

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2014-2016

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

Miradas-vozes subalternas: las caseras de la Plaza César Chiriboga en y *más allá* de la dominación y la resistencia

Tamia Anahí Almeida Álvarez

Asesora: Cristina Vega Solís

Lectores: Erika Bedón y Eduardo Kingman Garcés

Quito, mayo de 2017

Dedicatoria

A Benjamín y su Sol

Tabla de contenidos

Resumen	VII
Agradecimientos	VIII
Introducción	1
1. Ruta analítica	2
2. Trazos metodológicos	3
3. Estructura del documento	4
Capítulo 1	6
Las caseras y el patrimonio. Disputas económicas y culturales por ocupar y producir la Plaza César Chiriboga	6
1.1 Mirar-escuchar desde la observación de la cotidianidad de la plaza y las miradas-voces de las caseras	6
1.2 Mirar con ellas: percepciones sensoriales sobre el espacio y los sujetos	7
1.3 “La plaza es para el mercado de la gente pobre”. Disputas económicas y culturales por ocupar y producir ‘La César Chiriboga’	11
1.4 Otras voces, otras memorias	14
1.4.1 “Por nuestro coraje ganamos la lucha contra el municipio”: <i>la resistencia popular de las caseras</i> de 1992	16
1.4.2 Apuntes sobre las supervivencias en la producción de la plaza patrimonial y salubre	19
Capítulo 2	24
Propuesta analítica: estudiar la condición subalterna en términos de agencia desde el lente interseccional	24
1. La noción de subalterno	26
2. Relevar y revelar a las subalternas	28
3. Feminismos y <i>mujeres de color</i> : reflexiones necesarias para el trabajo académico feminista interseccional	32
4. Construcciones subjetivas en la matriz de dominación	37
5. Más allá de la dominación vs la resistencia: los territorios de la agencia social	39
Capítulo 3	43
De los motivos colectivos a las realidades situadas: resignificar el trabajo y el lugar	43
1. De la economía rural de subsistencia a poder subsistir y envejecer en la ciudad	44
2. Contra el peso de la costumbre: tener tiempo y usar pantalón	47

3. Poder volver: el capital emocional es la prioridad	53
Capítulo 4	57
<i>Ser caseramadre esposa (desguionada): habitar las normas y revalorizar</i>	57
la (re)producción	57
1. Habitar las normas	57
1.1 Trabajar para reproducir, reproducir para trabajar	59
1.2 Solventar la vida entre la precariedad y la autonomía	63
1.3 Mirar-escuchar con las niñas y niños de ‘La César Chiriboga’	68
Aprender-enseñar a cuidar y a no cuidar	68
Conclusiones	73
1. Primera parte	73
2. Segunda parte	75
Lista de referencias	79

Ilustraciones

Ilustración 4.1 Talleres para pintar: flores de fómix..... 69

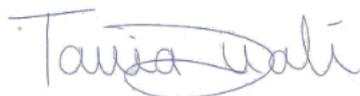
Ilustración 4.2 Actividades del reloj de uso del tiempo..... 71

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Tamia Anahí Almeida Álvarez, autora de la tesis titulada *Miradas-voces* subalternas: las caseras de la Plaza César Chiriboga en y *más allá* de la dominación y la resistencia declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

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

Quito, mayo de 2017



Tamia Anahí Almeida Álvarez

Resumen

Esta investigación se ocupa de las experiencias subalternas de las caseras de la Plaza César Chiriboga (Sangolquí) en y más allá de la resistencia. Entreteje las propuestas metodológicas de Makowski, la antropología de la mirada, y de Muratorio, la escucha atenta y empática, y propone *mirar con ellas*. Por lo tanto, conjuga las diferentes miradas que participan en la investigación, las *miradas-vozes* de las caseras, recopiladas a través de la oralidad, y la mirada de la investigadora para, en la primera parte, releer *la resistencia popular de las caseras* frente a las políticas patrimoniales en 1992 desde nuevas valoraciones de los hechos sociales. Se profundiza en las disputas por el espacio, el trabajo y la memoria. A lo largo del trabajo se cuestiona la dicotomía dominación-resistencia, pero en la segunda parte se resalta el carácter subalterno que marca las acciones cognitivas y emocionales de las caseras. Su condición subalterna está, a la vez, marcada por su condición de género, de raza, por su edad, por su estado migratorio. Desde el lente interseccional se impugna la homogenización de las experiencias subalternas y se enfatiza en que las *raíces enmarañadas* de estas mujeres modelan experiencias específicas de dominación, resistencia y agencia. Sobre los trazos de estas experiencias situadas, únicas e irrepetibles, giran los capítulos de análisis. Los testimonios de las caseras apuntan a que la plaza es un espacio de ejercicio de su agencia social que les permite conjugar de la manera más satisfactoria, lo más cercano a sus deseos, los dos trabajos que garantizan su supervivencia. Se analiza cómo las caseras se construyen a sí mismas como sujetos subordinados, *caserasmadresesposas* (desguionadas), en la resignificación. Sus experiencias configuran una nueva perspectiva desde donde releer al trabajo como vendedoras y al trabajo reproductivo, conjugados, en términos de autonomía y agencia.

Agradecimientos

Este es un trabajo en minga, construido a varias manos, que no hubiera sido posible sin ellas/os, las caseras, las niñas y los niños de la Plaza César Chiriboga. Muchas gracias a cada una/o por su tiempo, por compartir sus historias, sus vivencias, sus recuerdos, sus tardes, sus comidas y sus afectos conmigo. De manera especial, quiero agradecer a Josefina quien me acogió como ‘suya’ desde nuestro primer encuentro y a Mabel que es, a sus diez años, la voz fuerte que sigo intentando ser yo todos los días.

Mi interés por los estudios de género, en particular por los estudios de las experiencias de las mujeres, nace del amor por mis compañeras y por los feminismos compartidos. Tú me enseñaste a vivir la sororidad y la autonomía, a amar a mis hermanas como a mí misma y que mi cuerpo es mío. A ti mamá compañera, te agradezco y te debo lo esencial.

Los procesos de investigación y de escritura fueron un reto que a veces, como en otros momentos de la vida, sentí que me sobrepasaban. Por suerte existes Humberto, con tus ojos profundos y tus palabras amorosas y atinadas. Papá, tú me haces fuerte, me haces bien.

Uno de los temas centrales y de las luchas más importantes y difíciles de los feminismos (y de las mujeres en la casa) es la reinención del trabajo reproductivo: valorizarlo en otros términos y colectivizarlo. Nosotras hemos compartido los cuidados y nos hemos cuidado las unas a las otras desde niñas, ahora estamos aprendiendo a cuidarle en manada a Benjamín. A mis hermanas, porque todas las parcela de mi vida tienen algo de Sol y de Camila. A Benjamín, por prestarme su mano que es como un sapito que duerme así contento, por maravillarse con lo sencillo, por valorar el amor y el tiempo en otros términos. Me encanta ser tu tía.

Este esfuerzo, como los demás, está antecedido y acompañado por los pasos de mis abuelas. Menita, he memorizado cada línea y movimiento de sus manos que con mucho trabajo montaron los puntos para que nosotras tejamos historias felices. Agradezco a la vida, todos los días, poder vivirla. Mami Paqui, su fortaleza me conmueve hasta los huesos, cuando usted se sonríe, yo confío, sé de qué bugambilia estamos hechos/as.

En las encrucijadas teóricas recurrí, como en muchas otras, a nuestras conversaciones, cafés y complicidades. Gracias por tu compañía, Héctor, por compartir conmigo los espacios, los libros y las personas que amas, por tus ganas y las que provocas de construir algo distinto juntos, “por lo cotidiano que hemos hecho a mano, tallado con el paso de lo que caminamos”.

Estos dos años de maestría me dejan aprendizajes importantes pero sobretodo me dejan acompañada. Quiero agradecer una por una a mis nuevas y mejores relaciones. Mariela, tu sencillez me abrió las puertas de la plaza (este trabajo también es tuyo), me enseñas a ser única exactamente igual que las/os demás. Joha, cuando se me terminan los sinónimos o las certezas, tus palabras me dan señitas de para dónde, parcera. Katy, gracias por permitirme ser parte de tu historia con el Emilio (me he esforzado por obviar los artículos pero para hablar de ustedes son indispensables), reconocernos al tiro fue un privilegio. Mildred, disfruté cada día que vivimos juntas, aprendo de tu valentía y me fortalece que estés cerca. Leslie, gracias por insistir en la alegría, por transformar las tristezas en arroz con coco y chocolate de maíz.

Los procesos de investigación, análisis y escritura demandaron dedicación a tiempo completo. Agradezco a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales por su apoyo con una beca de manutención. A Cristina Vega Solís por su guía desde el inicio, por sus aportes, sus recomendaciones bibliográficas y las reflexiones sobre el trabajo y los cuidados. Por confiar en mí y en mi trabajo, por motivarme a participar en otros espacios académicos y de investigación.

Una de las cosas que más disfrute de este proceso fue configurar la propuesta metodológica que no hubiese sido posible sin las enseñanzas de Eduardo Kingman. Muchas gracias por los pasajes y los trajines, por sus comentarios precisos y respetuosos. A Erika Bedón por el acompañamiento académico y afectivo. Por compartir sus experiencias de trabajo etnográfico, por insistir en el trato humano, en la escucha empática, en el valor de la palabra hablada y de las relaciones de confianza.

Este trabajo, de forma evidente, está atravesado por un interés por las memorias que interpela, de manera inevitable, la memoria propia, las supervivencias que me convocan y me motivan. A mi abuelo Melo y a mi tía Cumandá por ser y estar, por sus abrazos desde otras dimensiones.

Para terminar, a la Matilda y al Alí que son el calorcito, mi hogar.

Introducción

En el acto de contar sus experiencias personales y colectivas, las vendedoras de ‘la César Chiriboga’ mantienen vivas las memorias de la plaza y de sí mismas que *ellos* se ‘han olvidado’ de escribir. A. sostiene (sobre el enfrentamiento con el consejo municipal en 1992) “(...) Pregunte a quién sea, aquí todos saben. No se ha escrito, eso es otra cosa. *Ellos* no han dicho nada [en referencia al municipio] porque no dicen nada de lo que han hecho mal” (entrevista con vendedora de la Plaza César Chiriboga por Almeida Tamia, marzo de 2016).

Sus testimonios transitan las periferias de la *única Memoria posible* (Delgado 2006) del centro histórico de Sangolquí (Patrimonio del Estado desde 1992), pese a que *ellas* habitan las plazas y calles más centricas desde mediados del siglo XX. Sangolquí es una ciudad pequeña que está ubicada a 20 kilómetros de Quito en el Cantón Rumiñahui. Desde la década de los noventa, el municipio se ha esforzado por insertarla en las dinámicas modernizadoras que exigen las grandes urbes. Sin embargo, *sigue* obedeciendo a “(...) otras configuraciones sociales, a temporalidades y contextos específicos (...) a su propio ritmo, a su propia alteridad” (Kingman 2014, 28). Las políticas de reforma urbana, adscritas a las intenciones del patrimonio, se enfrentan a prácticas y sujetos de otro tipo. Estas *otras* experiencias de ocupación urbana dialogan con la economía y cultura popular, se caracterizan por los tránsitos campo-ciudad (Kingman citado Durán 2015, 157), y por formas particulares de entretrejer las actividades productivas y reproductivas en el espacio público. Las caseras han protagonizado estas disputas por veinte y cinco años, pero el intento de desalojo de la Plaza César Chiriboga en 1992 tiene especial relevancia en su memoria colectiva porque es un hito de la coerción municipal pero, sobre todo, de resistencia popular de mujeres.

En un primer momento, la intención del trabajo fue concentrarse en las experiencias de resistencia, pero la observación cotidiana del mercado y las conversaciones con ellas suscitaron otras interrogantes; por ejemplo, ¿qué motivó/motiva a estas mujeres en lo personal a insistir en ocupar la plaza antes y después de la resistencia popular?, y evidenciaron que los momentos de rebelión están antecedidos y precedidos por negociaciones subjetivas con las estructuras que no se adhieren, de manera necesaria o completa, en su narrativa. Ampliar el margen de

interpretación demandó un nuevo enfoque analítico. Finalmente, esta investigación se ocupa de las experiencias de las caseras en la resistencia y más allá de ella y resalta su correlación.

