mujer.

El problema era mío, por eso es que comencé a fallar en la escuela, no me entraba, como que me sentía sola, como que fuera un extraterrestre, ahí fallé dos años.” Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Dolores interioriza la discriminación como un tema individual, ligado a su falta de capacidad para lograr superar sus problemas de aprendizaje. El sistema educativo fue parte del orden colonial que se vivió en esa época en Cotacachi. En la cotidianidad los valores de división racial afectaron no solo a Dolores, sino a Juana y Magdalena que también desertaron de este sistema por los malos tratos recibidos, principalmente, por sus compañeras. Juana tuvo problemas porque robaron en varias ocasiones sus útiles escolares, Magdalena porque los compañeros la molestaban por sus problemas físicos y Dolores por la presión de los profesores y la indiferencia de sus compañeros.

Dolores a sus diez años abandonó los estudios y comenzó a dedicar su tiempo a la casa y al juego. Todos los días después de levantarse barría toda la casa y después del desayuno trabajaba en la cocina junto a Juana y mi abuela. Esperaba la tarde para la llegada de mis tíos que jugaban con ella.

Sabíamos jugar con los patines, uno me cogía de un lado y el otro del otro y dábamos la vuelta al patio. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Para Dolores el juego era lo mejor de su día, porque se fracturaban las fronteras que existían con la familia, por un instante se generaba un sentimiento de pertenencia. Sin embargo, la división se volvía a establecer al momento que el espacio liminal del juego terminaba. Dolores solo cruzó las fronteras con la familia en esos momentos de ruptura que se generaron por el contacto con las niñas y niños de la casa.

Rupturas que en el orden social eran casi imposibles y si se desarrollaban eran momentáneas. El cruce de fronteras con mi abuelo como jefe de familia era imposible. Mi abuela se constituyó como una figura contradictoria para Dolores ya que se generó una relación peculiar

de afectos. Por un lado, mi abuela encarnó la figura de madre para esta niña, pero a la vez ella es la que definió y dejó claro las fronteras que no se podían cruzar.

A mí me daba ganas de coger y abrazarle, porque yo no tenía mamá. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

### **1.1.1. Modelo doméstico colonial**

Tal como lo menciona Kuznesof en su análisis titulado “Historia del servicio doméstico en la América hispana (1492-1980)” este modelo doméstico colonial tiene las siguientes características:

El hogar patriarcal no sólo llegó a ser la unidad central del control social en el período colonial -una extensión de la visión corporativa de la sociedad, fomentada por el catolicismo romano y el Estado español- sino que las autoridades españolas en general sintieron que las mujeres debían ser mantenidas en una posición de tutelaje (Kuznesof 1993, 26).

Este modelo de familia patriarcal que incorporó la Colonia, que se mantuvo en el régimen hacendal, no desapareció en el período en el que Dolores vivió en casa de mis abuelos. Esta estructura fue legitimada tanto por las leyes civiles como por las religiosas de ese entonces. De esta manera el modelo de familia instaurado por el régimen colonial siguió presente hasta avanzado el siglo XX en Cotacachi.

Para Elizabeth Jelin en su libro “Pan y afectos. La transformación de las familias” esta institución se constituye como “un microcosmos de relaciones de producción, de reproducción y de distribución, con una estructura de poder, con fuertes componentes ideológicos y afectivos cementa esta organización y ayudan a su persistencia y reproducción.” (2008, 34).

La familia tenía como característica fundamental reproducir las jerarquías sociales externas e internas que se mantenían a través de raza, género, edad y lugar familiar. La familia legitima el orden social y lo internaliza a través de prácticas privadas, cotidianas y repetitivas. La primera división interna que se marca en la dimensión familiar es constituida a través del padre-esposo.

Mi abuelo es el que ocupó la parte más alta de esta división en el ámbito privado. Él es tutor, ciudadano, padrino y padre de familia. El tutelaje familiar fue responsabilidad de mi abuelo,

al igual que el tutelaje moral y público de Juana y Dolores, como se analizó en el anterior capítulo.

Él mandaba, lo que se decía tenía que hacerse. Mamá solo se quedaba callada. Papá era muy dominante, él tenía su carácter. Mamá capaz que le tenía miedo. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Los roles de género son parte fundamental de la división cotidiana entre cada personaje de la familia. Estos roles aprendidos desde la niñez, con las especificidades de cada familia, serán interiorizados y reproducidos a lo largo de la vida de cada uno de los miembros. Los roles asumidos por las mujeres en este entorno serán dirigidos por la esposa-madre, a través de los afectos. Para Elizabeth Jelin:

La mujer es la principal responsable de las tareas reproductivas. En primer lugar, las mujeres tienen a su cargo la reproducción biológica, que se refiere a los aspectos sociodemográficos de la fecundidad. Segundo, se ocupan de la organización y gran parte de las tareas de la reproducción cotidiana, o sea, de las tareas domésticas que permiten el mantenimiento y la subsistencia de los miembros de su familia. Tercero, desempeñan un papel fundamental en la reproducción social, o sea, en las tareas dirigidas al mantenimiento del sistema social, especialmente en el cuidado y la socialización temprana de los niños y las niñas, transmitiendo normas y patrones de conducta aceptados y esperados (2008, 46).

### **1.1.2. Miradas desde el cuidado- afectos**

Mi abuela, la encargada de la reproducción cotidiana y de la subsistencia de la familia, fue la figura más cercana para todos los miembros y no miembros, movilizó afectos positivos y negativos entre los integrantes. Afectos que se constituyeron por las tareas que tenía a su cargo como la alimentación, vestimenta y los cuidados personales que brinda

Las tareas domésticas, la gestación y cuidado de los/as niños/as, el afecto y la devoción de la figura de la madre— han sido y siguen siendo “asuntos de mujeres”... El afecto dentro de la familia se construye socialmente, sobre la base de la cercanía en la convivencia, de las tareas de cuidado y protección, de la intimidad compartida (Jelin 2008, 26).

A diferencia del caso de Juana el “cuidado” de la pequeña Dolores estuvo a cargo de mi abuela cuando llegó a este hogar.

Ella me bañaba, me peinaba. Me dolió acordarme. Cuando llegaba de la escuela ella me tenía preparado el almuerzo, Es como una madre hace cuando un hijo llega de la escuela. Sentía

que ella es la que más estaba conmigo. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Al principio mi abuela se encargó de velar por la presentación y vestimenta de Dolores, pero con el paso de los años cuando esta mujer fue una adolescente estas “atenciones” se transformaron en privación y en cuidado sobre su cuerpo:

Me nació el amor porque ella me cuidaba, no pudo haberme dado un amor de madre que se le da un abrazo o un beso, se está con los hijos se está pendiente, no pudo ser eso, pero si tuve la atención como de madre. A su tía y a su mamá también les cuidaban no les dejaban salir. Por esa parte me sentía parte de la familia, de ese mismo conjunto por ese cuidado. Ellos se ponen estrictos con ellas, pero conmigo también. Si yo no les importará nada allá, pero no, a mí también me tomaban en cuenta. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Los cuidados de Dolores por parte de mi abuela generaron afectos positivos en esta mujer, que se materializaron a través de sentimientos de cariño, pertenencia y lealtad. Pero a la vez afectos negativos que se vivieron por el extremo control y la falta de movilidad.

No nos dejaban salir, si nos demorábamos en los mandados nos hablaban, no podíamos tener amigos”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016. “Nos controlaban lo que salíamos, era bastante el machismo, papá Huguito era bien machista, por eso mamá siempre pasaba en la casa. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Los afectos positivos sirvieron a Dolores para sobrevivir a ese ambiente, pero también a la familia para reforzar esta relación ambigua. Esto generó que de parte y parte esta colocación sea percibida como normal. Los miembros interiorizaron este orden social y lo asimilaron como “natural”, naturalización que fue heredada hacia sus hijos y nietos, tal como sucedió en mi caso. Los afectos en Dolores también se construyen de una manera contradictoria hasta la actualidad. Esta mujer tiene muy presente en su discurso estos afectos:

Ellos fueron mis padrinos, yo en el fondo les he querido como mis padres. Al final no me maltrataron, no me pegaron. Yo estoy agradecida porque nunca me faltó un plato de comida, me dieron techo, me dieron la vestimenta. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, diciembre 2015.



Para Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2013), en su texto “Trabajo doméstico-trabajo afectivo: sobre heteronormatividad y la colonialidad del trabajo en el contexto de las políticas migratorias de la UE”: “La relación de explotación se torna sumamente compleja. Cuando una mujer es empleada para servir a otra mujer, y en el hogar de ésta, es evidente que ambas se ven implicadas afectivamente, por el carácter vital del trabajo doméstico.” (Gutiérrez 2013, 129).

Con mis tíos también se generaron afectos. Para Dolores ellos son como sus hermanos, en momentos difíciles recurrió a ellos por problemas en su actual hogar. El vínculo más fuerte lo construyó con mi tía, que siempre fue la más cercana a Dolores, sobre todo porque todas las tardes preparaban comida para las dos.

El ingrediente secreto para el funcionamiento y reproducción de esta “economía moral” son los afectos. Al ser mi tía la persona más cercana Dolores la escoge como madrina de bautizo de su hija Paulina, lo que generó un lazo de por vida entre estas dos mujeres y que creó un vínculo hasta la actualidad.

Los afectos mantienen el orden establecido entre miembros y no miembros. Los afectos también aseguran la reproducción de las características subjetivas propias tanto de hombres como de mujeres. No se debe olvidar que una de las características fundamentales del sistema hacendatario de género es la consolidación heterosexual de las relaciones. (Lugones 2008).

Al igual que en el caso de Magdalena y Juana el modelo es adoptado por una serie de repeticiones y acciones que van constituyendo los rasgos de “feminidad”. Para Almudena Hernando, en la introducción del texto “La construcción de la subjetividad femenina”, define a este modelo como el “modo en que las mujeres internalizamos, actuamos, y reproducimos un conjunto de valores y actitudes a través de las cuales nosotras mismas contribuimos a perpetuar esa situación de desigualdad respecto a los hombres.” (Hernando 2000, 9).

Mediante las prácticas cotidianas se incorpora el modelo colonial hacendatario de género con sus características particulares. La figura de la madre al ser el factor fundamental de los afectos, por el rol que cumple en las familias patriarcales, es la que se asegura de transmitir estos modos y velar por su correcto desarrollo. En el caso de las hijas, la madre será una fuerte influencia para la incorporación de esta subjetividad.

A través de sus enseñanzas, su comportamiento, su interacción, su cuidado personal mi abuela transmitió este modelo a las mujeres de la casa, miembros y no miembros de la familia. En el caso de Dolores es en la cotidianidad que apprehendió el “deber ser” de una mujer en estos entornos, sobre todo por las tareas manuales, roles de género y espacio social asignado a cada persona.

La familia se constituye como el sitio privilegiado para la micro-reproducción del sistema hacendatario de género, al instaurar las normas pertinentes para su correcto funcionamiento. La instauración de esta normativa no solo se realiza de una manera vertical, sino que también está mediada por los afectos.

### **1.1.3. Incorporación y respuestas a la inferiorización racial**

Después de cinco años de la colocación familiar de Dolores, exactamente en 1978, mi abuela decidió trasladarse a Quito para acompañar a sus hijas que comienzan sus estudios universitarios. Mi abuela preguntó a Dolores si deseaba acompañarle y esta mujer accedió. La idea de vivir en la capital atraía a Lola que en ese momento ya tenía doce años. Al llegar a Quito realiza actividades relacionadas con su educación doméstica: cocina, lava y plancha y ayuda a mi abuela en todo lo necesario.

En Quito, la construcción de la subjetividad de Dolores al igual que el de Magdalena esta mediada por un modelo imposible de alcanzar. La inferiorización racial es otra de los factores que crean desajustes entre lo que Lola es y lo que el modelo pretende que sea:

Negros, indígenas éramos poca cosa. Éramos de clase baja, en el piso. Poquito a poquito uno se va ambientando. Me sentía inferior, mejor ocultar quien soy para ser recibida y que no me desprecien. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

“El complejo entramado que regula la relación de la mujer consigo misma y con su entorno, a través de la configuración de un modelo, que revela desajustes entre lo idealizado y lo percibido, y es causa fundamental de dolorosos conflictos acompañados del casi omnipresente sentimiento de culpa e inseguridad.” (Levinton 2000, 53).

Cuando ya estaba estudiando acá prácticamente cambie mi vestimenta, prácticamente cambie todo. Le dije que me quiero cambiar, no me gustaba era muy incómodo.

Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Cuando Dolores llegó a Quito pidió a mi abuela que le compre ropa diferente. El pedido no es inocente sino que surge como una respuesta a sus malas experiencias en Cotacachi. En Quito comenzó a ser consciente de lo que significaba ser indígena en estos entornos, por lo que el cambio de vestimenta es una estrategia para no volver a vivir estos tratos. Como menciona Mary Chain, en su texto “La interpenetración de género y etnicidad: nuevas auto representaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”, “estas estrategias que se construyen al momento de abandonar su vestimenta, son maniobras cotidianas adoptadas por “individuos de ascendencia indígena que dejaron la el campo serrano y emigraron a Quito estaban prestos a cambiar sus atributos indígenas para evitar la discriminación racial.” (Chain 1994, 371).

Dejé de usar mi ropa porque sentía que éramos poca cosa. Tenía miedo que me discriminen. Desde la escuela me sentía así, después vi cómo les discriminaban a los negros. Todos somos iguales, tenemos el mismo color de sangre. Pero uno se mete en la cabeza esa discriminación. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

A pesar de que Dolores nunca negó su identidad o tomó el discurso del mestizaje para mimetizarse en estos entornos, vio a su vestimenta como un gran obstáculo para su socialización por lo que decidió dejarla a un lado. A la vez, el anonimato que proporcionó esta ciudad permitió que las personas que conoció no le interrogaran sobre su sitio de origen.

Después de algún tiempo mi abuela inscribió a Dolores en la institución católica de educación popular “Fe y Alegría” para que continuara con sus estudios. Dolores asistió regularme a todas las clases. Cuando terminaba de ayudar a mi abuela con los quehaceres del hogar, se encontraba con una compañera que era su vecina y juntas realizaban el trayecto hacía la escuela. El departamento donde vivió Dolores con mi familia se ubicaba cerca del parque “El Ejido”.

Nos daban clases en el colegio San Gabriel. Me iba con una amiga que trabajaba de empleada, más o menos por la Pérez Guerrero. Era una flaquita de mi misma edad. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

La experiencia educativa en esta nueva institución fue completamente diferente a la vivida por Dolores en Cotacachi. Dolores fue aceptada, tenía amigos. La amistad comenzó a tener un peso fuerte en su vida.

Tenía muchas amigas hasta con la profesora me llevaba. Había compañeras mayores y menores que yo. Creo que yo entré a estudiar desde los 16 a 17 años. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

A finales de la década de los ochenta Dolores culminó sus estudios primarios y comenzó un curso de cosmetología. Estudiar en la academia de belleza no fue una decisión de Dolores. Mi abuela fue la que decidió “lo mejor para su futuro”. A diferencia de mis tíos y mi madre quienes tuvieron la “libertad” de escoger lo que querían estudiar.

Mi tía culminó sus estudios universitarios en Arquitectura, mi madre finalizó Economía. Mi tío mayor ya médico se une al ejército y mi otro tío regresó a Cotacachi con su formación de profesor normalista. Es el tiempo de los nietos, Dolores y mi abuela se encargaron de su cuidado, mientras mi madre y mi tía trabajaban.

A la par de las labores de la casa Dolores nunca abandonó su formación en cosmetología. En este lugar afianzó lazos de amistad y conoció a su amiga Sandra Sarmiento con la que creará un vínculo hasta la actualidad.

En la academia nos dedicábamos a estudiar matemáticas, formulas y después en la práctica de peinados. Al terminar nos íbamos a comer salchipapas. Una vez nos fuimos al concierto de Menudo. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, diciembre 2015.

Dolores comenzó a conocer la ciudad, a realizar actividades con personas de su edad, a ir a fiestas. Ya no acompañaba a mi abuela a Cotacachi los fines de semana. Comenzó a escuchar música de los ochenta a usar copete, a integrarse en este nuevo mundo que le ofrecía la ciudad.

No pensé en decirles quien soy simplemente me dedique a vivir, a dar, no a preguntar de dónde vienes. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Hasta inicios de los años noventa las cosas transcurrieron con normalidad. Mis abuelos “cuidaban” de Dolores que para este entonces ya tenía 23 años. No recibía un sueldo pero nunca pensó en salir de este lugar. Mi tía y mi madre formaron su hogar fuera del departamento, aunque todavía continuaban dependiendo de la ayuda de mi abuela, sobre todo

a lo que se refiere al cuidado de sus hijos. Dolores se encargó del cuidado de mi prima mayor y durante poco tiempo de mí cuidado.

Dolores está a punto de culminar la academia de belleza, pero en uno de sus múltiples paseos, esta mujer acompañó a una de sus amigas hasta el sur de Quito, al sector de la Ecuatoriana, no pudo volver a casa por la falta de transporte público. Mi tío mayor que para ese entonces se encontraba de visita en Quito, llamó a mi abuelo porque no tenían noticias de Dolores.

Al siguiente día Dolores regresó al departamento de mi familia y recibió una llamada de mi abuelo, quien le ordenó que abandoné la casa. Él no podía tolerar ese tipo de comportamientos. Esta mujer acató la orden y abandonó la casa. Dejó el único entorno que conocía, salió de ese lugar de dependencia y a pesar del miedo sabía que era lo mejor.

La salida fue en el mes de junio, yo creo que todavía no cumplía los 24 años, tenía 23. Yo salí gracias a la ayuda de una amiga que le decían la Pastusa. Antes de que me saque a empujones me voy. Le conté a mi amiga y ella me dijo vamos. Ella vivía sola y rentando. Cogí y saque poquito a poquito mis cosas, mi colchón. Nada me lleve de la casa ni una cuchara. Todo lo que era mío. Mi amiga me ayudo y nos fuimos arrendar. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

La expulsión de Dolores es una muestra tácita de las consecuencias del tutelaje por parte del jefe de la casa. Por ningún motivo permitiría que una de sus pupilas tenga este tipo de “comportamientos”, para él la “reputación” no solo de esta mujer sino la de toda su familia, estaba en riesgo.

Desde este momento el rumbo de la historia de la vida de Dolores cambió. El apoyo de sus amigas fue el pilar fundamental para afrontar esta época difícil de su vida. Dolores quedó en medio de la calle, sin dinero y sin ninguna cosa más que el apoyo que le brindaban sus amigas y la experiencia laboral en temas relacionados al mantenimiento del hogar, conocimientos obtenidos desde su niñez.

“La imposición [del modelo] facilitada por el soporte en la cultura de unos ideales, que se naturalizan como propios de la feminidad, dado que el género marca una división asimétrica de atribución de rasgos y capacidades para mujeres y hombres”. (Levinton 2000, 81) A pesar de esta imposición y tal como se analizó con Magdalena y Juana, Dolores incorporó ciertas características del modelo, pero a la vez, creo resistencias cotidianas.