1. Ruta analítica

La noción de subalterno es el punto de partida de la ruta analítica que propongo. Las tentativas de los grupos dominantes afectan el accionar de los sectores subalternos incluso en la rebelión (Gramsci 1934- 1999). Por lo tanto, los sujetos se constituyen de manera permanente en el cruce de procesos de asimilación relativa de las estructuras de dominación y procesos de respuesta subjetiva (Modonesi 2012, 2010). Las experiencias, acciones y emociones de las caseras marcan el carácter subalterno de su condición: “expresión y contraparte de la dominación encarnada o incorporada en los sujetos oprimidos” (Modonesi 2012, 3), que, a la vez, está marcada por su condición de género, de raza, por su edad, por su estado migratorio. Desde el lente interseccional cuestiono la homogenización de las experiencias subalternas. Las *raíces enmarañadas* de estas mujeres (Brah 1992-2004), cómo se articulan sus condiciones sociales, modelan experiencias específicas de dominación, resistencia y agencia (Collective Combahee River 1977-2012, hooks 1984 -200, Hill Collins 1990- 2000, Brah 1992-2004). Sobre los trazos de estas experiencias situadas, únicas e irrepetibles, giran los capítulos de análisis.

A lo largo del trabajo impugno la dicotomía dominación-resistencia que reconoce su relación casual pero las entiende como momentos aislados. En contra posición, resalto la condición dialéctica que entraña “la incorporación y aceptación relativa de la relación de mando-obediencia” (Modonesi 2012, 5) y, su correlato que, en general, no interpela de forma directa las estructuras de dominación ni se caracteriza por la conciencia política. El propósito de los sujetos es hacer efectivos sus deseos y cumplir sus metas *habitando las normas*. Los argumentos de Ortner (1995) y Mahmood (2005) ubican estas acciones cognitivas y emocionales en los territorios de la agencia social. Los sujetos se construyen a sí mismos insertos en las lógicas de dominación mientras formulan y ejecutan proyectos en la resignificación.

De manera complementaria, transito por los debates de la representación y el trabajo intelectual que convocan a pensadoras feministas de diversas corrientes epistemológicas (Mohanty 1984-2008, hooks 1984 -2004, Spivak 1985-1997, 1988-2003, Hill Collins 1990, Bidaseca 2013). Sus

aportes son fundamentales para construir una propuesta de trabajo académico feminista e interseccional.

2. Trazos metodológicos

La observación de la cotidianidad del mercado y las fuentes orales son medulares para el proceso investigativo. Entretejo las propuestas metodológicas de Sara Makowski, *la antropología de la mirada*, y de Blanca Muratorio, la escucha atenta y empática y propongo *mirar-escuchar con ellas*. La mirada como ojo atento propone captar todo elemento rutinario, extraordinario, permanente y efímero del mundo de la plaza (Makowski 2010). La escucha empática prioriza las vidas y voces individuales para “entender las sutilezas y profundidad histórica de un proceso social y cultural determinado” (Muratorio 2005, 2014). Se detiene en los silencios, las emociones y los gestos.

Por lo tanto, *mirar-escuchar con ellas* conjuga las distintas miradas y voces que participan activa y de forma mutua en la investigación. La mirada de quien investiga que trasciende la mera descripción y resalta ciertas aristas de lo que mira, valiosas para los sujetos de estudio y coherentes con los objetivos de su trabajo académico (Makowski 2010), y las *miradas-voces* de las mujeres, recopiladas a través de la oralidad, que permiten entender “(...) cómo ellas resuelven las situaciones cotidianas que confrontan” (Muratorio 2014, 131). La intención es que el trabajo de campo sea una presencia compartida en la que entran en negociación los esquemas socioculturales de los sujetos (Muratorio 2014).

El trabajo de campo implicó algunos retos. La estrategia para romper el hielo fue deslindarse del papel de ‘entrevistadora’ y sentarse por horas a conversar, desgranar y vender con ellas. Muchas de las conversaciones transitaron por temas ajenos a las intenciones de este trabajo pero aportaron a construir relaciones de confianza. Otro reto fue abandonar la grabadora, predisponían a las caseras al rol de entrevistada, y emplear la memoria propia como sustituto; tratar de que no se escapen las historias, los detalles, las fechas, los nombres, las edades hasta llegar al diario de campo. En la plaza surgió la idea de los *talleres para pintar* que propiciaron un espacio para compartir con las niñas y los niños. Al principio fue una táctica de entrada pero lo que ellas y ellos cuenta *de repente*, mientras dibujan, hacen corazones de origami o flores de fómix, son esas pequeñas *mónadas* que atraviesan el pensamiento de Walter Benjamín. Sus testimonios

instantáneos abren una rendija desde donde leer, en una suerte de intuición, sus experiencias de aprendizaje ligadas a los cuidados y a la reproducción de la vida cotidiana (leer *Capítulo 4. 1.3 Mirar-escuchar con las niñas y niños de 'La César Chiriboga'. Aprender-enseñar a cuidar y a no cuidar*).

3. Estructura del documento

El capítulo 1 se divide en tres momentos. En el primero contextualizo y problematizo el lugar donde acontecen las caseras desde lo que se ha mirado y escuchado en el trabajo de campo. La plaza es un lugar ganado, coproducto por la irrupción de estas mujeres y sus actividades laborales y cotidianas (Delgado 2006), un *espacio de la ciudad* (Delgadillo 2014) generizado y racializado (Cuminao Rojo 2012, Barragán 2009), un territorio en disputa. Analizo las tensiones y conflictos entre los intereses de las caseras de reproducirse a través de conjugar la venta y los cuidados y los intereses de un modelo de reforma urbana que se consolida en la noción del patrimonio. Las intenciones de los sujetos de mantener prácticas productivas-reproductivas urbano-rurales ligadas a la economía popular confrontan las intenciones desde el estado de reapropiarse de la ciudad bajo las lógicas del capital.

En un segundo momento, me concentro en las disputas por la memoria. El objetivo es (re)leer el intento de reubicación (1992) desde nuevas valoraciones de los hechos sociales, desde las *miradas-vozes* de las caseras¹. A través de la palabra hablada, las mujeres confrontan los relatos dominantes y la violencia discursiva que les ha negado un lugar de enunciación. Finalmente, estudio cómo este desplazamiento simbólico se materializa en políticas públicas para excluir. Busco identificar las *supervivencias* (Benjamin 1982- 2013) en las formas municipales de producir a 'la César Chiriboga' como una plaza patrimonial y salubre.

En el capítulo 3 aterrizo en los motivos situados. Procuro conocer por qué las caseras han insistido en ocupar la plaza antes y después de 1992. Las formas particulares en que se entretajan las condiciones sociales que las caracterizan: el género, la clase, la raza, la condición migratoria, la condición laboral (tiempo de estar vinculada con el trabajo y el lugar), modelan experiencias

¹ En capítulo 1 utilizo iniciales que no corresponden de manera necesaria u ordenada a los nombres y apellidos de las entrevistadas con el fin de proteger sus identidades.

subalternas específicas² e intervienen en su capacidad de agencia en la plaza y en la casa. A partir de este momento, desplazo el lente hacia las experiencias subalternas que transitan los territorios de la agencia social (Mahmood 2005). La perspectiva interseccional atraviesa ambos capítulos de análisis.

El objetivo del capítulo 4 es analizar cómo las caseras se construyen a sí mismas como sujetos subalternos sexuados dentro de las lógicas de dominación masculinas en el capitalismo: ‘debes’ casarte, ‘debes’ parir, ‘debes’ reproducir la fuerza de trabajo y la vida. Ser *caserasmadresesposas* (desguionadas) es parte del aprendizaje social y del proceso de constitución de sujetos subalternos en tanto mujeres. Empero, los testimonios y las experiencias de las caseras revelan y relevan su capacidad de desafiar el orden dominante para ejecutar sus intereses y agendas (Mahmood 2005). Analizo cómo ellas formulan y ejecutan sus metas dentro de las estructuras de dominación, atravesadas por los *deberes* de ser mujer.

Por lo tanto, este trabajo es un acercamiento telescópico a las experiencias subalternas de las caseras de la Plaza César Chiriboga en y más allá de la resistencia desde el presente de sus protagonistas y el mío. Se cimienta en la certeza de la imposibilidad de un pasado puro porque está afectado por el lapso temporal entre el ‘entonces’ y el ahora (Benjamín 1982- 2013), y en claridad de que toda producción académica es una interpretación, una intención de coproducción entre la investigadora y los sujetos de estudios, pero no son sus voces. Sin embargo, los testimonios de estas mujeres revelan momentos de vida importantes que tiene un valor contra-histórico, social y político inigualable. Sus *miradas-vozes* son la base para construir una versión alternativa a la Historia del centro histórico de Sangolquí, a lo que se ha dicho sobre el enfrentamiento de 1992 y para configurar una nueva perspectiva desde donde releer al trabajo como vendedoras y al trabajo reproductivo, conjugados, en términos de autonomía y agencia.

² Mantengo la intención de preservar el anonimato de las caseras pero, en los capítulos de análisis, utilizo seudónimos para corporizar y dar rostro a sus testimonios. La idea de corporizar y dar rostro está enraizada en el trabajo académico y militante sobre feminicidio en Ecuador de Rosita Ortega, compañera feminista y politóloga. Buscar en redes sociales y prensa: Justicia para Vanessa.

Capítulo 1

Las caseras y el patrimonio. Disputas económicas y culturales por ocupar y producir la Plaza César Chiriboga

1.1 *Mirar-escuchar* desde la observación de la cotidianidad de la plaza y las miradas-voces de las caseras

En este trabajo entrelazo dos fuentes de información: la observación etnográfica y las fuentes orales, y entretejo las propuestas metodológica de Makowski (2010) y Muratorio (2005, 2014). La mirada como ojo atento que registra y cuenta qué, cómo y quienes acontece(n) en un espacio propone “captar todos aquellos elementos rutinarios, extraordinarios, permanente y efímeros” (Makowski 2010, 19) que constituyen el mundo de la plaza. La escucha empática que prioriza las vidas y voces individuales (Muratorio 2014, 113), a través de detenerse en los silencios, las emociones y los gestos de las caseras, pretende que “el trabajo de campo no *sea* un método sino una presencia compartida por la cual tratamos de entender cómo *ellas* resuelven las situaciones cotidianas que confrontan” (Muratorio 2005, 131).

Mirar-escuchar con ellas entremezcla las diversas miradas que participan activa y de forma mutua (Makowski 2010, 18) en la investigación. La mirada de quien investiga desde un lugar antropológico que trasciende la descripción y resalta ciertas aristas de lo que mira, valiosas para los sujetos de estudio y coherentes con los objetivos de su trabajo académico (Makowski 2010), y las *miradas-voces* de las mujeres, recopiladas a través de la oralidad, que desde sus experiencias permiten “entender las sutilezas y la profundidad histórica de un proceso social y cultural determinado” (Muratorio 2014, 113). Los esquemas socioculturales de los sujetos entran en negociación en el campo de la entrevista (Muratorio 2005, 131) y de la escritura.

El objetivo de este capítulo es ‘reconstruir’ lo que se ha mirado y se ha escuchado a lo largo del trabajo de campo para contextualizar y problematizar el lugar donde ‘acontecen’ las caseras, donde se constituyen como vendedoras del comercio popular informal que articulan la venta y el trabajo reproductivo. La plaza les ha permitido esta conjugación vital para sus proyectos de supervivencia; por eso, insisten “en el derecho a desplegar sus *puestos* en *ella*” (Muratorio 2014, 115).

De manera correlacional, en una suerte de coproducción (Delgado 2007), las caseras, su bagaje de historias de mujeres trabajadoras y sus actividades cotidianas, son fundamentales para que la plaza no sea despojada de sus atributos de espacio de la ciudad que permite “un máximo de diversidad social y cultural, facilita encuentros sociales diversos y recorridos a pie, multiplica las posibilidades de las relaciones sociales e intensifica las probabilidades de vida común, vida pública y todo tipo de intercambios sociales” (Delgadillo 2014, 6). *Sin ellas* sería una explanada de cemento en la mitad del centro histórico, útil para la reapropiación capitalista de la ciudad (Delgado citado en Delgadillo 2014, 7) que en el caso de Sangolquí se da mediante procesos de patrimonialización.

Desde hace por lo menos treinta años, los intereses de reproducción de la vida de las caseras a través del trabajo informal confrontan los intereses de un patrón de reforma urbana que pretende producir lugares ‘patrimoniales’. El municipio ha implementado una serie de esfuerzos por desplazar a las caseras de la plaza y ‘reubicarlas’ en lugares ‘idóneos’ para el comercio informal popular. Sin embargo, en la memoria colectiva prevalece el intento de desalojo de 1992 porque es un hito de la coerción municipal pero, sobre todo, de *la resistencia popular de las caseras*. Sobre este tema se aventura una relectura desde sus experiencias.