## **2. Resistencias cotidianas**

### **2.1. Salida de la casa**

Psicológicamente me di cuenta que debo tomar mi propio camino. Sabía que mi vida no era ahí, debía tomar otro rumbo. Si, salí llorando y no por el miedo, sino porque él me hablo feo. Yo me quise ir, tomar otro rumbo. Mi destino era irme, ya era hora de que me vaya. Tenía que hacer mi propia vida. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Al pasar los años Dolores está consciente de que su decisión fue la mejor. Para ella la única persona que la “cuidaba” era mi abuela. Ahora se pregunta qué hubiera sido de su vida en esta casa si permanecía en este lugar y mi abuela fallecía. Para Lola lo más probable es que terminaría sirviendo a mi tía o a mi madre y nunca lograría la independencia suficiente para tener su propia familia.

Lola sabía que el tiempo en casa de mi familia había terminado. Aunque en el pasado siempre tuvo temor por su futuro, en esta ocasión fue diferente. Ella entendió que si en ese momento no salía de esa casa en el futuro sería peor. Con esta decisión rompió el modelo de dependencia en el que creció y con su trabajo generó la autonomía suficiente para no regresar.

### **2.2. Autonomía a través del trabajo**

Las actividades desarrolladas por Dolores nunca fueron remuneradas por los miembros de mi familia. Dolores nunca recibió un sueldo mensual por su trabajo. Esta percepción coincidió con la manera como eran construidas las tareas domésticas en épocas coloniales, es decir, tareas poco significativas que tenían el status de no- trabajo (Federici 2016), concepción que continuo vigente en Ecuador hasta el siglo XXI.

Su abuelita me regalaba cinco sures cuando le pedía y si necesitaba algo siempre me compraba. Nunca me pagaron un sueldo pero si me dieron la vestimenta, la alimentación y la educación, tal como está en ese papel, en el acta de colocación familiar. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, diciembre 2015.

Por no contar con una remuneración, Dolores nunca pudo ahorrar. Su amiga Pastusa que vivía sola por el norte de Quito, le ofreció compartir gastos y un trabajo en el negocio de su novio. El primer trabajo de esta mujer consistió en ventas de tinta para impresora, su remuneración dependía de las ventas generadas. Con ropa prestada de Pastusa y con tarjetas de presentación con su nombre, Lola comenzó su primer trabajo pagado. Caminaba desde El Labrador hasta la

Colón, recorriendo toda la Av. 10 de Agosto. Buscando clientes, conociendo empresas, sin éxito.

Pasaba días sin comer, solo con caramelos en el día, en la noche ya mi amiga me ayudaba con la comida. Me caía la plata según lo que yo vendía. Ya no podía más. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Dolores no vendía nada, no conseguía dinero y Pastusa tampoco tenía muchas posibilidades de ayudarle. Un día bajando por el sector la “Y”, Dolores moría de hambre, no había comido un almuerzo entero desde la salida de casa de mis abuelos. Caminando por las calles de este sector se encontró con una compañera de la academia de belleza, que estaba en el local de comidas de su hermana.

Un día bajando por la “Y” me encontré con otra amiga de la academia. Gracias a Dios se cruzó en mi camino. La hermana de ella vendía comida por el puente de la Y, me invitó un plato de arroz que me dio vida. Conversando me presentó a la mamá que ya era mayor y me contó que vendía salchipapas en ese sector por la noche. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Dolores comenzó a trabajar junto a la mamá de su amiga vendiendo salchipapas por la noche. Se encargaba de pelar las papas y cobrar. Al terminar la venta, Dolores se retiraba junto a su nueva jefa quien le ofreció un cuarto cerca del sector de El Bosque. A partir de estos momentos constituyó una “red solidaria entre mujeres”, quienes le brindaron el apoyo suficiente para establecerse.

De las mujeres que me cruce nadie fue miserable, todos me dieron el pan de cada día. Cuando vendíamos la señora me decía comerá, comerá. En el camino tuve tantas manos. Amistades salieron del curso de belleza sin pensar, cogieron y me tendieron la mano. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Meses después encuentra a otra de sus amigas de la academia llamada Maruja y deciden trasladarse al barrio “La Bota” al norte de Quito, cerca del Comité del Pueblo, para vivir en casa de una prima de su amiga que les ofrecía una renta barata. Lola accedió a vivir con su amiga y se trasladó a este barrio, un lugar completamente nuevo para ella.

Me acuerdo que aquí en La Bota eran casitas de bloques con tejas. No es como ahora las edificaciones de loza y casas de cinco y seis pisos. Antes eran mediaguas no más. Las calles eran llenas de polvo. Empolvadas y todo entrábamos por la carretera Panamericana, en la

única línea de bus que pasaba por toda la avenida 10 de agosto. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Lola se trasladó a vivir a este barrio y debido a que su trabajo en el sector “La Y” se extendía hasta la noche y no tenía los medios para movilizarse a su hogar renunció. Durante algún tiempo vivió con el dinero que ahorró y al terminarse estos ingresos tuvo que salir nuevamente en busca de empleo.

Por el seminario mayor buscaban una persona para que ayude en un restaurante en la América y Colón. La dueña se llamaba señora Mery. Necesitaba alguien que le lave los platos le ayude a una morena que trabajaba en la cocina. Casi un año trabajé ahí. Era una marisquería. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Lola vivió con Maruja hasta finales de 1990. Asistía a reuniones cada vez que los horarios de trabajo le permitían. Aunque no salía mucho, su compañera de cuarto estaba pendiente de las fiestas y conocía a la mayoría de muchachas y muchachos del barrio. Las dos mujeres fueron invitadas a la celebración del nuevo año en casa de una de sus amigas y en esta fiesta Dolores conoció a un joven vestido de blanco, Marco Antonio su futuro esposo.

El tiempo de Dolores transcurría en las ocupaciones de su trabajo, su noviazgo con Marco Antonio y las amistades. Trabajó muy duro durante este periodo. Su jornada laboral se extendía de domingo a domingo. En los pocos momentos libres que tenía Lola salía a la cancha de su barrio. En este sitio conoció a varias vecinas que también eran oriundas de Cotacachi.

Dolores después de la experiencia en la casa de mis abuelos decidió no volver a depender de nadie. El trabajo se constituyó como ese sitio para generar otra respuesta cotidiana a este modelo. Desde la propia formación doméstica logró generar su autonomía, aunque le condicionaría a desempeñarse en trabajos relacionados al servicio doméstico.

Yo en esa cuestión nunca quise depender de ningún hombre. Mientras yo pueda trabajar quiero solventarme mis gastos yo misma. Compartir si pero de pedir no. Por eso es que yo tenía que entrar a trabajar porque no me gustaba pedir”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

El noviazgo de Dolores progresó y después de algún tiempo quedó embarazada. A pesar de la negativa de su novio, esta mujer decidió tener a su bebé. Dolores generó otra respuesta en



relación al modelo patriarcal. En ese momento fue ella la que decidió sobre su cuerpo, sin importar las implicaciones sociales que para una mujer significa tener sola un hijo. A Lola no le importó ser madre soltera, quería ser ella esa madre que le faltó.

### **3. Repotenciando memorias: una experiencia de Foto-elicitación**

Para realizar el ejercicio de fotoelicitación (Collier 2009) solicité a Dolores que escoja las fotografías más significativas de su álbum familiar y que me explicara el porqué de su importancia. Las impresiones de Dolores se expondrán en el pie de cada fotografía. El álbum fotográfico de Dolores está compuesto por doscientas cincuenta y dos imágenes, que se distribuyen en cuatro álbumes y cincuenta fotos sueltas. Este archivo comenzó a conformarse cuando Lola estuvo embarazada por primera vez.

En este tiempo Dolores se dedicó por completo a su hija, mientras Marco era el encargado del cuidado de una construcción en el sector de la Gaspar de Villaroel. Los problemas con el alcohol comenzaron.

Estábamos un poco pataleando porque se dedicó al chupe y se portaba idiota. Era grosero no se preocupaba mucho por nosotras. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

La primera imagen que Dolores escogió fue tomada en 1992 cuando nace su hija Paulina, es una de las primeras fotografías que tiene en su álbum, es el instante inaugural de su familia. Esta foto fue tomada por ella con una cámara prestada. Marco Antonio y Dolores dejaron “La Bota” y se mudan al barrio “el Inca”. Lola renunció a su trabajo.



Primera fotografía Dolores: “Paulina tiene meses de nacida. Marco tiene 20 años y yo 24. Esa foto fue tomada en la construcción que cuidábamos. Yo tomé esa foto. A pesar que no estábamos muy bien, tenía una familia propia”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.  
Archivo fotográfico de Dolores Morales

Aunque Dolores tenía muchos problemas en su casa, se sentía feliz por tener a su hija. Las actitudes de Marco continuaban y quedó nuevamente embarazada. En 1995 nació Marco Antonio el último hijo de Dolores. Al culminar el trabajo en la construcción se mudaron a la casa de los padres de Marco, nuevamente en el sector “La Bota”. La niña tenía cuatro años y el niño dos. En estos momentos Dolores cuidaba a sus dos hijos.

Ahí comenzó mi pesadilla. Me gritaba, me humillaba. Parecía igual que la familia de él estaba en contra no me llevaba con las hermanas ni la mamá. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

La segunda fotografía que Lola escogió muestra a toda su familia. Marco está completamente vestido de blanco. Dolores sostiene a su hijo Marco Antonio y sonríen mientras Paulina mira a otro lugar. La imagen fue tomada en un estudio fotográfico en el centro de Quito, en uno de los paseos dominicales de la familia. Ella quería tener un recuerdo de sus hijos pequeños y de ellos jóvenes.