1.2 Mirar con ellas: percepciones sensoriales sobre el espacio y los sujetos

La Plaza César Chiriboga es una explanada de 4,516 metros cuadrados en el centro de la ciudad de Sangolquí que acoge a trabajadoras y trabajadores del comercio informal popular, en su mayoría mujeres, muchas indígenas. Cuminao explica que la presencia mayoritaria de mujeres indígenas en los mercados populares “(...) es resultado de una antigua práctica que se remonta a la época de la colonia (...) aún antes, desde tiempos incas” (Cuminao 2012, 80) y se afianza en la división sexual del trabajo. Los/as indígenas son los/as primeros proveedores de las ciudades por su relación con el trabajo agrícola, pero la venta de los productos alimenticios, asociada al trabajo reproductivo, *es un oficio de mujeres*: “es vista por los hombres no como un trabajo, principalmente porque lo hacen "sentadas", por lo cual lo consideran como un apéndice de la actividad masculina” (De la Cadena citada en Cuminao 2012, 82). Por lo tanto, las plazas y

mercados “(...) han sido tradicionalmente espacios femeninos en la vida de las ciudades andinas (...)” (Barragán 2009, 296) que acogen actividades y sujetos feminizados.

Un porcentaje de mujeres que migraron desde el campo a la plaza, ligadas a poblaciones indígenas y que hablan quichua se autoidentifican como mestizas. Desde una perspectiva externa, sostiene Barragán (2009), el mundo del mercado es percibido como homogéneo y vinculado a lo indígena, pero una lectura ‘desde adentro’ evidencia las identificaciones aparentemente antagónicas de la población que podrían estar sujetas a la relación de las caseras con la ciudad (a qué tanto han adaptado su identidad indígena a su realidad urbana) y/o a la intensión de distanciarse de las representaciones estereotipadas de la indígena (Cuminao 2012, 87).

En ‘la César Chiriboga’ se venden productos agrícolas: frutas, verduras, papas; víveres: harina de maíz, atún, panela; carnes: de pollo, de res, salchichas; artículos de uso cotidiano: canastos, cucharas de palo, alcancías, y de limpieza: jabón de manos, de platos, de ropa; hierbas medicinales: romero, cedrón, flor de chuquiragua; entre *muchos* otros artículos de consumo popular y comidas: tortillas de papa, *tortillas de tiesto*, morocho con *empanadas de viento*, etcétera.

Hace aproximadamente cincuenta años, las caseras ocuparon de manera definitiva ‘la César Chiriboga’, muchas han vendido por décadas incluso con sus abuelas y sus madres. Todos los días ‘abren’ sus puestos desde ‘tempranito’, a partir de las 5:30 de la mañana. Hace poco menos de un año, el municipio estableció el nuevo horario de trabajo. Un letrero azul con letras blancas que se ‘erige’ en la vereda de la calle Alfaro decreta: ‘de 6:00 a 18:00’, pero las jornadas de trabajo se rigen por ritmos propios: por la posibilidad de vender, hasta las ocho de la noche aún (quizá) se puede vender algo, o por la necesidad de que los productos se acaben, es el caso de las mujeres que venden comida.

Antes los jueves y sábados eran los únicos días en que se vendía. Las familias que se dedicaban a ofertar los productos que cosechaban en sus parcelas vivían y trabajaban la mitad de la semana en el campo y los ‘días de feria’ trabajaban y dormían en la plaza. Cuando se instauró la feria permanente, se quedaban para reservar el puesto en fechas de mucha venta pero el municipio prohibió que se pase la noche en la plaza, alegó (aunque no era cierto) que las/os caseras/os

tenían relaciones sexuales en el espacio público, “(...) nos dijeron que están haciendo guaguas aquí” (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, septiembre de 2015)³. El municipio se configura como él que en primera instancia sanciona el *mal uso* del “espacio para todos”, pero frente a la ‘reincidencia’ “excluye y desplaza los comportamientos inapropiados de las clases bajas” (Delgadillo 2014, 7). Desde que los puestos son fijos, las caseras afirman que no se quedan a dormir.

Actualmente en ‘días de feria’, la plaza no da abasto. El comercio informal popular se apropia de las calles cercanas: de las calles Alfaro, Riofrío, Colombia y Pichincha completas, de la calle España hasta el ‘redondel’ del aguacate⁴ en la Avenida Luis Cordero, de la calle Leopoldo Mercado hasta ‘la’ Colombia, y de la calle Venezuela hasta la Avenida General Enríquez. Se vuelven prácticamente peatonales. Los ‘puestitos’ se acomodan en las veredas y en las calles uno junto al otro. Los/as propietarios/as de los locales sacan sus productos para vender; frente al almacén de zapatos se instala el puesto de zapatos. Algunas caseras formales también salen o ‘mandan’ a vender para competir con las feriantes. El centro histórico se convierte, entonces, en lo que los/as habitantes de la ciudad y las caseras ‘formales’ llaman *la ciudad mercado*.

Las trabajadoras de la venta informal se adscriben, en términos generales, al comercio informal popular, pero en el lenguaje local, las que *tienen* puesto son las caseras ‘formales’ y las caseras sin puesto son las ‘informales’ o ‘feriantes’. Los requisitos de la formalidad están supeditados a la ‘relación’ con el municipio. Se es ‘propietaria’ de una caseta cuando se solicita un permiso y se paga una patente anual: 25 dólares con 30 centavos. Además, el municipio cobra 1 dólar con 40 centavos por uso de suelo a todas las vendedoras.

Sangolquí tienes tres mercados. En el centro, a dos cuadras de distancia uno del otro, se ubican el *Mercado Cerrado ‘El Turismo’* y la *Plaza César Chiriboga*, y a 1,1 kilómetros del centro histórico está el *Mercado San Sebastián* en la Avenida Atahualpa entre Rocafuerte e Inés de Gangotena. Cada uno tiene sus particularidades.

³ Para proteger las identidades de las mujeres entrevistadas utilizo iniciales que no corresponden de manera necesaria u ordenada a sus nombres y apellidos.

⁴ El Aguacate era un árbol referencia para el pueblo sangolquileño, fue reubicado pero la banqueta circular en donde estaba sembrado (en Avenida Luis Cordero) sigue siendo llamada ‘el aguacate’. Hay una leyenda popular sobre ‘el duende del aguacate’ que es un hombrecito pequeño con un sombrero grande y cola que se aparece a ‘los borrachos’ y les acompaña a sus casas.

El *Mercado Cerrado 'El Turismo'* y el *Mercado San Sebastián* son lugares producido por la municipalidad bajo las lógicas de salubridad. En 'El Turismo', las vendedoras utilizan uniformes y están organizadas en cubículos forrados de baldosa blanca con luz eléctrica y agua potable. Cada cubículo tiene un cartel con el nombre y apellido de la vendedora o vendedor, el número de puesto y los productos que ofertan, no está permitido desplegar un puesto por fuera de los espacios numerados. La seguridad municipal se encarga de la vigilancia y las/os trabajadoras/es se rigen a un horario de venta y de abastecimiento⁵.

El *Mercado San Sebastián* se inauguró en 1992 después de que el centro de Sangolquí fue declarado Patrimonio del Estado. Tiene bodegas y baños, cuenta con servicio de luz eléctrica, agua potable, evacuación de aguas servidas y recolección de desechos sólidos. En 1992, el Consejo Municipal consideró que sus 20,000 metros cuadrados eran 'idóneos' para 'reubicar' a las caseras de 'la César Chiriboga'. Sin embargo, a inicios de 2001, el área de ocupación total correspondía al 3,5%, 19,400 metros cuadrados se encontraban vacíos (Donoso 2001). Estos datos se acercan a la realidad actual.

La *Plaza César Chiriboga*, en contraposición, es una apropiación⁶ ciudadana vinculada al uso cotidiano (Makowski 2003), "un espacio ganado por sectores populares e indígenas para la supervivencia" (Cuminao 2012, 91). Cuentan las caseras que esta feria al aire libre no tiene vigilancia municipal, que los puestos no tienen agua y tampoco luz. Recogen agua de un grifo sobre la calle Riofrío y se autogestionan el servicio eléctrico, quienes trabajan hasta la noche encuentra mecanismos para 'tener luz' y pagan por ella (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, abril de 2016). Las casera que tienen puestos fijos han construido las casetas por su cuenta y las que despliegan sus puesto se protegen del sol y la lluvia con sábanas o plásticos. Las niñas y los niños son parte de la vida cotidiana en la plaza. A lo largo de la historia,

⁵ El trabajo de observación etnográfica y las encuestas sobre las horas de trabajo de las caseras del *Mercado Cerrado 'El Turismo'* son parte de un trabajo de investigación conjunto con mi compañera Mariela Moya Rodríguez que está investigando sobre el comercio popular en el capitalismo global y las prácticas y estrategias de producción-reproducción social material de la vida de las mujeres. Su trabajo estará disponible en FLACSO-Andes desde 2017 con el título "Dilemas de la reproducción de la vida en el circuito capitalista: mujeres del sector de la ropa tradicional en el mercado popular La Cancha, Cochabamba-Bolivia".

⁶ El espacio público "puede ser objeto de apropiación -puesto que es apropiable en tanto que apropiada, esto es adecuada-, nunca de propiedad, en la medida en que en modo alguno puede constituirse en posesión" (Delgado 2007).

estas mujeres han trabajado acompañadas de sus hijas e hijos, por eso, les sorprende y cuestionan ‘la nueva preocupación’ de las personas e instituciones que ‘visitan’ la plaza para cerciorarse de que no exista trabajo infantil⁷. En ‘la César Chiriboga’, los estilos de vida, las relaciones sociales, las formas de organización, los sistemas de producción de los sectores populares se cruzan con los dispositivos municipales que pretenden producir un lugar precario y empobrecido.

1.3 “La plaza es para el mercado de la gente pobre”. Disputas económicas y culturales por ocupar y producir ‘La César Chiriboga’

"(...) no es del municipio la plaza, el piso es del municipio pero el resto es de nosotros, cada una de nosotros"

M.E. (entrevista con vendedora de la Plaza César Chiriboga por Almeida Tamia, abril de 2016).

A medida que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestra atención —los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales—, avanza un inmenso reparto de personajes secundarios, de quienes habíamos supuesto que eran meros acompañantes del proceso.

(Thompson citado por Roux 2002, 229).

Las políticas de reforma urbana implementadas en Sangolquí a inicios de los 90s se insertan en una serie de esfuerzos nacionales y regionales por producir ciudades modernas en América Latina. De manera particular, por transformar sus centros en lugares atractivos para el capital. Migrantes rurales indígenas y población flotante que dormía en la ciudad cuando se movilizaba del campo para trabajar ocupaban los centros de las ciudades principales. A partir de la década de los setenta, las élites autóctonas ‘redescubrieron’ estos espacios, previamente abandonados y borrados de su imaginario urbano, para convertirlos en focos de inversión privada y estatal (Carrión 2007) a través de la consolidación de la idea de patrimonio.

Desde finales del siglo XIX, la noción de patrimonio viene marcando los juegos de poder de los procesos de modernización urbana bajo otras denominaciones emparentadas como la de ornato

⁷ En las economías de subsistencia, los miembros de la familia aportan a la consecución de un ingreso monetario que garantice su reproducción. Existen, de manera indiscutible, relaciones de dominación dentro de las familias con especial ejercicio de poder sobre las mujeres, niñas y niños. Sin embargo, las niñas y los niños que habitan la plaza junto a sus madres, a sus abuelas, a sus tías no son utilizados como mano de obra que genera beneficio (no es un comportamiento generalizado). Al contrario, son sujetos prioritarios de cuidado.

(Kingman 2006, 2014, Kingman and Prars 2008). Es una construcción histórica que guía los procesos de recualificación cultural urbana, de acuerdo a los intereses, las necesidades y los significados de los sectores con mayor poder económico y cultural (Kingman y Prars 2008, 3). Propone una recomposición espacial, estética y social de las áreas de las ciudades que considera degradadas a través “del desplazamiento de poblaciones: habitantes, familias de sectores populares, hombres y mujeres trabajadores de mercados populares, comerciantes callejeros (...) que ven su derecho al trabajo y a la ciudad vulnerado” (Durán 2015, 146). Opera como un fuerte factor de extirpación de la cultura popular (Kingman y Prars 2008) porque se configura acorde a las dinámicas de la industria cultural: embellecer, disponer y regular los espacios públicos, convertirlos en espacios para el turismo, la recreación o el consumo cultural masivo (Durán 2015, 145).

La ‘limpieza’ étnica y la ‘limpieza’ del comercio informal popular, reubicar para ‘liberar’ calles y plazas, han precedido los procesos de patrimonialización (Kingman Garcés y Prars 2008, Delgadillo 2014) como en el caso de Sangolquí. El centro histórico de la ciudad fue declarado Patrimonio del Estado en marzo de 1992. La municipalidad intervino la Plaza César Chiriboga (inmueble ‘patrimonial’) en junio del mismo año. La intención era estratificar y separar la producción cultural de la vida y la producción de la vida misma de las caseras de los espacios ‘significativos’ del centro histórico.

Los discursos patrimoniales son inherentes a los centros históricos porque refuerzas su carácter monumental y áurico (Durán 2015, 150). Así como, las transferencias de estigmas a los sujetos que no ‘merecen’ el patrimonio son indisoluble de los procesos de patrimonialización⁸ (2015, 151-154). A través de proyectos de ‘recuperación’, ‘rehabilitación’ y/o ‘regeneración’: “dispositivos coloniales de conquista, ocupación e institución de espacios liberados o recuperados” (Kingman citado en Durán 2015), los centros históricos “son puestos en función del ornato, los ceremoniales patrios y la reinención de una memoria patria” (Kingman Garcés y

⁸ Existen otras lecturas de la noción de patrimonio como la de Manuel Delgado quien reflexiona sobre la definición canónica de patrimonio y la noción de patrimonio colectivo (Delgado, Godoy y Poblete 2006). Así como debates que se ocupan del patrimonio inmaterial y convocan a autoras como Mónica Lacarrieu. Ver Lacarrieu, Mónica <<¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión>> en Boletín Gestión Cultural N°17: Gestión del patrimonio inmaterial, 2008

Prars 2008, 81), y los sujetos que ‘atentan’ contra la ‘dignidad’ del patrimonio son desplazados (Delgadillo 2014).

La *ciudad mercado* en Sangolquí es un ‘problema’ para el municipio y para algunos sectores de la sociedad actualmente. Profundizar en los imaginarios de estos últimos implica un trabajo aparte que no está contemplado en esta investigación, pero sus motivos no distan de los motivos municipales que se ubican entre ‘la nostalgia’ por los lugares identitarios, las ideas de ‘progreso’ y los intereses por acumular capital. Por otro lado, esta apropiación popular por parte de las/os ‘feriantes’, sector económico que trabaja para sobrevivir en la informalidad de la informalidad, también es un problema para las caseras ‘formales’ que protestan contra la competencia que perciben desleal. Sostienen que algunas de las ‘feriantes’ no pagan el impuesto por uso de suelo, por eso, ‘afuera se vende más barato’ y ‘las ventas en la plaza son bajas’.

La concentración masiva de trabajadoras aporta a precarizar las condiciones laborales y aumenta los conflictos internos, el municipio se ha convertido en el agente regulador al que las caseras ‘formales’ demandan más control. Abogan por su trabajo diario para cubrir ‘de a poquito’ las deudas que asumen en la adquisición de los productos y el pago de impuestos; exigen que se considere los años de trabajo, la pertenencia a familias que se han dedicado a la venta en la plaza y sobre todo que *ellas* son quienes históricamente la han defendido.

Las caseras insisten en que la plaza fue donada para ‘el mercado de la gente pobre’ (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, abril 2016), es lo que contaron las fundadoras, sus mamás y sus abuelas. Sobre quién(es) fue el donador o la donadora hay algunas versiones⁹ (que se abordarán en el siguiente apartado), pero el consenso popular es que la plaza es el pedacito de la ciudad que les ha pertenecido y que tienen las escrituras y, sobre todo, la memoria para demostrarlo¹⁰.

Mantener viva la oralidad sobre el enfrentamiento de 1992 es una estrategia de las caseras para recordarle al municipio, a la sociedad de Sangolquí y a sí mismas que son trabajadoras valientes y

⁹ Benjamin sostiene “Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo <<tal y como propiamente ha sido>>. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como la que imprevisiblemente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro” (Benjamin 2008, 307).

¹⁰ Este párrafo recoge los testimonios de las caseras C.R., M.E., J.I. que serán expuestos en el apartado que sigue.

‘encorajadas’ que no pudieron (ni podrán) ‘mandar sacando’. En general, sus testimonios han sido excluidos de la producción institucional y académica sobre el centro histórico de Sangolquí. El patrimonio es una disputa por la memoria. A través de la palabra hablada, estas mujeres confrontar las narrativas hegemónicas de la ciudad y la plaza.

La violencia discursiva que niega a las caseras un lugar de enunciación y desconoce su condición de sujetos históricos evidencia un ejercicio historiográfico que desplaza a las memorias subalternas por fuera de lo memorable. Además, se materializa en normativas que pretenden excluirlas, además de simbólica, físicamente del centro y sus lugares significativos.

Los intentos por ‘rehabilitar’ los espacios públicos de lo popular, de lo rural, de lo ‘no patrimonial’ tratan de imponer una cultura unidimensional elitista, a través de políticas patrimoniales que se guían por una concepción esencialista de ‘lo culto’ y dejan de lado otras memorias populares alternativas (Muratorio 2014). Las políticas patrimoniales están ligadas a la construcción de ciudades para el turismo, así como la producción de lugares atractivos para el capital está íntimamente vinculada con sus procesos de acumulación (Harvey 2012).

1.4 Otras voces, otras memorias

Las mujeres, son palabras de una lengua antigua y olvidada
(Peri Rossi 2005, 46).

En el acto de contar las experiencias propias y de sus compañeras perviven las historias que las fuentes formales ‘se olvidan’ de escribir. Didi-Huberman (2012) sostiene que cada hoja de la ‘Historia’ que no ardió, es decir que se escribió, es el correlato de todas aquellas historias que a su alrededor ardieron en llamas. En uno de los primeros acercamientos al campo, indagué sobre la coerción municipal de 1992 de la siguiente manera “no se ha encontrado nada escrito, no se ha dicho nada sobre eso”. Una de las caseras refutó, sus palabras sintetizan las reflexiones teóricas que atraviesan este capítulo,

¿Cómo que no se ha dicho nada? Pregunte a quién sea, aquí todos saben. No se ha escrito, eso es otra cosa. Ellos no han dicho nada [en referencia al municipio] porque no dicen nada de lo que han hecho mal (diario de campo 2016, 22).

Muchas de las caseras que trabajan en la *Plaza César Chiriboga* vivieron este intento de ‘reubicación’ liderado por el Consejo Municipal¹¹. Sus narraciones son centrales para entender el enfrentamiento desde la mirada de los otros sujetos, desde nuevas valoraciones de los acontecimientos sociales. A través del trabajo de la memoria, se propone un acercamiento *telescópico* al pasado desde el presente de sus protagonistas y de quien investiga, en la imposibilidad de un pasado puro porque está afectado por el lapso temporal entre el ‘entonces’ y el ahora (Benjamin 1982-2013).

Realizar esta *relectura* “utilizando el testimonio oral como recurso metodológico fundamental” (Rivera Cusicanqui 1986, 83) es una forma de tejer *otras historias*. Este proceso alternativo se ocupa de las experiencias subalternas y pretende *intrusionar* lo que se ha dicho de manera oficial con lo que dicen las voces ‘no oficiales’ con la claridad de que todo trabajo académico sobre los sectores subalternos es una interpretación. El objetivo es encontrar en los testimonios de las caseras instantes que surgen de repente y que en su brevedad revelan momentos de vida importantes (Arendt citada en Didi-Huberman 2004). Estos pequeños instantes son lo que Walter Benjamin llama *mónadas*.

Trabajar con fuentes orales es un ejercicio colectivo. Se co-crean mediante la presencia e interacción entre los sujetos en la entrevista (Portelli 2005). Muchas veces la información más importante surge por fuera de esta formalidad y, en un primer momento, es considerada históricamente irrelevante por la investigadora o la narradora (Portelli 2004, Muratorio 2014). La relevancia que se otorga o se niega a ciertas experiencias interpela a los reconocimientos y desconocimientos sociales interiorizados (Portelli 2005, Kingman 2014).

En el proceso de escucha y diálogo compartido, “de entrar en relaciones sociales con el Otro” (Muratorio 2005, 131), lo que se quiere saber sobre los hechos, las emociones y los pensamientos de los sujetos no coincide, de manera necesaria, con lo que ellos/as quieren contar. La persona que investiga debe permanecer disponible a sus demandas y negociar con las interpretaciones culturales de los sujetos y las propias, “su autobiografía se "encuentran" con la del narrador” (Muratorio 2005, 131).

¹¹ En 1992, el Cantón Rumiñahui estaba presidido por el Consejo Municipal, su autoridad máxima era el presidente del Consejo. La figura de alcalde no estaba vigente.

1.4.1 “Por nuestro coraje ganamos la lucha contra el municipio”: *la resistencia popular de las caseras de 1992*

“(…) nos opusimos en que no queríamos trasladarnos de aquí (…) para nosotros pues era infame que nos lleven”.

C.R. (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, mayo de 2015)

(…) todas teníamos que luchar aquí para poder sostener aquí fue, como le digo, fue como una guerra.

M.E. (entrevista con vendedora de la PCCH, abril de 2016)

En junio de 1992¹², aproximadamente a la 1:30 am, trescientos policías, cuatro *trucutus*¹³ y dos tanques bombas ‘asaltaron’ la *Plaza César Chiriboga* con la intención de ‘reubicar’ a las caseras en el *Mercado San Sebastián*. C.R. recuerda que era lunes y que casi todas las personas que estaban en la plaza eran mujeres.

Según el testimonio de M.E., el Consejo Municipal no advirtió a las caseras que iban a ser desalojadas. Frente a los rumores sobre una inminente intervención, las trabajadoras ‘le agarraron’ a un policía y ‘le sacaron’ la información que necesitaban: estaban listas para reubicarlas. Estuvieron casi un mes custodiando ‘la César Chiriboga’, dormían en sus puestos para vigilar y defenderla. La noche del ‘asalto’, la municipalidad logró ‘sacarles’ pero ellas volvían a entrar por todas las esquinas “nos avanzaron a sacar pero entrabamos unas por un lado, otras por otro lado como ladronas por las esquinas (…) por una esquina por otra esquina, así con todos mis hijos haciéndoles cargar las cosas para poder entrar” (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, abril de 2016).

C.R. cuenta que las bombas lacrimógenas les robaban el aire mientras las campanas de la iglesia matriz de Sangolquí retumbaban sin parar,

Verá, aquí cuando hay temblores suenan las campanas y la gente se alerta y sale. Entonces dije yo, pidamos al padrecito que nos deje la puerta abierta y a un pequeño que lastimosamente ya murió, le decimos: Ve negrito¹⁴, por aquí dentras y te metes al campanario, el rato que ya oigas

¹² C.R. afirmó que la intervención fue el 15 de junio de 1997. Se encontraron otros testimonios que señalaban que la intervención fue en junio de 1992. Sin embargo, C.R. resaltó, sin duda alguna, que V. dirigió el proyecto de reubicación. V. fue el presidente del Consejo Municipal de 1988 a 1992.

¹³ Tanques blindados antimotines que lanzan agua.

¹⁴ En Sangolquí, negrito o negrita es una forma cariñosa de llamar a los niños y a las niñas.

que dentran los *trucutus*, vos te cuelgas de las campanas y no sueltas. Repicas y repicas (...) (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, mayo de 2015).

M.E recuerda lo siguiente,

(...) fue como una guerra, nos trajeron así trucutus de los cuales había esas bombas lacrimógenas en las que nunca en mi vida yo había pasado por eso. Tengo mi chica que le digo que trabaja aquí también los sábados y domingos (...) a ella le dieron un bombazo aquí en la puerta del baño y todos corríamos pues por defender la plaza (...) tenía unos 17 así porque estaba en el colegio todavía ella, quedó media patojita del golpe que le dieron todavía (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, abril de 2016).