La familia de Dolores: “En esta foto estoy joven, hice una familia, con dos pequeños como yo soñaba cuando era soltera. Tener solo dos, una mujer, un varón y cerrar la fábrica. Me gusta porque estamos todos aquí, estamos jóvenes y mis hijos sanos, los dos sanos. Estamos juntos y hasta ahora seguimos juntos, como al inicio que formamos la familia. Mi hijo tiene un año y la Pauli dos. La foto fue tomada hace 22 años”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016. Archivo fotográfico de Dolores Morales

### **3.1. Basta ya de maltratos**

Dolores no solo tenía problemas con su marido sino también con su suegra. Una noche Marco regresó del trabajo y recibió algunos comentarios de su madre sobre el comportamiento de su esposa. Marco se comportó violento. A partir de estas acciones esta mujer dejó con sus hijos esta casa. En ese momento ella trabajaba en una guardería

Yo solita hice las cosas, yo no he tenido a nadie quien me ayude y que saque la cara. Pero en esa ocasión ya no pude. Le pedí a Guchi (su tío) que vaya a La Bota y me ayude a sacar mis cosas porque no me las entregaban. Su tío fue con su traje de militar y un amigo de Rosy (tía) vestido de policía me ayudaron a sacar mis cosas. A partir de todo esto, me fui donde una señora llamada Piedad. En un costal metí las cosas y me fui. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Nuevamente, Dolores encontró apoyo en un grupo de mujeres. Piedad su nueva casera y la jefa de la guardería son el sostén de Lola en estos momentos. Con ellas mejoró su sazón y aprendió nuevas recetas. Trabajaba en la misma guardería a la que asistían sus hijos y por las tardes compartía la comida que sobraba del trabajo con sus niños y Piedad.

Aunque el modelo de feminidad estaba presente, esta mujer generó respuestas cotidianas. El trabajo fue su espacio de autonomía, ya que le proporcionó herramientas para no permitir más lo malos tratos. No fue una resistencia construida desde afuera, sino pequeñas reacciones que se daban desde el interior de la estructura.

Marco me buscaba y yo no quería saber nada y saqué adelante a mis dos hijos. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Después de algunos meses de separación, Dolores accedió a regresar con Marco Antonio con la condición de que se muden fuera de la casa de sus padres y que controle el tema del consumo de licor.

Me dijo pero vamos a gastar plata, yo le dije que, si él no quiere, yo no le estoy obligando a nada; yo puedo salir sola con mis hijos. Fuimos arrendar al Comité del Pueblo. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Las fotografías que se visualizarán a continuación fueron escogidas por Dolores para hablar de ese momento particular de su vida. Las imágenes fueron capturadas en la casa de su suegra, cuando vivían en este lugar. Para Dolores este momento fue trascendental en su historia porque demostró que a través de su trabajo podía sacar adelante a sus hijos.



Paulina y Marco Antonio: “Me gustan estas fotos porque mis hijos están pequeños. Me emocioné mucho cuando tomé esas fotos. Hubiese querido tomarles fotos cuando eran más pequeños. Esas fotografías las hice con mi propia cámara, cuando Paulina tenía dos años, era una cámara de rollo. Me da ternura solo de regresar y mirar esas fotos. Como si el tiempo no hubiera pasado. Todo lo que hice en esa etapa fue por ellos, por verlos felices y sonriendo”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.  
Archivo fotográfico de Dolores Morales

### 3.2. Lucha por su casa

Por cambios administrativos de la guardería, Dolores fue despedida y comenzó a trabajar como servidora doméstica en la casa de una familia mexicana. Este trabajo no duró mucho por el poco sueldo que le pagaban. Marco Antonio mejoró sus actitudes con ella y ayudaba más en el hogar, aunque recriminaba a Dolores por estar lejos de su mamá. Llevaban dos años arrendando y les llegó el rumor que en un barrio cercano están invadiendo terrenos para construir casas.

“La Bota” al igual que el “Comité del Pueblo” son barrios creados por una masa trabajadora que luchó por el acceso a tierras desde los años 60. Sus pobladores son personas inmigrantes del norte del país. Migraron desde el valle de Chota, Imbabura y Cayambe. “El Comité del Pueblo atrajo a la población migrante del norte del país. A partir de los 90, el Comité se pobló por familias afroecuatorianas (5,8%), mestizas (86%) e indígenas (2%)”. (Redacción Quito. “El Comité del Pueblo, 40 años de historia”. El Telégrafo, 25 de enero de 2015).

Barrios aledaños siguieron el ejemplo del “Comité del Pueblo” y “La Bota”. Durante la década de los noventa, cientos de personas se organizaron e invadieron el sector conocido como el “Carmen Bajo”. Dolores se enteró de esta organización y buscó ser parte del proceso, todos los lotes de este sector estaban ocupados, pero un nuevo proceso se estaba formando en las laderas superiores que se ven desde “La Bota”, el sector se llamaba “Carmen Alto”.

Marco como era pelado no le interesaba, me dijo que me vaya sola. No sé por qué me interese por ese tema y fui. Averiguando me contaron que había una invasión. Al principio me desanime porque era bien arriba y se veía unos barrancos. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Un grupo de lojanos fueron los encargados de la organización del proceso de lucha en el Carmen Alto. Había lotes disponibles y Dolores se anotó dentro del proceso. A pesar de que este sitio no era muy bueno para la construcción por su topografía empinada, Dolores quería su casita e hizo todo por conseguir un terreno para su familia.

Fui a preguntar y encontré al dirigente, era Juan y se reunían los sábados. Le pregunté si había terrenos y me comentó que sí. Me pidió los nombres y nos inscribimos. Había bastante gente. Me indicó que se debía participar en mingas y en las reuniones semanales. Usted sabe una

invasión es apropiarse de algo que no está en uso. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

El proceso fue duro para Dolores, no solo porque no contó con el apoyo de Marco sino porque las mingas fueron extensas y problemas de la columna la aquejaban. Durante dos años asistió todos los sábados a reuniones. Dolores luchó casi sin apoyo de su marido por conseguir el terreno.

Yo seguía asistiendo a las reuniones y a las mingas a pesar del sol. Mi marido en cambio se iba donde la mamá los fines de semana, yo a las reuniones por el terreno. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

El proceso de entrega de los terrenos fue largo y la organización creció, con casi doscientos socios, el proceso continuo. Unión Lojana fue el nombre legal de la agrupación por la cantidad de lojanos socios. Con la organización conformada comenzaron los trámites de legalización de los lotes. Los terrenos no tenían dueños particulares, eran propiedad del Municipio de Quito, por lo que el proceso de venta fue, relativamente, fácil.

En 1998 la Alcaldía de Roque Sevilla en un programa relacionado a vivienda popular vendió los terrenos a los moradores y socios de Unión Lojana. Trescientos setenta y ocho personas fueron beneficiadas con el programa de vivienda “El Carmen”. La urbanización popular localizada en la parroquia Llano Chico, fue por fin legalizada y Dolores como miembro de la organización recibió un lote a su nombre.

El terreno costó un millón de sucres. Para pagar el lote la familia vendió algunos electrodomésticos, entre ellos la cámara de fotos y el reproductor de video. En ese entonces Marco ganaba 600 sucres mensuales y Dolores se encontraba sin empleo. Para cubrir el resto de dinero, Lola acude a mi tía, la madrina de Paulina, quien apoyó a la familia para la compra del terreno.

La lucha por su casa demostró como Dolores dejó de lado la sumisión y dependencia. Estuvo a cargo de todo el proceso, tal como lo demuestra su testimonio. Lola implementó otra respuesta a este modelo. Las fotografías que se presentan a continuación demuestran el proceso de construcción de la casa de Dolores. A través de mingas familiares y el esfuerzo de su esposo e hijos, Lola construyó su hogar.



Proceso de Construcción: “Ese tiempo yo no trabajaba, me venía con mi hijo mientras el Marco se iba a trabajar. Iba al terreno a desbancar la tierra, iba con la pala y el pico, entre semana. El fin de semana, iba el Marco con la carretilla y botábamos la tierra en un espacio verde. A los guaguas también les gustaba ir porque se ponían a jugar ahí, claro que si nos cogía el agua, no teníamos donde escampar”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.



Proceso de construcción “Al principio solo teníamos una mediagua. Nos demoramos tres meses construyendo, hasta traer los bloques y trabajar la tierra. Después con la mediagua nos atrevimos a venir. Para seguir construyendo teníamos que traer los bloques y no había carretera. Sufrimos bastante porque traíamos los bloques cargando. No teníamos nada de servicios. En la parte de debajo del terreno había un hueco, ahí construimos la letrina porque no había donde. Después ya tuvimos agua. Posteriormente, cruzamos los cables y teníamos luz. Luego también ya se hicieron caminos desde La Bota. La gente hacía allí mingas para hacer caminos y cruzar al otro lado”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.  
Archivo fotográfico de Dolores Morales





Al colegio: “Les tomé esta foto saliendo a la escuela. Es lindo ver como luchamos para vivir un poquito decente. Cambiamos para el bien de nuestros hijos. El terreno que sale en la fotografía son ahora las gradas de acceso a la casa. Cuando llovía esto era lodo, no se podía subir, se resbalaba, en cambio ya se hizo las gradas. Aunque llueva uno se moja, pero no se resbala, entonces algo firme que uno se pisa, algo decente. Esta foto es importante porque a más de hacer la casa pude enviar a mis hijos a la escuela. Ahora los dos terminaron el colegio y Paulina está por acabar la universidad. Ellos lograron lo que yo no pude, porque nadie me apoyo. Me siento orgullosa al ver que mis hijos han seguido por buen camino, que les he educado para que se formen ellos, para que puedan defenderse porque con el estudio se pueden defender”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Archivo fotográfico de Dolores Morales

### 3.3 Experiencias laborales

Dolores regresó a trabajar después de la construcción del primer piso de su casa. Consiguió un trabajo como servidora doméstica cerca de la avenida “Shyris”. La situación laboral no fue buena, los instrumentos necesarios para limpiar estaban deteriorados. Al momento de trapear este artefacto dejaba pelusas y Lola fue recriminada por la falta de cuidado con los instrumentos de limpieza.