Las caseras se organizaron a través de la *Asociación Plaza César Chiriboga*, se apoyaron las unas en las otras y decidieron enfrentarse de forma colectiva al municipio“(...) si nos quisieron sacar, pero como había apoyo de las paperas, de las abasteras, no salimos, nos acudimos a ellas y no salimos” (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, septiembre de 2015). Se armaron de palos, piedras e incluso aprendieron a hacer bombas molotov “fuimos a la universidad, pedimos auxilio a los estudiantes que nos enseñen a hacer bombas molotov para poder defendernos (...)” (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, mayo de 2016). Sin embargo, las armas para reprimir eran más fuertes y más numerosas. C.R recuerda que para que cesara el bombardeo, gritaron que había una *guagüita* muerta, “(...) nosotras encorajadas decíamos: a ver, ya mataron a la gente (...) (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, mayo de 2016) Sobre este hecho A. sostiene:

Casi nos mata el ingeniero. Nos echó bala. Aquí había un tontito que pedía limosna que por un pelo y le matan. Si le hubieran matado hoy la plaza sería nuestra. No era compañerito de trabajo nuestro pero le sacamos casi ahogado y le llevamos a que le atiendan en la casa de la señora R. (diario de campo 2016, 22).

El municipio quiso ‘mandar sacando’ a las caseras para reubicarlas en el recién inaugurado *Mercado San Sebastián*, pero ellas tenía motivos para no querer irse “era adentro de la carretera, entonces no querían ir nadies” (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, septiembre de 2016), “hasta ahora no funciona, está vacío, yo vivía *aladito* pero veía que no funcionaba pues y no iba a funcionar” (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia,

abril de 2016). Las vendedoras que se fueron, regresaron poco a poco “venían a los tres meses, a los cuatro meses e iban entrando acá otra vez, (...) rogando que no vendían y que cómo iban a irse allá si no vendían, así volvieron a entrar las otras compañeras” (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, abril de 2016); pero la mayoría de las caseras se quedaron en la plaza porque es *su* espacio en la ciudad.

Como señalé, existen varias versiones sobre quién(es) fue la donadora o el donador de la plaza, pero por consenso popular: ‘la César Chiriboga’ fue donada para el mercado popular. “(...) nosotras no podíamos abandonar este sitio de mercado (...) teníamos pues las escrituras y tenemos todos los papeles en regla” (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, mayo de 2015). C.R. sostiene que la plaza fue donada por los caciques Marcillos, por los caciques Tipanes y por el general Alberto Enríquez Gallo. J.I. recuerda que ‘el don panchito de las papas’ presentó una escrituras antiguas que aseguraban que el señor César Chiriboga había donado la plaza para la feria. M.E. recuerda lo que le contaron sus antecesoras:

(...) las personas mayores como se dice, eso sí fundadoras que han sido así mismo de aquí del centro decían que no, que esto ha sido donado para mercado, que dejó la dueña de este mercado es que era una patrona mercado no sé cómo y dejó para mercado de la gente pobre (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, abril de 2016).

Roux sostiene que en los resortes profundos de las rebeliones subalternas laten, siempre, sus valoraciones sobre lo justo y lo injusto, sobre lo que debe y no debe ser (Roux 2002, 251). El Consejo Municipal violó el código popular del legítimo derecho a ocupar la plaza y provocó un sentimiento de ‘agravio moral’ que se tradujo en “la confrontación por la afirmación de la propia existencia y el reconocimiento de una alteridad negada” (2002, 231). El argumento de Roux se construye bajo las coordenadas del concepto thompsoniano de *economía moral de la multitud*.

El municipio apeló al ‘mal uso’ del espacio público, al ‘mal comportamiento’ de las clases bajas (Delgadillo 2014). Argumento que las caseras dormían y tenía relaciones sexuales en la plaza. Ellas aclaran que se quedan *solo* para ganar un puesto en algunas épocas del año como navidad o año nuevo. M.E. cuenta que dejaba a sus hijos varones cuidando el puesto mientras ella preparaba la mercancía en su casa (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, abril de

2016). J.I sostiene que se quedaba cuidando con todas/os sus guagüitas/os (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, septiembre de 2015).

En los recuerdos de M.E. esta fue la única vez que el municipio arremetió en contra suya, pero aún ‘hay rumores’ sobre una posible ‘reubicación’, es pública la intención municipal de ‘recuperar’ ‘la César Chiriboga’ para producir una plaza cívica.

desde ese día no nos han vuelto, no nos han podido sacar y creo que no nos sacarán, no se no, tal vez algún rato porque dicen que van a empezar después de poco tiempo a sacarles a las calles, les van a mandar al san Sebastián disque, yo no he visto, está construyendo un, otro mercado dicen, por arriba, por un sector que se llama el colibrí, pero no he visto, dicen que las van a mandar allá a las calles; una vez que les manden a las calles dicen que habrá otra lucha para tratar de sacarnos a nosotras porque este mercado está planificado para hacerse plaza cívica (...) (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, abril de 2016).

1.4.2 Apuntes sobre las supervivencias en la producción de la plaza patrimonial y salubre

Benjamin (1982- 2013) sostiene que en los aspectos actuales del pasado se conoce los puntos de despliegue de ciertas *supervivencias* que intervienen e influyen en el presente. Son elementos del pasado que se reactualizan y siguen actuando en el presente. Según Harvey (2012), los dispositivos institucionales producen lugares particulares con cualidades diferentes que están marcados por políticas y estilos de vida. La intención es identificar las *supervivencias* en las formas municipales de producir a ‘La César Chiriboga’ como una plaza patrimonial y salubre.

En 1992, *la resistencia popular de las caseras* confrontó la coerción institucional. Por lo tanto, el municipio tuvo que replantear su estrategia de intervención y pasó de usar la violencia para desplazar a implementar políticas públicas en los mercados y plazas de mercado para regular. Este no cuenta con algún documento, físico o digital, sobre las políticas implementadas en mercados y plazas de mercados en 1992 (aunque el intento de desalojo brinda ‘ciertas’ pistas). La *Ordenanza Sustitutiva General de Mercados y Plazas Municipales que regula el comercio mayorista y minorista en mercados*¹⁵, expedida el 26 de agosto de 2005 en Sangolquí, es la más cercana y sostiene en su introducción:

¹⁵ Ilustre Municipio del Cantón Rumiñahui, Secretaría General, Ordenanza No 013-200, Sangolquí, 2005.

CONSIDERANDO: Que es deber del Ilustre Municipio del Cantón Rumiñahui procurar un sistema de mercados que satisfaga a los interés de la comunidad, tanto en lo que tiene que ver con la debida ubicación de aquellos comerciantes que ocupan la vía pública, como en mejorar las condiciones de los interiores de los mercados, en beneficio de sus ocupantes y los usuarios; razones por las cuales se encuentra rehabilitándose en unos casos; y construyéndose nuevos mercados y plazas en la ciudad (Ordenanza No 013-200)

El Art.8 señala:

El área de presentación de abastecimiento y comercialización en los mercados y las plazas municipales comprenderá únicamente los locales interiores y espacios exteriores de las construcciones destinadas para este fin (Ordenanza No 013-200, art.8)

Fue implementada doce años después de *la resistencia popular de las caseras*. Delimita los espacios donde se puede vender para ‘recuperar’ la vía pública y estandariza las prácticas en los mercados populares para producir espacios comerciales salubres que “garanticen la venta de productos de *buena calidad* exhibidos de manera *atractiva* a precios razonables” (Ordenanza No 013-200). Siguiendo a Cuminao (2012), estos procesos de homogenización amenazan el diverso y complejo mundo del mercado.

Para el municipio, los mercados y plazas de mercado son lugares ‘desordenados’ que están habitados por comerciantes que no acatan las normas en su afán de resolver sus problemas de sobrevivencia. Es *su* deber intervenir estos lugares y poblaciones a través de “regular la comercialización de los productos; regular la distribución y ocupa del espacio y capacitar a los vendedores sobre las medidas de higiene a tomar” (Ordenanza No 013-200). Desde su enfoque, las actividades que realiza este sector económico popular en el centro histórico ‘entorpecen’ la administración de los espacios públicos e interfieren con la construcción de la ciudad higiénica y ordenada. Esta representación estigmatizada que se consolida sobre los estereotipos de lo indígena (Cuminao 2012, 87) distan de las percepciones de las caseras sobre su trabajo y sobre la plaza. Como se verá en los capítulos de análisis, los testimonios de estas mujeres apuntan a que ‘la César Chiriboga’ es un espacio de oportunidades y *ser casera* es un factor que juega a su favor en el ejercicio de su agencia social.

Los municipios asumieron el rol de reguladores de los mercados en relación al abastecimiento de la población, la higiene y el ornato desde el siglo XX (Kingman 2014). La preocupación por ‘volver higiénicas’ las ciudades, los hogares, la maternidad y la población indígena que caracterizó al estado y a las élites de ese siglo (Clark 1998, 2001) permea los discursos de patrimonialización actuales.

El municipio designa administradores e inspectores para vigilar que se cumplan las normas. Las/os caseras/os *solo* deben participar de la conservación y la limpieza. Su rol es acatar la política pública de regulación municipal que deja por fuera cualquier reconocimiento como trabajadoras/es y actores políticos. La participación de los sectores subalternos como objetos en las políticas públicas reflejan un pensamiento estatalista enraizado en la configuración de la sociedad moderna que comulga con “la noción de la política como una actividad especializada realizada por unos cuantos” (Roux 2002, 232).

La ordenanza de 2005, en la misma línea discursiva de la acción efectiva de 1992, evidencia el descontento institucional frente a la ocupa arbitraria del espacio público y a la ‘falta’ de organización e higiene de los mercados, plaza y los sujetos que los habitan. Obvia que son espacios de trabajo y de vida de una gran cantidad de trabajadores/as, en un porcentaje importante mujeres que han garantizado históricamente una remuneración monetaria y solventando el trabajo de cuidados a través de la venta informal.

Czytajlo (2012) explica que aunque una política pública no incorpore el género como categoría explícita, sus discursos y prácticas reflejan construcciones de género que contribuyen a mantener desigualdades y jerarquías sociales y territoriales. La producción municipal de lugares se inscriben en la dicotomía público-privado que desplaza a la reproducción de la vida por fuera de los espacios laborales y se contraponen al ejercicio cotidiano y entrelazado del trabajo de cuidados y de la venta, vitales para la reproducción de la vida de las caseras.

El municipio insiste en organizar de forma ‘adecuada’ el comercio informal popular en Sangolquí, le preocupa ‘rehabilitar’ las calles del centro que están ocupadas por las/os ‘feriantes’. De manera general, las vendedoras ‘formales’ y ‘feriantes’ interfieren en la construcción de la ciudad salubre, patrimonial y turística que aspira. En 2013, después de una nueva disputa con los

comerciantes informales por el proyecto de construcción del centro comercial ‘El Colibrí’ donde se pretendía confinar a las/os ‘feriantes’, el vocero oficial del municipio aclaró que “aunque por el momento no se construirá el centro comercial por temas de presupuesto, la reubicación de los comerciantes del centro histórico sí se realizará” (La Hora 2013). No hizo ninguna distinción entre ‘formales’ y ‘feriantes’.

Para las/os comerciantes ‘formales’, los esfuerzos por controlar la *ciudad mercado* son insuficientes. Los conflictos entre vendedoras/es demandan un condicionante social para excluir. El otro está disponible para ser culpado en épocas de crisis (Makowski 2003). El lugar de procedencia de las/os feriantes, la condición migrante, es una categoría que interviene en la subjetividad sobre quiénes tiene derecho a ocupar la plaza y quiénes no. El ‘extranjero’ es responsabilizado por la inseguridad y el ‘mal aspecto’ de la ciudad aunque muchas de las caseras con puesto se inscriben en las trayectorias migratorias campo-ciudad de siglo pasado.

Vea las calles llenas de comerciantes (...) camine por la Venezuela, La España, La Bolívar, La Leopoldo Mercado, todo es llenito de pura gente Salquisileña, gente de Quito, puro mercader que viene a dar mal aspecto aquí en Sangolquí y por ende ha crecido la delincuencia (entrevista con vendedora de la PCCH por Almeida Tamia, mayo de 2015).

Según el *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2012-2025*, el municipio cuenta con un presupuesto de cinco millones de dólares para programas y macroproyectos de ‘recuperación’ del centro histórico y dos millones y medio para la ‘regeneración’ urbana y vial de Sangolquí. Detrás de la retórica progresista que promociona la preservación del patrimonio para el beneficio y acceso ‘común’ se camuflan políticas urbanas conservadoras que agudizan las desigualdades económicas, políticas y sociales a través de la apropiación y control de la tierra urbana (Capron y Monnet 2003), así como de la apropiación de los significados y las memorias. Durán sostiene que “(...) en el corazón del patrimonio hay un proceso de inclusión-exclusión, problemático y conflictivo por su capacidad de volver visibles o invisibles, audibles o silentes en la esfera pública, a determinados procesos y sujetos históricos” (Durán 2015, 150).