La patrona descontó del sueldo de esta mujer el costo de los utensilios, tras eso Dolores renunció por los malos tratos recibidos. Posteriormente, Dolores encontró trabajo en la casa de una pareja por el sector de “Kennedy”. La señora era azafata y el marido se dedicaba a la venta de vehículos.

El dueño era un sin vergüenza, le ponía los cuernos, se demoraba para pagarme, dure seis meses creo. Me pagaba poco a poco, de todos los gastos que tenía no me quería pagar.

Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

La precariedad del trabajo doméstico reproduce esta esa concepción colonial que se tiene del trabajo de las mujeres, como no trabajo. En esta actividad esencial también se legitimó al hombre como sujeto digno de un sueldo.

Sobre esta base pudo imponerse una nueva división sexual de trabajo que diferenció no solo las tareas que las mujeres y los hombres debían realizar, sino sus experiencias, sus vidas, su relación con el capital y con otros sectores de la clase trabajadora. Como he sostenido la diferencia de poder entre mujeres y hombres y el ocultamiento del trabajo no pagado de las mujeres tras la pantalla de la inferioridad natural, ha permitido al capitalismo ampliar inmensamente <la parte no pagada del día de trabajo> y usar el salario (masculino) para acumular trabajo femenino (Federici 2016, 174)

En el orden cotidiano las divisiones entre hombres y mujeres son experimentadas a través del trabajo. Las experiencias laborales de Dolores como trabajadora doméstica fueron desgastantes. Nunca fue asegurada, no tenía estabilidad laboral, en muchos trabajos no eran puntuales con los pagos. Aunque no le gustaba ese trabajo, no sabía que más hacer.

Yo no soy estudiada, no tengo un título. En el pasado no me gustó trabajar como empleada. Las personas fueron malas. He pasado muchas cosas. Siempre me culpo por no estudiar, por eso no me toca otra opción. Yo quería ser auxiliar de enfermería y su abuela quería inscribirme después de que culmine la academia de belleza, pero después de la actitud de su

abuelito no pude hacer nada. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Dolores tiene más de veinte y seis años de experiencia laboral, nunca contó con un seguro social. La falta de políticas públicas laborales para el sector del servicio doméstico fue evidente desde épocas coloniales. Lola obtuvo su afiliación<sup>21</sup> hace menos de cinco años, con la incorporación de una normativa pública que regula y obliga a proteger a las trabajadoras domésticas.

En junio de 2011, se aprueba el Convenio 189 y la Recomendación 201, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que reconoce al trabajo doméstico (reproductivo) remunerado, como un trabajo con los mismos derechos que otros trabajos considerados “productivos”, con lo cual se marca un hito en la vida de trabajadoras y trabajadores domésticos (Moya 2015, 81)

La situación de inconformidad de Dolores cambió en su último y actual trabajo. Lleva quince años en la misma casa. La consideración y respeto es lo que más le gusta de esta nueva experiencia laboral. Para ella fue un mundo nuevo, nunca tuvo un trato bueno, jamás compartió la mesa o fue la encargada de las compras y hacerse cargo de dinero. A sus empleadores les gusta su sazón y se refieren a ella como “Doña Lolita”.

Una señora me dice a usted como le quieren, como si fuera parte de la familia, nunca me imaginé. Papá y mamá nunca me dieron esos cariños. No me ven como una empleada. Todos nos reunimos a comer, falta una cuchara o un vaso y ellos se levantan. Cosa que a mí como estoy enseñada a servir, traer la comida y traer las cosas. Allá donde trabajo no, falta alguna cosita ellos mismos se levantan. Cosa que yo me siento mal, porque yo estoy trabajando me están pagando. Me consideran bastante. No me dejan cargar las compras porque saben que sufro de la columna. Todos cargamos juntos, especialmente con mi jefe. Yo soy la encargada de las compras me dan la plata y no me están diciendo cuanto gasto. Eso depende de mí. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

---

<sup>21</sup> La afiliación a la seguridad social alcanza al 45.4% de mujeres trabajadoras es decir más de la mitad de ellas, realizan su trabajo en condiciones de precariedad y sin los mínimos beneficios de ley. 90

### 3.4. Regreso a Cotacachi

Dolores decidió buscar a su padre a finales de los años noventa, después de su mudanza a Quito no volvió a tener visitas de él, quien la visitó en pocas ocasiones cuando Lola vivía en Cotacachi en la casa de mi familia. Visitó a mi abuelo en busca de información sobre su padre, pero mi abuelo perdió el contacto con Don Francisco mucho tiempo atrás. Junto a su esposo esta mujer se embarcó varias veces a la comunidad de Tunibamba en busca de su padre.

Yo le busque mucho a mi papá. Bajé varias veces y no tuve éxito para encontrarle. Busqué en varias comunidades. La tercera vez le encontré. Con Marco estábamos en el terminal de Cotacachi, conversando. A través de los espejos del chofer veo a un hombre medio parecido. Luego me doy la vuelta bien, le veo de perfil. Claro que era mí papa, aunque él ni cuenta se dio. Estaba bastante mayor. Yo no sabía si acercarme, tenía miedo de estar confundida. Entonces dije bueno, pase lo que pase voy a llamarle la atención al señor que esté ahí. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Dolores se acercó al hombre que parecía su padre y le preguntó si es el Francisco Morales. El señor afirmó con la cabeza. Un poco preocupado el señor accedió bajar del bus para entablar una conversación con esta mujer. En varias ocasiones preguntó a su papá si sabía quién era ella. Cuando mencionó que era Dolores tampoco se dio cuenta que tiene al frente a su hija. Ella le preguntó si no tiene una hija con este nombre. Don Francisco reconoció a su hija y con cariño le abrazó y le dijo Lolita.

Junto a él bajo su mujer, me dijo ella es mi mujer. Yo le dije mucho gusto. Como ellos están acostumbrados a decir mama, le dije: Mucho gusto mama Meche. Ninguno de los dos entendía mucho español. Mama Meche siempre está con una sonrisa, aunque con mi papá también sufrió bastante. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Don Francisco invitó a su hija y yerno a conocer su casa. Dolores y Marco que en ese momento no tenían auto, tomaron un bus junto a la familia de esta mujer. Su padre vivía en el terreno de su hermano en la comunidad de Tunibamba. Al llegar mama Meche manda a llamar a Tránsito, la hermana mayor de Dolores.

Dolores y su padre conversaron con la ayuda de Tránsito, hablan sobre la muerte de su mamá, la vida de su padre y la mudanza de ella a Quito. Mencionó sobre su otro hermano Nicolás,

que vive en el Quinche- Pichincha, está casado y tiene un hijo. Tránsito no pudo acceder al sistema educativo, mientras que Nicolás terminó la instrucción primaria.

    Mi hermana no sabe leer, porque mi papá era bien machista, solo los hombres tienen derecho a estudiar. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, diciembre 2015.

Dolores visita mensualmente a su papá. Lleva víveres y está pendiente de la salud de Don Francisco y mama Meche. Nicolás con 30 años se dedica a la construcción mientras que Tránsito de 35 años tiene tres hijos el primero de 18 años, el segundo de 15 y el menor de 7.

La relación con su familia es cercana y trata de tener contacto telefónico todas las semanas con sus dos hermanos. La siguiente fotografía fue escogida por Dolores para demostrar la importancia del encuentro con su padre. Este momento fue muy significativo porque sus hijos conocieron a su abuelo



Encuentro: “Mi papá no me entiende mucho lo que yo hablo, El más en Kichwa se comunica. Con solo mover la boca mi hermana ya sabe que quiere. En cambio conmigo es poco lo que me entiende, Habla en español pero no traduce rápido. Poco me comunico con mi papá.” (Dolores Morales, 08 de julio de 2016).

“Con mis hermanos nos propusimos mejorar su casita que estaba por caerse. Cambiamos las vigas y los bloques. Yo compré bloques, mi hermano puso el cemento y mi cuñado se puso a reparar las paredes y el techo. Esa es la casita vieja”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Archivo fotográfico de Dolores Morales

En sus múltiples viajes a Cotacachi, Dolores decidió visitar a Magdalena y Juana quienes fueron durante mucho tiempo sus amigas. La fotografía fue tomada por su hija Paulina, que para esos momentos tiene quince años. Juana esta parada con un chal blanco, al lado de Magdalena está sentada tapándose la cara con un poncho gris. Dolores por su parte con su cara apoyada en una de sus manos sonrío y Marco Antonio casi recostado mira serio a la cámara.



Amigas: “Una vez bajamos donde la Magdalena, ella nos llevó a caminar por el barrio “La Pradera”, había mucho espacio verde. Esta imagen es importante porque fue el reencuentro de las tres. Yo siempre las recordaba y tenía ganas de verles. Ellas son mis amigas y les tengo muchísimo cariño”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.  
Archivo fotográfico de Dolores Morales

#### **4. Ensayos fotográficos: la vida actual de Dolores Morales**

La fotografía en esta sección se construirá como el potenciador del discurso de Dolores. Al igual que en el capítulo de Juana Cumba, las páginas de cada ensayo estarán conformadas por dos fotografías, cada imagen contará con su pie de foto respectivo. La primera imagen recogerá anotaciones de campo e información contextual y la segunda el testimonio de Dolores.

Para la realización de estos ensayos Dolores seleccionó temas importantes de su vida, contenidos relacionados con alguna actividad, espacios o personas de su momento actual. A través de planos generales para los espacios y planos medios para acciones en movimiento se generará una representación de lo más significativo en la vida de esta mujer.

Tal como menciona Eva Martín en su artículo: “El valor de la fotografía. Antropología e Imagen” la fotografía utilizada de esta manera es un “dato en sí”. La imagen se convierte en la catapulta de nuestro interés de estudio, no solo es un eje contextualizador sino una representación de acciones significativas, en este caso acciones importantes para Dolores.

La relación de la mente del fotógrafo con la cámara que utiliza, y por extensión con la técnica -porque la fotografía no es sólo la cámara, como algunos se obstinan en proclamar y creer. La relación del fotógrafo con el objeto que existe ante sus ojos, la relación que el propio fotógrafo establece con *su* mirada, es decir, la lucha conceptual que establece en un diálogo interior para conseguir la imagen que quiere construir y, finalmente, la relación que el objeto pre-existente establece con el fotógrafo -en objetos-sujetos animados, vivos (Martín 2005).

El primero ensayo gira alrededor de su hogar. La serie fotográfica representa la importancia de la construcción de la casa de Dolores. La segunda secuencia presenta las actividades cotidianas importantes para Lola en su momento actual. La tercera presentación trabaja con la imagen que Dolores tiene de sí misma, a través de una mini serie de retratos. El ensayo final gira a través de la familia de Dolores su padre, esposo e hijos.

La imagen se constituye como ese lenguaje que puede evocar un discurso a través del tiempo detenido. “Se constituye como una forma alternativa de aprehender la percepción cultural a través de las lentes, que, además evoque la una experiencia de la vida compartida.” (Martín 2005)



## La casa de Dolores



Casa de Dolores: Vista panorámica de la casa de Dolores desde la parte inferior del barrio. Su casa actualmente tiene tres pisos y se encuentra justo arriba de la construcción amarilla. El Municipio se encargó de dotar al barrio de todos los servicios básicos, así como de la pavimentación de las calles. Fotografía realizada: 09 de julio de 2016



Casa de Dolores: “Luché por mi casita, por tener un pedacito para mi familia, es lo más hermoso que hemos conseguido, gracias a que Dios me ha ayudado, seguir el luchando por tener esta casita”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016. Fotografía realizada: 09 de julio de 2016



La Bota: Vista frontal del barrio el Carmen Alto: Dolores camina todos los días por este lugar para llegar a su trabajo. Camina durante 20 minutos, desde su casa hasta la cancha “6 de Julio”, donde toma un alimentador hasta la parada central del sistema de transporte “Ecoviá”, que se encuentra en la Av. Río Coca, este recorrido lo realiza durante 25 minutos. Después, camina nuevamente durante 15 minutos hasta su actual trabajo. Dolores sale a trabajar a las ocho de la mañana y regresa a la cuatro de la tarde. Fotografía realizada: 09 de julio de 2016



La Bota: “A mí me gusta bastante el paisaje. Pensar que antes mi casa era ladera, entonces daba despecho, pero ahorita tanto esfuerzo que hemos hecho los dos, en especial mi marido que sabe de construcción. El hizo prácticamente la casa, y me gusta bastante la vista, en el día se ve saliendo el sol, se ve la ciudad, los barrios como se van despertando”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016. Fotografía realizada: 09 de julio de 2016

## Actividades cotidianas



Cocina: Dolores tiene 20 años de experiencia en la preparación de alimentos. Escogió realizar el ensayo porque le encanta realizar esta actividad. Cocina, aproximadamente, de tres a cuatro veces al día, tanto en su casa como en su trabajo.

Fotografía realizada: 8 de julio de 2016



Preparación de Cuy: C: ¿Existe alguna diferencia cuando usted cocina para su casa y cuando lo hace para su trabajo?

D: La diferencia no es por el sazón, la diferencia es por lo que cuesta, allá solo pido esto necesito y me dan. En cambio en la casa no me alcanza, pero me sale bien, si se hace con cariño sale bien. (Morales, Dolores. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

C: ¿Qué es para usted cocinar?

Es una rutina pero me gusta. Cocinar nuevos platos, antes no me gustaba cocinar, pero con el tiempo me acostumbre. Si veo un plato fácil, rico, barato, corro a cocinar. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016. “La cocina es un sitio hermoso donde se prepara los platos para lo que uno quiere, el mejor lugar de la casa”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, junio 2016.

Fotografía realizada: 16 de julio de 2016



Mercado: Todos los domingos Dolores acude junto con Marco Antonio al mercado de Llano Grande. Además, dentro de su trabajo es la encargada de realizar las compras. Siempre que visita a su papá realiza compras en el mercado de Cotacachi para llevar comestibles a su familia.  
Fotografía realizada: 19 de junio de 2016



Mercado: “Ir al mercado es una de las actividades que más me gusta. Estar pendiente de las cosas para la casa y poder ayudar siempre a mi padre. Los fines de semana madrugamos con el Marco Antonio para ir al mercado. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.  
Fotografía realizada: 19 de junio de 2016



Cuidado: Todos los días Dolores se levanta a las seis de la mañana para alimentar a sus perros. Randy, Tony, Oso, así como Chapechado (un perro callejero al que Dolores alimenta). Dolores prepara todas las noches antes de dormir la comida de sus perros y sus dos gatos.  
Fotografía realizada: 16 de julio de 2016



Cuidado. “Me gusta los animales, cuidar, darles de comer, eso es lo del campo, sembrar, ver los animales, a mi hija le digo si tuviera terreno también quisiera tener gallinas para tener pollitos porque eso me gusta, hasta pato tenía yo, a los perros se les reprende como que fueran mis hijos, les digo ya adentro y ellos se reúnen, me gusta que sean obedientes quererles, cuidarles pero que sean obedientes”.  
Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.  
Fotografía realizada 16 de julio de 2016

## Auto- imagen de Dolores



Dolores Morales: Una de los temas más recurrentes de Dolores gira alrededor de su auto- imagen. Según su marido internalizó la inferioirización. Ella cree que los maltratos vividos en la escuela, en el hogar y los problemas con su marido acrecentaron esta sensación.

Fotografía realizada: 16 de julio de 2016



Dolores Morales: “Desde que tuve ese problema con Marco y pude salir sola de todo esto, mi auto-estima mejoró. Ya no me siento mal por identificarme como indígena, tanto mi marido como mis hijos me apoyan, me siento feliz al saber que vengo de campo. Tengo un vínculo muy bonito”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Fotografía realizada: 16 de julio de 2016

## La familia de Dolores



Familia: Actualmente, Marco Antonio tiene 45 años, Dolores 50, Paulina 24 y Marco Antonio 22. Paulina dejó su casa hace más de un año, pero visita constantemente a sus padres. Dolores lleva 15 años trabajando como servidora doméstica. Marco Antonio se dedica a la construcción con la ayuda de su hijo, mientras que Paulina trabaja en una empresa de telecomunicaciones.

Foto realizada: 16 de julio de 2016



Familia: “Mi familia, mi marido, mis hijos son lo más importante. Tener un hogar, tener mis hijos. Gracias a Dios son sanos no nacieron enfermos, son lo más importante en este momentos. Imagínese si les pasara algo, somos los cuatros nos necesitamos”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Fotografía realizada: 16 de julio de 2016



Cuando visitamos Cotacachi no encontramos a su papá. Dolores viajó desde Quito el día del padre para ver a su papá. Compró productos en el mercado de Cotacachi y nos dirigimos hasta la comunidad de Tunibamba. A la única persona que encontramos fue a mama Mercedes.  
Fotografía tomada: 19 de junio de 2016



Cotacachi: “No he sido tan apegada, pero él es mi papá, me gustaría incluirle en este trabajo, él vive, existe. No me dio ese cariño de papá, pero siempre hay esa necesidad de verle de ayudarle en lo que se pueda, la comidita”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

“En el campo me gustaría tener un terrenito, porque me gusta sembrar, cosechar, y con el Marco estábamos pensando comprar un terrenito en Cotacachi, pero es muy caro. Lo primero que sembraría sería el aguacate, me gusta bastante el aguacate, sembrar moras, tomates, las alverjas, los fréjoles, las habas, como tengo sangre del campo me gusta esas cosas. Estar en la madre tierra, uno se siente una energía, una emoción, me gusta caminar por pastos verdes ver las siembras cuando me voy a Cotacachi ver los maíces”. Dolores Morales (trabajadora doméstica) en conversación con la autora, Quito, julio 2016.

Fotografía realizada: 19 de junio de 2016



**Conclusiones**



Piscina: 1973  
Archivo fotográfico familia Proaño Pérez



Fiesta: 1982  
Archivo fotográfico familia Proaño Pérez

Al final de mi trabajo encontré dos fotografías de Dolores, Juana y Magdalena. La primera fotografía que titulé piscina, muestra un viaje familiar a uno de los complejos turísticos de Imbabura de esa época. El interés del fotógrafo parece centrarse en los personajes que se encuentran en el medio de la foto, familiares que nadan al interior de la piscina. Dolores siendo una niña de 10 años mira a la cámara, al lado izquierdo de la imagen está parado mi abuelo. Magdalena de 16 años con su rostro casi invisible está parada detrás de Lola.

La siguiente fotografía captó por completo mi atención. La familia se encuentra celebrando el cumpleaños de uno de los niños de la foto. Mis primos bailan, mi tío aplaude, mientras el niño de traje azul mira a la cámara, el rostro de mi bisabuelo es casi imperceptible. Al fondo de la fotografía se encuentra Martha, hermana de Magdalena, y Juana que en ese momento tiene 40 años. Las dos mujeres son espectros en la fotografía.

La fotografía por encontrarse dentro de un circuito de producción visual que reproducía factores coloniales invisibilizó a cientos de sujetos por su status social, práctica muy común en ciudades como Cotacachi. La invisibilidad de Magdalena, Juana y Dolores de los álbumes fotográficos de mi familia no es algo casual, sino que responde a valores sociales de una época determinada (Bourdieu 1979).

Una de las razones por las que decidí ocupar a la fotografía dentro de esta investigación fue para trabajar con el mismo soporte pero desde una nueva perspectiva. Desde una mirada que aproveche el potencial que tiene la imagen dentro de las narrativas personales, tanto por su capacidad de revivir recuerdos, como por su facilidad de construir narrativas auto-representativas, a través de la propia mirada de los sujetos.