En general, las ciudades dependen de la extracción de alimentos y mano de obra excedente de algún lugar y sector social (Harvey 2012), de forma general de las zonas rurales y de la población

rural en el campo y la población rural en la ciudad. El trabajo de las caseras de la Plaza César Chiriboga subvenciona el costo de los productos de primera necesidad que demanda la sociedad de Sangolquí. Por lo tanto, su trabajo es imprescindible así como su presencia en el centro histórico es un obstáculo para construir la ciudad patrimonial. En el siglo XX, las élites ‘soportaron’ la existencia de los indios “en gracia tan solo de la recompensa que nos reporta su faena torpe, menguada y empírica” (Chávez 1943 en Clark 199, 16), a partir de la consolidación del patrimonio, la existencia de los sujetos que no lo ‘merecen’ (Durán 2015) es soportada por la misma razón pero siempre y cuando sea por fuera de los espacios ‘significativos’.

Capítulo 2

Propuesta analítica: estudiar la condición subalterna en términos de agencia desde el lente interseccional

En este capítulo tejo una propuesta analítica para responder las preguntas de investigación que guían la segunda parte del trabajo: ¿Qué motiva a las vendedoras de la Plaza César Chiriboga desde sus *realidades situadas* a insistir en ocupar la plaza antes y después de la *resistencia popular de las caseras* en 1992? ¿Cómo formulan y ejecutan sus metas dentro de las estructuras de dominación, atravesadas por los *deberes* de ser mujer?

El objetivo es detenerse en sus experiencias subalternas que están por fuera del momento de insurrección. Los procesos de resistencia están anteceditos y precedidos por una serie de negociaciones subjetivas con las estructuras que no encajan, de manera necesaria, en la narrativa de la subversión. En *El género: una categoría útil para el análisis histórico* (1996), Scott retoma a Ann D. Gordon, Mari Jo Buhle y Nancy Shrom Dye, y sostiene, “(...) la inclusión de las mujeres en la historia implica necesariamente la redefinición y ampliación de nociones tradicionales del significado histórico, de modo que abarque la experiencia personal y subjetiva lo mismo que las actividades públicas y políticas” (Scott 1996, 267). Para ocuparme de estas negociaciones y experiencias retomo la noción de subalterno en Antonio Gramsci y Massimo Modonesi. La influencia de E.P. Thompson es evidente en *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política* (Modonesi 2010).

La noción de subalterno permite entender cómo los sujetos se constituyen a sí mismos en el cruce de procesos de sujeción y procesos de subjetivación (Romero 2007), en el diálogo entre ambos surge la experiencia: “la huella que deja el ser social en la conciencia social” (Thompson citado en Modonesi 2010, 19), “(...) [el] punto de inflexión del surgimiento y la conformación de las subjetividades” (Modonesi 2010, 20). Las caseras construyen sus subjetividades insertas en las esferas sumergidas de la economía mercantil, *resuelven* la supervivencia doméstica formalmente por fuera de, subordinadas de modo inevitable por, los procesos de acumulación de capital. Modonesi sostiene que “la palabra subalterno permite tanto evitar las connotaciones economicistas o ideologizantes de la noción de explotados como ampliar y pluralizar la noción de clase trabajadora, obrera o proletaria al incluir otras formas y modalidades populares” (2010, 25).

El accionar, las relaciones sociales e interacciones de estas mujeres marcan el carácter subalterno de su condición que, a su vez, está marcada por su condición de género.

Para estudiar a los sujetos subalternos en tanto mujeres recorro los aportes de Gayatri Spivak. La trayectoria académica de la autora “la sitúa como una de las voces críticas más reconocidas actualmente” (Carbonell Zehar 2006, 1). Me detengo en sus interpelaciones a los Estudios de la Subalternidad. Spivak (1985-1997, 1988-2003) impugna las miradas neutrales al género de los historiadores subalternistas y sacan a la luz una de sus limitaciones más importantes: obviar la violencia dialógica que atraviesa las clases subalternas, sus análisis y sus trayectorias.

Los Estudios de la Subalternidad, anclados en la noción de subalterno en el pensamiento gramsciano, desarrollan la teoría de la subalternidad y proponen una metodología para el ejercicio de la historia. Su principal preocupación es relevar y revelar el punto de vista de los sectores subalternos (Modonesi 2010) y situar a los sujetos dentro de un contexto permeado por condiciones materiales (Chakrabarty 1997). Sin embargo, sus relecturas ‘contra-hegemónicas’ fueron insensibles a la subjetividad y la presencia de las mujeres. En las reflexiones de Spivak germina la preocupación por el sujeto subalterno sexuado.

En general, las respuestas subjetivas, acciones cognitivas y emocionales de los sujetos subalternos, no interpelan de manera directa las estructuras de dominación, más bien transitan el territorio de la agencia social. Sherry Ortner (2005) y Saba Mahmood (2005) configuran un enfoque teórico y metodológico para estudiar cómo los sujetos se construyen a sí mismos insertos en las lógicas de dominación mientras formulan y ejecutan proyectos en la resignificación. *Habitar las normas* es hacer efectivos los deseos y cumplir las metas sin romper las reglas: negociar y apropiarse de las fisuras, transitar la agencia desde adentro de las relaciones de dominación (Mahmood 2005).

De manera complementaria, transito por los debates sobre la representación y el trabajo intelectual que convocan a pensadoras como Spivak, Mohanty, Hill Collins y hooks. Desde finales de la década de los setenta, las *mujeres de color* denuncian la violencia epistemológica que atraviesa los discursos feministas hegemónicos e impugnan, desde distintas corrientes del feminismo, la noción de ‘opresión común’. Su argumento central es que la bandera de lucha de los feminismos de occidente carecen de “(...) una base comparativa inmediata con la que poner a

prueba sus presupuestos básicos (...)” (hooks 1984-2004, 39), por eso sitúan su praxis y teoría como referentes primarios (Mohanty 1984-2008) y reproducen procesos de colonización discursiva que tienen implicaciones concretas en la vida de las mujeres empobrecidas y racializadas.

Las diferencias sustanciales entre mujeres, además de ser un obstáculo para consolidar la alianza global que proponen las feministas de occidente, demandan *otras* perspectivas teóricas y metodológicas para entender las experiencias de las mujeres situadas en “el punto de sutura del capitalismo globalizado racista y sexista” (Bidaseca 2012, 1). Retomo la teoría de la interseccional que desarrolla y consolida una perspectiva analítica para estudiar las formas particulares en que se articulan distintos sistemas de opresión y producen experiencias específicas de dominación, agencia y resistencia (Collective Combahee River 1977-2012, hooks 1984 -200, Hill Collins 1990- 2000, Brah 1992-2004). Estudiar a los sujetos subalternos desde el lente interseccional desmonta ‘la esencia universal del sujeto subalterno’ (Viola 2008). Sus raíces enmarañadas (Barndt 2007), las formas cómo se articulan sus condiciones sociales, los sitúan en múltiples posiciones dentro de una matriz generadora de dominación (Hill Collins 1995) que les permiten tener diversas perspectivas incluso contradictorias pero legítimas (Ortner 1995, Mahmood 2005, Modonesi 2012).

Todas estas pistas, que serán desarrolladas a lo largo de este capítulo, facilitan definir una trayectoria analítica. Sobre los trazos de las conjugaciones de procesos de asimilación de la dominación y procesos de respuesta en la resignificación que se configuran de acuerdo a cómo se articulan las condiciones sociales que caracterizan a las caseras giran los capítulos de análisis.

1. La noción de subalterno

La noción de *subalterno* adquiere densidad teórica en la obra de Antonio Gramsci de los años veinte y treinta (Modonesi 2010). Gramsci sostiene que la actividad histórica de los grupos subalternos tiende a la unificación según planes provisionales que están subrogados a las iniciativas de los grupos dominantes. Por eso, “aun cuando parecen triunfantes están en estado de defensa activa” (Gramsci, 1934-1999, 178). La condición subalterna entraña la “expresión y contraparte de la dominación encarnada o incorporada en los sujetos oprimidos” (Modonesi 2012, 3). El sujeto subalterno asimila y responde a la hegemonía de forma simultánea, no como

individuo libre o sujetos autónomo (Gramsci 1999) porque, explica Modonesi, solamente la victoria permanente quiebra la subordinación a través de conseguir la hegemonía: hacerse dominante convirtiéndose en estado, mientras tanto se mantiene el '*continuum* de la subalternidad' (Modonesi 2012, 5). Por lo tanto, rebeldía y sumisión no pueden ser entendidas como momentos separados (Gramsci 1999, 178, Modonesi 2012, 4), su correlación es parte fundamental del accionar subalterno. Pensarlas como dicotómicas implica valorar una sobre la otra.

Modonesi considera que este concepto es particularmente útil como instrumento analítico porque "configura un enfoque específico para el estudio de los procesos de subjetivación política vinculados con las relaciones de dominación y, en particular, con la condición y la *experiencia de la subordinación*" (Modonesi 2010, 18). Además, aporta elementos teóricos para entender cómo "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas para ellos mismo, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas" (Marx citado por Modonesi 2010, 15).

Por lo tanto, las formas cómo actúan los sujetos dependen de las condiciones sociales de su contexto y de la conciencia que tienen de ellas, "(...) es en el cruce de ambos planos (...) donde se constituyen los sujetos históricos" (Romero 2007, 30). Modonesi toma como punto de anclaje el pensamiento de Thompson y sostiene que en este diálogo: ser social- conciencia social, surge la experiencia, es "la huella que deja el ser social en la conciencia social" (Thompson citado en Modonesi 2010, 19), es el "(...) punto de inflexión del surgimiento y la conformación de las subjetividades" (2010, 20).

La subordinación como experiencia tiene un potencial transformador y es un punto de partida de todo proceso de emancipación (Modonesi 2010), pero, en general, las respuestas de los sujetos subalternos transita el territorio de la agencia. La noción de agencia será abordada con detenimiento al final de este capítulo en el pensamiento de Mahmood (2005). Sobre sus trazos giran los capítulos de análisis.

2. Relevar y revelar a las subalternas

El *Grupo de Estudios de la subalternidad*¹ asume una postura crítica frente a las posiciones y tentativas académicas que pretenden mantener al *sujeto de occidente* como *subject*, sujeto-tema único (Spivak 1988- 2003). Cuestiona el conocimiento y las identidades sociales creadas y legitimadas por el colonialismo de *occidente*² (Prakash 1994-1997). Asume como objetivo:

relevar y revelar el punto de vista de los subalternos, las *voces* negadas por los estatismos que dominaron tanto la cultura colonial como la que promovieron el nacionalismo hindú y el marxismo, en sus posicionamientos políticos y en las historiografías que cobijaron (Modonesi 2010, 40).

Sus trabajos impugnan las lecturas ‘abrumadoramente economicista’ de los sectores subalternos. Chakrabarty (1997) desacredita la oposición binaria entre desarrollo económico y fuerza política que caracteriza a la historiografía marxista ortodoxa. Retoma la propuesta de Ryan (1984 en Chakrabarty 1997), con una clara influencia de Antonio Gramsci, y sostiene que una lectura cuidadosa de la teoría marxista reconoce las tensiones y la correlación entre estructura y superestructura: la conciencia del sujeto está en la historia, lleva las huellas de un contexto y está de manera inevitable influenciada por las condiciones materiales. Con este mismo argumento cuestiona cómo la historiografía nacionalista hindú encuentra en el colonialismo la raíz de todas las desigualdades y vuelve inapelable la relación entre movilización popular y racionalidad

¹ Modonesi (2010) emplea la traducción del anglicismo *Subaltern Studies Group*. Este trabajo se inclina por emplear el término *estudios de la subalternidad* para resaltar el lugar de enunciación del grupo de historiadores, distinto y distante al lugar de enunciación de los sujetos (subalternos) de estudio. Alabarces y Añón emplean el nombre original, *Subaltern Studies Group*, para referenciar “la relación colonial inscrita en la lengua (...) a la colonialidad y la subalternización del conocimiento” (Alabarces y Añón 2008, 283). Así como emplean el término *estudios subalternos de lo subalterno* cuando la distancia entre el lugar de enunciación de quien investiga y el lugar de enunciación de los sujetos de estudio se contrae pero se mantiene, por la vinculación de la investigadora o el investigador en términos de pertenencia al grupo subalterno. Por ejemplo, el trabajo del colectivo *Simbiosis* y el colectivo *Situaciones* recoge las experiencias de las y los inmigrantes bolivianas/os que trabajan en los talleres textiles en Buenos Aires “(que también fuimos nosotros mismos, nuestros conocidos y parientes)” (Colectivo *Simbiosis* y *Cultural Colectivo Situaciones* 2011, 11).

² La noción de *occidente* que guía este trabajo se adhiere a las reflexiones de Mohanty. Trasciende las coordenadas geográficas y alude a las “estrategias textuales utilizadas por escritoras que codifican al Otro como no occidental y, por tanto, (implícitamente) a sí mismas como occidentales” (Mohanty 1984- 2008, 113). *El otro* es, entonces, toda forma de ser social que no encajan en el típico ideal: el sujeto *legal* que tiene acceso sin restricciones a la esfera visible de la economía mercantil, un pasaporte y una moneda fuerte, y pertenece al Norte Global pero aparenta no tener determinaciones geopolíticas (Veena Das 1989-1997). *El otro* transita las esferas sumergidas de la economía mercantil y pertenece a los sures globales.

económica (Chakrabarty 1997). Según lo describe Guha, la historiografía nacionalista hindú, además, está atravesada por el elitismo que provino del colonialismo y de la burguesía nacionalista, “la construcción de la nación india y el desarrollo de su conciencia (...) eran logros que pertenecían exclusiva y predominantemente a una élite *sea británica o india*” (Guha 1982 en Spivak 1988-2003, 16 cursivas de la autora).

En teoría, los análisis históricos del *Grupo de Estudios de la Subalternidad* se distancian de los discursos hegemónicos: coloniales, nacionalistas y marxistas ortodoxos, y sitúan en el centro al el sujeto subalterno “como creador de la historia que *él vive*” (Chakrabarty 1997, 245). Sin embargo, entrañan la capacidad de subalternizar a los sujetos subalternos en tanto mujeres. Spivak realiza una lectura crítica de ‘la solidaridad de los *gols*’. Cita lo siguiente,

No era inusual que un *Patidar* [*Casta dominante de Gujarat*] «superior» gastara su dinero de dote y devolviera la esposa a su padre, para poder casarse otra vez y obtener otra dote. Entre *patidars*, se consideraba muy vergonzoso tener que recibir a una hija devuelta [!] [...] Se formaban *gols* [*Circuito matrimonial Patidar*] para impedir desastrosos matrimonios hipergámicos con linajes *patidar* «superiores» [...] Por lo tanto, descubrimos aquí una forma fuerte de organización subalterna dentro de la casta *pandar*, que permitía un control respecto al poder de la élite *patidarb* [...] Ni Mahatma Gandhi pudo romper la solidaridad del *gol patidar* de las 21 aldeas (Spivak 1985-1997, 61 cursivas de la autora)

Los radares políticos de los historiadores subalternistas, en tanto hombres, *no* detectaron la violencia dialógica hacia las mujeres que atravesaba las clases subalternas y sus estudios. La instrumentalidad de las mujeres y las relaciones sociales patriarcales que legitimaron su intercambio dentro de la casta *pandar* fueron imperceptibles, “la figura de la *mujer* intercambiada es percibida como solidaridad de clase” (Spivak 1985- 1997, 273). Como sostiene Spivak “resulta sorprendente encontrar tal indiferencia por la subjetividad, e incluso por la indispensable presencia, de la mujer como instrumento decisivo (...) en un colectivo que presta tanta atención a la subjetividad o posicionamiento-de-sujeto del subalterno” (Spivak 1985-1997, 24). Sus registros históricos obviaron la relación inherente entre discriminación, explotación y condición de género que caracteriza los momentos de lucha ‘conjunta’ (Spivak 1985-1997). En el centro del análisis del momento histórico de rebelión está la conciencia subalterna pero no tiene

género. La aparente neutralización genérica del mundo caracterizó estos análisis y las trayectorias intelectuales de los historiadores de la subalternidad (Spivak 1985-1997, 276). Aunque rompieron con la historiografía colonial y de la historiografía nacionalista hindú, mantuvieron su legado patriarcal: *no* percibieron la condición subalterna específica de las mujeres dentro de las clases subalternas. En las reflexiones de la autora germina la preocupación por el subalterno como sujeto sexuado “¿Deberíamos preocuparnos por la constitución del subalterno como sujeto (sexuado), cuando la explotación de la diferencia sexual parece tener un papel tan decisivo en tantos frentes?” (Spivak 1985-1997, 24).

Spivak exhorta el lugar de enunciación de los historiadores de la subalternidad en relación a las mujeres. Sus preguntas “¿puede hablar el subalterno?, ¿puede hablar el subalterno –como mujer–?” (Spivak 1988-2003, 342) abren el debate sobre la representación, aún vigente en las Ciencias Sociales. A partir de ambas, la autora desarrolla su tesis sobre la irrecuperabilidad de la conciencia y la voz del subalterno (Bidaseca 2013). Argumenta que el sujeto subalterno carece de lugar de enunciación y de la posibilidad de enunciar (Spivak 1988-2003), se le niega un *status dialógico*, una posición desde donde generar diálogo, producir un discurso y convertirse en sujeto (Bidaseca 2013). Bidaseca explica que el sujeto “(...) se convierte en un lugar de conflicto de discursos, en la instancia a la que se le asigna voluntad y palabra” (Bidaseca 2013, 3), por lo tanto *es* en la medida en que sea visto y contado por el otro que domina.

El análisis de la práctica del sati, *el sacrificio de la viuda*, expone la posición epistemológica crítica de Spivak. Cuando un hombre hindú moría, “la viuda hindú, *de forma independientes de su casta*, asciende a la pira del marido muerto para inmolarse sobre ella” (Spivak 1988-2003, 31). La autora identifica dos interpretaciones del ritual, ambas obvian los testimonios de la propia voz de la conciencia de las mujeres. Las élites nacionalista argumentaron que “las mujeres deseaban, en realidad, la muerte” (Spivak 1988-2003, 32), apelaron a la libre elección desde una mirada romántica. Las élites coloniales sostuvieron que la tradición era ‘irracional’. A través de la prohibición de la práctica del sati (por Gran Bretaña en 1829) se consolidó la fantasía del imperio como la instancia que establece la buena sociedad en la India y la idea de la *mujer* como objeto de protección (Spivak 1988-2003, 33). A la voz de Spivak, “los hombres blancos están protegiendo a las mujeres de piel oscura de los hombres de piel oscura” (Spivak 1988-2003, 30).

Spivak apuntan a que, de manera irremediable, las viudas no dejaron huellas que puedan ser recuperadas, de manera segura, si los testimonios hubiesen existido hubiesen sido considerados subjetivos, pero, de manera innegable, tuviesen un valor ‘contra-histórico’ inigualable; serían la base para construir una versión alternativa de esta historia desde las voces de las mujeres (Spivak 1988-2003). Si bien cualquier intento de “restituir *la voz de la conciencia subalterna* podría caer en el espacio de una violencia logocéntrica ejercida desde el lugar de la experticia” (Bidaseca 2013, 5), la autora reconoce que el rescate de la información que provenga de áreas silenciadas de las ciencias sociales es un esfuerzo válido para la construcción de la conciencia del sujeto subalterno como mujer.

Esta preocupación por un ejercicio intelectual orgánico dialoga con las reflexiones sobre los intelectuales en los *Cuadernos de la Cárcel* (1970- 1988). Gramsci sostiene que los/as intelectuales son funcionarios/as de un conjunto de la superestructura porque se sitúan en determinadas condiciones y relaciones de poder. Los *intelectuales tradicionales* mantienen la hegemonía de las clases dominantes, tienen una función subalterna en la hegemonía social y aportan al consenso ‘espontáneo’ que responde a las exigencias políticas del grupo dominante. Los *intelectuales orgánicos*, en una suerte de correlato, ejercen de forma social la categoría profesional de los intelectuales y aportan a construir la hegemonía de su clase. A su criterio, los sectores subalternos *deben* luchar por conquistar la ideología del *intelectual tradicional* a través de producir *intelectuales orgánicos* que ejerzan una influencia política coherente a los intereses de su clase, creen las condiciones para una nueva hegemonía y de transformen la sociedad civil. Empero, el intelectual siempre tendrá una posición distante, su lugar de enunciación es distinto al de los sujetos de estudio.

El interés por producir en el campo académico de manera coherente a los intereses de clase-raza-género (entrecruzados) está presente en las reflexiones de Spivak y Mohanty. Spivak (1988-2003) exhorta a las mujeres racializadas bajo la opresión de clase a realizar un ejercicio orgánico de la historia que enfrente la violencia epistémica de género que atraviesa el campo académico aún en los discursos ‘contra hegemónicos’, incluidos y sobre todo los discursos producidos por los

feminismos de occidente. Para la autora, es una contradicción sustancial valorar la experiencia del subalterno y mantener una posición acrítica frente a las tradiciones intelectuales occidentales³.

Mohanty (1984- 2008) explica que la noción *feminismos de occidente* trasciende la ubicación geográfica. Alude a los discursos y las prácticas que emplean estrategias analíticas similares para situar su teoría y praxis como referentes primarios. Las académicas urbanas de los sures: África, Asia o América Latina, que asumen su cultura e historias como norma y codifican a las mujeres rurales o de clase trabajadora como *lo otro* se inscriben en esta línea discursiva. Las autoras coinciden en que los feminismos de occidente “reproducen colonialidades en el aquí y en el ahora” (Eskalera Karakola 2004 en Bidaseca 2012). No obstante, para Mohanty (1984- 2008), la colonización es predominantemente *discursiva* porque es una apropiación del ‘conocimiento’ y de la ‘producción académica’ de las mujeres del tercer mundo. Siguiendo lo citado en Spivak y Gramsci, la colonización discursiva contribuye a sostener los discursos hegemónicos que tiene implicaciones concretas en la vida de las mujeres empobrecidas y racializadas (Spivak 1988- 2003). Para entender estas implicaciones *diferencias* en las experiencias concretas de las mujeres, los aportes de hooks, el Colectivo Río Combahee, Hill Collins son fundamentales.

3. Feminismos y mujeres de color: reflexiones necesarias para el trabajo académico feminista interseccional

La conocida frase de Gayatri Chakravorty Spivak para la India colonial, “hombres blancos que salvan a las mujeres color café de los hombres color café” (que expresa los discursos *orientalistas* salvacionistas y a la Mujer como objeto-fetiché), se puede trasladar a un sector de feminismo en el que “mujeres blancas buscan salvar a las mujeres de color café de los hombres color café”. Me permito preguntarme: ¿de quién/es necesitan “ser salvadas” las mujeres indígenas?
(Bidaseca 2011, 85).

El *modus operandi* del ‘feminismo de occidente’ en Mohanty (1984- 2008), ‘feminismo blanco’ en hooks (1984- 2004) y ‘feminismo internacional’ en Spivak (1988- 2003) limita la coalición

³ El trabajo de Spivak no propone una ruptura radical con la producción de conocimiento que provenga desde Europa, tampoco desconoce los aportes de los estudios postcoloniales. Exhorta a la investigadora o investigador a construir nuevas relaciones con las categorías occidentales y a reconocer que se escribe atravesada/o por experiencias coloniales, también por legados patriarcal que influyen en la conciencia, pero que es necesario un ejercicio crítico constante que transforme la conciencia a través de las experiencias y relaciones propias con las tradiciones intelectuales.

entre feministas del Norte Global y *mujeres de color* de los sures, feministas y no feministas. El término *mujeres de color* acoge a mujeres con raíces asiáticas, latinoamericanas y africanas, mujeres Negras y mujeres indígenas (Bidaseca 2012), y cuestiona la producción de la ‘mujer del tercer mundo’ como sujeto heterogéneo en los discursos feministas coloniales (Mohanty 1984-2008). Bidaseca sostiene “(...) en el orden social sexismo y racismo están fundidos. No hay modo de separarlos. Es la ‘mujer del tercer mundo’ (desguionada) el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales. El punto de sutura del capitalismo globalizado racista y sexista” (Bidaseca 2012, 1).