Reconocer mi presencia y la de mi familia en esta investigación significó muchos retos. Desde el inicio estuve expuesta a muchos obstáculos, entre ellos mi propia formación y afinidad familiar. Con el transcurso de la investigación y a través del análisis conceptual me desprendí de algunos preceptos sociales naturalizados, como mi construcción como mestiza. Posicionarme como sujeto histórico de este trabajo me permitió comprender las conexiones que existen entre la construcción de subjetividades y las relaciones sociales cotidianas y viceversa.

La colonialidad del poder no solo construyó una mirada colonial sino impuso un modelo colonial hacendatario de género, un sistema social, real, vivido y experimentado por

millones de mujeres en Ecuador. En Cotacachi este sistema se incorporó en 1534 con la instauración del régimen colonial, que no terminó en el siglo XIX con la instalación de la República, ni con la eliminación del régimen hacendatario en la década de los setenta del siglo XX. Continuó presente en las relaciones sociales que se vivieron entre 1950 hasta 1980 y repercutió en la construcción de las subjetividades de mujeres como Juana, Dolores y Magdalena.

Hombres y mujeres indígenas, negros o afro-ecuatorianos y en menor medida mestizos experimentaron de cerca las consecuencias de este sistema en sus vidas, lo que naturalizó una manera de percibir y comprender el mundo. Comprensión que basaba su lectura a través de estereotipos femeninos, percepciones que crearon divisiones entre las propias mujeres a través de parámetros como la clase, género y grupo racial y que legitimó un orden social inferiorizante.

Este modelo no solo repercutió en la percepción social sino que incorporó en la subjetividad de cada mujer, sin importar a que grupo racial pertenezcan, características que fueron internalizadas. Este modelo instauró una manera determinada de ser mujer a través de la naturalización de características como sumisión, religiosidad y dependencia; incorporación de ideologías como la naturalización de diferencias entre hombre y mujer, inferiorización racial, gobierno indirecto y una cultura del silencio. Características que fueron experimentadas día a día como naturales e inmutables.

Bajo este escenario, Dolores, Juana y Magdalena son entregadas a casa de mi familia materna, a través de todo un engranaje que legitimó este sistema particular de género. Este engranaje tenía como grandes ejes a la política a través de mandatos que legitimaba una administración privada de mujeres, las leyes a través de figuras como la colocación familiar, la religión a través de formas cotidianas como el compadrazgo y a los afectos como una forma ambigua de relacionamiento que se incorpora a través del cuidado.

Cada caso es particular y presenta formas específicas de incorporación y resistencias cotidianas al modelo. Magdalena lo incorporó a través de las enseñanzas de mi bisabuela. Enseñanzas que fueron transmitidas no solo de una manera vertical a través de la imposición, sino por medio de la construcción de afectos, tal como lo demuestra el testimonio de ella. En este caso el modelo no se cumple a cabalidad sino que presenta una serie de resistencias cotidianas como la negación al matrimonio, la autonomía construida a través del trabajo, la

liberación del modelo de sumisión a través de las relaciones sociales y una personalidad construida a través del humor.

La imposición del modelo hacendatario de género en el caso de Juana no se interiorizó a través de los afectos, sino que fue aprendido en un entorno vertical, donde la socialización entre la familia y Juana no constituyó ningún vínculo sentimental. Esta mujer apprehendió las características básicas de este sistema en la cotidianidad, al igual que Magdalena pero desde el espacio de la servidumbre.

Juana constituye el ejemplo vivo de las implicaciones de este sistema colonial. Ella transita, es habitante de un mundo que no es suyo. Sus experiencias de vida son consecuencia de un sistema que construyó y posicionó a mujeres como ella, como personas “con mentalidad dependiente” o habitantes de un “estado liminal”, que ya no pertenecen al mundo del que fueron arrebatados, pero tampoco son parte de ese nuevo lugar que les desconoce e invisibiliza. Juana fue capaz de construir en ese espacio liminal respuestas cotidianas, respuestas desde los márgenes, desde espacios pequeños y vacíos que tiene el propio sistema. Esos sitios invisibles que para personas como Juana se convierten en espacios de liberación, por ser ella habitante de la liminalidad.

Dolores por su parte incorpora el modelo a través de mi abuela, por los afectos construidos mediante los cuidados que le brindo esta figura, no solo experimentó la dependencia del modelo, sino que su vida está marcada por las concepciones coloniales sobre el trabajo de las mujeres, al igual que en los casos anteriores.

Dolores construye resistencias desde su cotidianidad a este modelo, a través de su salida de la casa de mi familia, la autonomía lograda a través del trabajo, la lucha por su hogar, la decisión de independencia por los problemas de su hogar y la búsqueda de su padre. Dolores a pesar de todo lo problemático que significó identificarse como una mujer indígena kichwa nunca negó su identidad, ni su procedencia.

En Cotacachi la imposición de un modelo de socialización colonial incorporó modelos, que imponían una manera de ser y de estar en el mundo, que dividía e inferiorizaba a las mujeres que no cumplían con estos parámetros. Pero este modelo no solo dejó esta división si no que construyó a una clase trabajadora que se afirma a través de sus saberes domésticos, su relación con la tierra y su facilidad para construir lazos de solidaridad. Mujeres que supieron

valorar su entorno y sus prácticas, que construyen en el día a día resistencias cotidianas con los instrumentos que tienen en sus manos y que trabajan por su autonomía y la de su familia.

Reconocer la agencia del sujeto subalterno femenino como propone Spivak exige que reconozcamos formas más allá de la representación, que trabajemos con nuestras interlocutoras fuera de las narrativas dominantes, la creación de ensayos fotográficos y la relectura de las fotografías fue un intento en ese sentido. Buscó trabajar con los afectos y potenciar las narrativas importantes para estas mujeres, como apropiarse del espacio doméstico y de la ciudad, de las experiencias de mujeres indígenas y negras que fueron convertidas en trabajadoras domésticas.

Trabajar con la invisibilidad de estas tres mujeres para, posteriormente, construir una posible visibilidad no fue fácil. Esto significó deconstruir parte de mi formación e identificar las representaciones estructuradas que estas mujeres reproducen en sus propios discursos, en sus narrativas visuales pero también en sus ocultamientos. Con cada mujer se desarrolló diferentes abordajes para reconocer sus puntos de vista y sus voces.

Con Magdalena se analizó el rol de los afectos y la reproducción de valores, la negación de su auto imagen y la importancia de su discurso visual. Con Juana se cuestionó la razón imperante de este modelo al trabajar con sus miedos, sus cotidianidades que se construyen en los ensayos visuales. El trabajo con Dolores revela el protagonismo que esta mujer tiene en su propio álbum familiar, que demuestra discursos minoritarios que no son conocidos, historias de la ciudad y de estas poblaciones migrantes que la historia colonial dejó de lado.

Trabajar con la representación de sujetos femeninos subalternizados es una posibilidad abierta, a través de la deconstrucción de las narrativas hegemónicas, no solo desde la textualidad sino desde narrativas visuales como los álbumes familiares, Significa aprender a mirar a otro lado a pluralizar discursos, a compartir puntos de vista y a reconocer esas presencias históricas que se desenvuelven a nuestro lado.

## **Glosario**

**FLACSO:** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

**Guagua:** Niño o niña en kichwa

**INEC:** Instituto Nacional de Estadísticas del Ecuador.

**Mediagua:** Se refiere a una pequeña construcción que cuenta con una sola habitación.

Expresión muy utilizada en el cotidiano para referirse a una vivienda muy pobre.

**Misi:** Gato en kichwa

**ONU- MUJERES:** Organización de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujer.

**Tayta:** Padre en kichwa.

**Tinterillo:** Término utilizado para referirse a la persona que realiza trámites legales y asiste a los abogados.

**UNORCAC:** Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi.

## Lista de Referencias

- Adorno, Rolena. 1988. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 14, No. 28: 55-68
- Albuja, Alfredo. 1962. "Estudio Monográfico del Cantón Cotacachi" Ibarra: CCE
- Anangón, Isabel. 2014. "El libro de mi memoria". Testimonio de vida. Quito: Studio 21
- Arajuno, José. 1950. "Código Civil de la República del Ecuador" Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Ardévol, Elisenda. 1998. "Hacia una Antropología de la Mirada". *Revista de Dialectología i Tradiciones Populares*, Madrid: CSIC
- Barsky, Osvaldo. 1984. "Modernización hacendal y nuevos roles de la mujer campesina". En *Mujer y transformaciones agrarias en la sierra ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional; INFOC.
- Benjamín, Walter. 2005. "Sobre el concepto de Historia" en Walter Benjamín, Obras, Libro
- Bourdieu, Pierre. 1979. "La fotografía: un arte intermedio". México: Nueva Imagen, (ed. orig. 1965)
- \_\_\_\_\_ 1991. "Language & symbolic power". G. Raymond, M. Adamson Trans. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ 1999. "La miseria del mundo" Buenos Aires: FCE
- \_\_\_\_\_ 2000. "Espacio social y poder simbólico", en: *Cosas dichas*. España: Gedisa editorial
- Breton, Víctor. 2002. "TOACAZO: en los Andes equinocciales tras la reforma agraria". Quito: FLACSO Sede Ecuador: Abya Yala: Departament d'Historia Social. Universitat de Lleida: GIEDEM (Antropología e Historia) Universitat de Lleida.
- Buckley, Liam. 2014. *Photography and Photo-Elicitation After Colonialism*. Cultural Anthropology
- Chain, Mary. 1996. La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito. En Lola G. Luna y Mercedes Vilanova (comp.). "Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Chiriboga, Lucía. 1994. *Identidades desnudas Ecuador 1860-1920: la temprana fotografía del indio de los Andes*. Quito: ILDIS: Abya Yala.

- Christiansen, Tanja. 2005 “Sirvientes, dependientes e hijas adoptadas: los distintos nombres de las trabajadoras domésticas. Cajamarca, siglo XIX” en *Más allá de la dominación y la resistencia estudios de historia peruana, siglos XVI – XX*.
- Collier, Malcolm. 2009. “Photographic Exploration of Cultural and Social Experience”. En M. Strong & L. Wilder (Eds.), *Viewpoints: Visual Anthropologists at Work*. Austin: The University of Texas.
- Contreras, Jesús. 1995. Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres. Barcelona: Edicions Universitat.
- Coordinadora de Mujeres Intag. 2007. Mujeres líderes. En el desarrollo del Cantón Cotacachi.
- Clifford, James, 1988. “Sobre la autoridad etnográfica”. En *Dilemas de la Cultura*, Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- De Certeau, Michel. 1996. La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana.
- De Miguel, Jesús. 2004. La memoria perdida. *Revista de Antropología Social* 13: 9-35  
<http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0404110009A/9543>
- De Uzategui, Maruja. 1952. Apuntes para una historia de la protección y de los servicios sociales en el Ecuador. Quito: Imprenta de la Universidad
- Drouilleau, Félicie. 2011. “Parentesco por elección y servicio doméstico en Bogotá” en *Parentescos en un mundo desigual: adopciones, lazos y abandonos en México y Colombia* México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- El Telégrafo, “El Comité del Pueblo, 40 años de historia”,  
<http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/quito/11/el-comite-del-pueblo-40-anos-de-historia>
- Escalante, Gonzalbo. María. 2009. “Formas del miedo en la cultura urbana contemporánea”. En *Una historia de los Usos del Miedo*. México, D.F: El Colegio de México. Centro de Estudio Históricos
- Facio, Alda. 2000. “Hacia otra teoría crítica del derecho”. En *Las fisuras del patriarcado, Reflexiones sobre Feminismo y Derecho* Quito: FLACSO
- Federici, Silvia 2016. Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Quito: Ediciones Abya- Yala.
- Foucault, Michael. 1998. Historia de la locura en la época clásica I.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and agency. An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Goffman, Erving. 2001. “La presentación de la persona en la vida cotidiana”. Buenos Aires: Amorrortu Editores.



- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Anne Staple y Valentina Torres Septién. 2009. "Una historia de los usos del miedo". México, D.F: El Colegio de México. Centro de Estudio Históricas
- Gorbán, Débora 2012 "El trabajo doméstico se sienta a la mesa: la comida en la configuración de las relaciones entre empleadores y empleadas en la ciudad de Buenos Aires". *Revista de Estudios Sociales No. 45* (enero- abril): 67-79.
- Grandin, Greg. 2004. "Can the subaltern be seen? Photography and the affects of Nationalism" *The Hispanic American Historical Review 84*
- Guerrero, Andrés. 1991. "La semántica de dominación: el concertaje de indios". Quito: Libri-Mundi. 1991. 336p.
- \_\_\_\_\_ 2010. "Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura": análisis históricos: estudios teóricos. Lima: IEP: FLACSO - Sede Ecuador. 2010.
- Haukanes, Haldis. 2007. Sharing Food, Sharing Taste? Consumption Practices, Gender Relations and Individuality in Czech Families, *Anthropology of Food* <http://aof.revues.org/index1912.html>
- Hernando, Almudena. 2000. *Prólogo: ¿por qué hablar de la "subjetividad femenina"?*. En "La construcción de la subjetividad femenina". Madrid: Comunidad Autónoma de Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid : A. C. Al-Mudayna
- Herrera, Gioconda, Alda Facio, Lorena Fries, Laura Pautassi, Anunziata Valdez Alejandra Cantos, María Judith Salgado, Rocío Salgado y Ximena Avilés: Ecuador. FLACSO
- Hill, Dana, 2014. Opening Our Eyes: How Activist Women in Ecuador Learn Critical Political and Self-Aware Consciousness" Dissertations - ALL. Paper 50. <http://surface.syr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1050&context=etd>
- Hoppál, Maurice, 1989. "Family y Photography of the American-Hungarians". Bild Kunde-Volks-Kunde. Miskolc: Hermán Otto Múzeum
- Hurtado, Anton, 2015. "Antropología del miedo". *Methados. revista de Ciencias sociales*, 3 (octubre): 262-275. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v3i2.90>
- INEC, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Resultados del censo 2010. De <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados>
- Ibarra, Hernán. 1992. "El laberinto del mestizaje". En *Identidades y sociedad*. Quito, CELA, PUCE.
- Jelin, Elizabeth. 2006. "Pan y afectos: la transformación de las familias". Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

- Kingman, Eduardo. 2002. "Identidad, Mestizaje, Hibridación: sus usos ambiguos". *Revista Proposiciones* 34, (octubre): 1- 8
- Kuznesof, Elizabeth. 1993. "Historia del servicio doméstico en la América Hispana (1492, 1980), en *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y nada más. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*. E. Chaney y M. García Castro (eds.). Caracas, Nueva Sociedad
- Leinaweaver, Jessaca. 2007. On Moving Children: The Social Implications of Andean Child Circulation. *American Ethnologist* Vol. 34 (febrero): 163-180
- Leviton, Nora. 2000. "Normas e ideales del formato de género". En *La construcción de la subjetividad femenina* Madrid: Comunidad Autónoma de Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid
- Lugones, María. 2014. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En "Género y descolonialidad". Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Major, Rene. 1996. Crisis de razón, crisis de locura o `la locura` de Foucault. En *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Argentina. Paidós.
- Martín, Eva. "El valor de la fotografía. Antropología e imagen", [http://www.ugr.es/~pwlac/G21\\_04Eva\\_Martin\\_Nieto.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G21_04Eva_Martin_Nieto.html)
- Muratorio, Blanca. 2005. "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia". *Íconos* 22: 129-143.
- \_\_\_\_\_ 2014. "Historias de la calle, las cajoneras de los portales", en Kingman, Muratorio, *Los trajines callejeros*. FLACSO: Quito
- O'Connor, Erin. 2007. "Gender, indian, nation: The contradictions of making Ecuador, 1830-1925". Tucson: University of Arizona Press.
- Okely, Judith. 1992. "Anthropology and autobiography Participatory experience and embodied knowledge" En *Anthropology and autobiography* editado por Okely, Judith y Hellen Callaway, 1-28. London and New York: Routledge.
- ONU- MUJERES. 2012. Derechos de las mujeres indígenas. ONU- Perú
- Pérez, Rafael, 2007. "Tierra comunitaria de Tunibamba por fin eres nuestra". Quito: Editorial Pueblo Indio del Ecuador
- Poole, Deborah. 2000. "Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes." Lima: Sur Casas de Estudios del Socialismo.
- Portelli, Alessandro. 1997. Memoria y Resistencia. Una historia (y celebración) del círculo Gianni Bosio. <http://relaho.org/documentos/adjuntados/article/8/portelli1.pdf>

- Prieto, Mercedes. 2004. Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895 -1950. Quito: FLACSO - Sede Ecuador: Abya-Yala.
- Prieto, M., Cuminao, C., Flores, A., Maldonado, G., & Pequeño, A. 2006. “Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004”. In N. Lebon, & E. Maier (Eds.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems research* VI, 2, (summer / fall 2000) 342-386.  
<http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/viewFile/228/240>
- Quinatoa, Estelina. 2009. “Mujeres Indígenas del siglo XIX y del XX en el Ecuador” en *Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador: CONAMU*.
- Rahier, Jean. 2003. Introduction: *Mestizaje, mulataje, mestigagem* in Latin American ideologies of national identities. *Journal of Latin American Anthropology*, 8(1), 40.
- Ricoeur, Paul. 2003. Historia, Memoria y Olvido pp. 81– 173
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. “Orgullo de ser mestiza.”. Página 12. (julio):  
<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>
- Rusell, Arlie. 2008. “La mercantilización de la vida íntima: apuntes de la casa y el trabajo.” Buenos Aires: Madrid: Katz
- Sabsay Leticia. 2011, “Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía”, Buenos Aires, Paidós.
- Salcedo, Andrés. 1996. “La cultura del miedo: la violencia en la ciudad” *Controversia* no. 169. (noviembre): 100- 116  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cinep/20100916105745/LaculturadelmiedolaviolenciaenlaciudadControversia169.pdf>
- Schonberg, Jeffrey y Philippe Bourgois. 2011. “Política y estética fotográfica: una documentación crítica sobre la epidemia del VIH entre usuarios de heroína inyectada en Rusia y Estados Unidos”. *Cultura y Droga 16*: 29-40 traducido al español por Xavier Andrade y Fernando Montero.
- Silva, Armando. 1999. “Álbum de Familia, La Imagen de Nosotros Mismos”. (Santa Fe de Bogotá: Grupo Editorial Norma
- Spivak Gayatri 1998. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? Facultad Nacional de La Plata
- Tuaza, Luis. 2014 “La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación” *Revista de Antropología Social* 23, (marzo): 117- 135

- Valarezo Ramón 2014. "Historia Intercultural de Cotacachi" en *Cotacachi: historia, territorio e identidad*, Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Santa Ana de Cotacachi, Administración 2009- 2014
- Young Grace, 1987. "The Myth of Being "Like a daughter". *Latin American Perspectives*, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1987): 365-380
- Whitten, Norman, 2003. *Symbolic inversion, the topology of el mestizaje, and the spaces of las razas in Ecuador*. *Journal of Latin American Anthropology*, 8(1), 52-85.
- Zamorano, Gabriela. 2008 "La imagen fotográfica. Entre herramienta y "objeto" antropológico". *Anaconda* 37 (julio)