Siguiendo a hooks, “un principio central del pensamiento feminista moderno es el de que “todas las mujeres están oprimidas” (hooks 1984- 2004, 38). La ‘opresión común’, bandera de lucha de las feministas de occidente desde los setentas y ochentas, enmascara los intereses de clase de las mujeres que la predicán. Para hooks, situar la propia experiencia como ‘lo que está pasando con todas’ evidencia una distancia entre las feministas occidentales y las *otras* mujeres que les impide tener “una base comparativa inmediata con la que poner a prueba sus presupuestos básicos sobre la opresión común” (hooks 1984- 2004, 39). La autora enfatiza en que estos feminismos no surgen de las mujeres que enfrentan de maneras más directas la opresión, sino de un grupo selecto de mujeres blancas que no hablan de las necesidades ni de los problemas políticos de la gran mayoría de las *mujeres de color*: supervivencia económica, discriminación racial, discriminación sexual, explotación laboral, etc. Carneiro expone:

Somos parte de un contingente de mujeres que trabajó durante siglos como esclavo, labrando la tierra o en las calles vendiendo o prostituyéndose. ¡Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! (...) Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas (Carneiro 2001, 1).

La condición de género compartida *por sí sola* no forja un vínculo común. Como sostiene hooks, los privilegios de un grupo de mujeres están supeditados a la explotación de la fuerza laboral y la materialidad de las otras. Por eso, “sin duda ha sido más fácil para las mujeres que no han experimentado la opresión de raza o clase centrarse exclusivamente en el género” (hooks 1984-2004, 49), categoría social fundamental pero *no* determinante único del destino de todas. A la voz de Audre Lorde:

Si la teoría feminista estadounidense no necesita explicar las diferencias que hay entre nosotras, ni las resultantes diferencias de nuestra opresión, entonces ¿Cómo explicar el hecho de que las mujeres que os limpian la casa y cuidan de vuestros hijos mientras vosotras asistís a congresos sobre teoría feminista sean, en su mayoría, mujeres pobres y mujeres de color? ¿Qué teoría respalda al feminismo racista? (Lorde 1988, 91).

Las mujeres enfrentan la tiranía sexista desde sus configuraciones sociales específicas. Las diversas maneras en las que se conjugan condiciones sociales como la clase, la raza, la religión, la preferencia sexual afectan de manera diferenciada la calidad de vida de las mujeres, ligada de forma íntima a las posibilidades de reproducción social y material de la vida, e influyen en el alcance del sexismo como fuerza opresiva (hooks 1984 -2004).

Estas diferencias sustanciales entre mujeres, además de ser un obstáculo para consolidar *la* alianza política global contra *la opresión de todas*, demandan *otras* perspectivas teóricas y metodológicas para entender sus *realidades situadas*. A finales de la década de los setenta e inicio de los ochenta, la teoría de la interseccional, que se gestó en las entrañas del pensamiento feminista Negro estadounidense, desarrolla y consolida una perspectiva analítica que estudia las formas particulares en que se articulan distintos sistemas de opresión y producen experiencias específicas de dominación, agencia y resistencia. Toda genealogía sobre los esfuerzos teóricos y políticos por visibilizar lo común y la heterogeneidad de las experiencias de las mujeres *debe* resaltar esta perspectiva. Ochy Curiel (2007) y Viveros (2008) realizan un recorrido con minucia por los debates en torno al género, la raza y la sexualidad como categorías políticas articuladas y por las formas en las que algunos estudios en América Latina abordan sus relaciones.

El feminismo Negro surge de “la necesidad de desarrollar una política que fuera antiracista, a diferencia de las mujeres blancas, y antisexista, a diferencia de los hombres negros y blancos” (Collective Combahee River 1977-2012). Nace en los intersticios de dos generalizaciones sociales, *todas* las mujeres son *blancas* y *todos* los negros son *hombres*. La irrupción de las mujeres Negras, militantes de las luchas por los derechos civiles, como feministas en los debates políticos y teóricos dismanteló la idea de la ‘opresión común’ a través de racializar a las mujeres y sexualizar la dominación racial. Viveros sostiene:

El sentimiento de extrañeza frente a un feminismo conservador liberal que no era sensible a las especificidades de las opresiones de género experimentadas por las mujeres negras queda muy bien descrito en el título de una antología editada en 1982 por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*. Al mismo tiempo, muchas de ellas lamentaban el hecho de que muchos activistas afro-estadounidenses como las Panteras Negras no fueran conscientes del carácter sexuado de la dominación racista y pudieran enarbolar banderas de lucha en que se entrelazaran el orgullo racial y el orgullo viril (Viveros 2008, 5).

Su argumento central es que los sistemas de opresión funcionan de forma articulada y se materializan en experiencias específicas de dominación. Hill Collins (1990) enfatiza en la necesidad de leer la realidad social a través del lente interseccional: clase, género y raza, aunque no son los únicos, si son los sistemas más opresivos. Saca a la luz que *toda* relación de poder en *cualquier* contexto social y político está estructurada por esta articulación en la que cada categoría necesita de la otra para funcionar. Las mujeres Negras lesbianas que *parieron* la *Colectiva del Río Combahee* incluyen la categoría sexualidad. Resaltan la dificultad de distinguir y separar la raza, el género, la clase y la sexualidad en las experiencias concretas de las mujeres porque cada una es parte inherente de sus identidades (Collective Combahee River 1977-2012).

Tres décadas después en *Rutas enmarañadas. Mujeres, trabajo, globalización en la senda del tomate* (2007), Barndt emplea la metáfora de las *raíces enmarañadas* para explicar de forma gráfica la imposibilidad de ‘desenredar’ las categorías sociales que entrañan las subjetividades y modelan las experiencias de vida de las mujeres. “(...) cada experiencia de mujer está formada por sus propias raíces enmarañadas, influenciada por el lugar y el momento en que ha nacido, identidad étnica y/o racial, situación económica, edad y la posición social de su familia” (Barndt 2007, 4), sólo a través de mirarlas en conjunto se entienden las formas particulares de opresión, discriminación y explotación (Collective Combahee River 1977- 2012), por lo tanto, todo esfuerzo por erradicar cualquier tipo de discriminación debe reconocer estas diferencias. Para hooks (1984- 2004), opresión, discriminación y explotación no son sinónimas y tampoco caracterizan las realidades de *todas* las mujeres. Opresión es *ausencia de elección*, muchas mujeres, por muy limitadas que sean sus posibilidades, tienen la oportunidad de elegir. A su

criterio, explotación y discriminación son las nociones adecuadas para estudiar las experiencias de las mujeres como colectivo (hooks 1984- 2004).

Trabajar con lo común y con la heterogeneidad de las experiencias demuestra que las mujeres están insertas en relaciones de subordinación de acuerdo a cómo se articulan las condiciones sociales que entrañan. La fuerza opresiva del capitalismo patriarcal está relacionada con otras condiciones sociales más allá del género pero entretejidas. Incorporar la perspectiva interseccional al análisis permite una lectura sensible a la especificidad de la dominación de las mujeres subalternas. En el caso de las caseras, su condición migratoria y el tiempo de vinculación con el lugar y el trabajo son categorías que intervienen de manera significativa en la articulación clase-género-raza y en sus experiencias de subalternidad dentro de la plaza. La noción de clase que se emplea responde al lugar generizado que ocupan estas mujeres como trabajadoras en la economía global.

Pérez Orozco argumenta que la economía capitalista es un iceberg, “(...) la economía monetizada, la que mueve dinero, la que se sitúa en ese ámbito de lo público y que está conformada por el sector público estatal y el privado mercantil” (Pérez Orozco 2006, 238) está por fuera del agua y se erige con base en la experiencia del sujeto privilegiado del discurso ilustrado pero se sostiene sobre una estructura económica *sumergida* que acoge actividades, procesos y sujetos trabajadores (in)visibilizados. Las caseras han resuelto la supervivencia doméstica a través de la producción alimentaria de subsistencia, el trabajo informal y la migración (Sassen 2003, 51, Pérez Orozco 2014a, 112-115). Por lo tanto, transitan las esferas sumergidas de la economía del mercado, formalmente por fuera de, pero de forma inevitable condicionadas por los circuitos de acumulación de capital.

En la base del iceberg se ubican los trabajos que están por fuera de la noción de ‘empleo’, de forma general ligados a la reproducción de la vida, pero también vinculados al trabajo de subsistencia, voluntario, en organizaciones sociales o el trabajo informal que cuenta con una remuneración monetaria sin prestaciones sociales, ni regulaciones legales que determinen las condiciones laborales de las personas, “(...) el espacio invisible por antonomasia es el doméstico y que la mayoría de los trabajos que tienen lugar en él son no remunerados, aunque también se localizan otros trabajos remunerados informales, sobre todo aquellos realizados por mujeres”

(Pérez Orozco 2006, 242). Los sujetos que habitan la esfera sumergida de la economía se sitúan en un entramado complejo de relaciones de dominación que los constituye como sectores subalternos: reproducen y responden a las lógicas dominantes desde sus propias configuraciones sociales y culturales de manera coherente a sus intereses y metas. Sobre los trazos de estas respuestas y metas gira este trabajo.

4. Construcciones subjetivas en la matriz de dominación

Entretejer sistemas de dominación es más complejo que sumarlos de forma lineal, es analizar la manera intrincada en que se constituyen y funcionan (Brah 1992- 2004). De acuerdo a cómo se articulan condicionan las experiencias de los sujetos y los sitúan en distintos lugares a la vez dentro de una matriz generadora de dominación. Los sujetos son dominados, dominantes o ambos en función del contexto y de las distintas dimensiones de la matriz: género, raza, clase, sexualidad, edad, etc. Hill Collins sostiene que la noción de *matriz de dominación* es el “espacio conceptual necesario para que cada individuo reconozca que él o ella es a la vez miembro de varios grupos dominantes y miembro de múltiples grupos subordinados” (Hill Collins 1990, 228), explica que los sujetos experimentan la dominación y resiste en tres niveles de *opresión* (Hill Collins 1990), a diferencia de hooks, emplea la categoría opresión para analizar las relaciones de dominación en general.

Las experiencias individuales, los sentimientos y las motivaciones constituyen el primer nivel de opresión en la matriz: la biografía personal. Ninguna persona ocupa el mismo espacio social. No hay dos biografías idénticas. Las relaciones sociales son liberadoras y opresivas en este nivel. La conciencia individual en Hill Collins (1990) es la conciencia o subjetividad subalterna a la que hace referencia Modonesi (2012) a través de retomar la noción de experiencia en Thompson. Hill Collins (1990) sostiene que es la esfera de libertad fundamental para generar cambios.

En el segundo nivel se ubican las experiencias e ideas que comparten los miembros de un grupo social. Las experiencias de dominación comunes configuran los patrones culturales que influyen en la forma de pensar y actuar de los sujetos. Los sujetos aprenden a actuar de acuerdo a su clase. Modonesi (2010) sostiene que las experiencias colectivas que surgen en un contexto de relaciones de dominación intervienen en los procesos de subjetivación política. Thompson explica que cuando los sujetos experimentan la explotación como dominantes o dominados, “identifican

puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase” (Thompson E.P. 1979- 1984, 37). Hill Collins (1999) sostiene que los grupos dominantes intentan controlar las dimensiones culturales de los sectores subalternos mientras los sujetos subalternos intentan preservar sus contextos culturales. Ambos reconocen que esta disputa es un espacio fundamental de la resistencia.

En el último nivel están las instituciones sociales que responden a los intereses y reproducen la hegemonía dominante: escuelas, iglesias, medios de comunicación. Para la autora, la presencia y el trabajo de mujeres pensadoras negras contribuyen a producir conocimientos contrahegemónicos y a desafiar de manera directa el eurocentrismo masculino que impregna estos espacios. Estas intelectuales orgánicas aportan desde los márgenes de las instituciones y/o desde adentro (Hill Collins 1990).

De manera complementaria, releva los conocimientos encarnados *para resistir* que nacen desde las experiencias vividas, en los quehaceres cotidianos, e iluminan la matriz de dominación. En ellos prevalecen nociones de comunidad contrarias a las de la cultura de dominación y se materializan en las acciones de las mujeres. Hill Collins sostiene que estos *actos creativos de resistencia, ellas* crean comunidades alternativas y cuestionan patrones culturales hegemónicos.

Las experiencias de las mujeres negras como madres de sangre, otras madres y madres en comunidad revelan que la norma mítica de un heterosexual, pareja casada, la familia nuclear con un cónyuge que no trabaja y un marido ganar un “salario familiar” está lejos de ser natural, universal y preferida sino que está profundamente arraigado a concepciones de razas y clases específicas (Hill Collins 1990, 222).

Para la autora, cada nivel es un lugar privilegiado para entender la explotación y plantearse alternativas de resistencia. Aunque emplea de manera reiterativa el término resistencia, su argumento es útil para analizar las acciones que transitan el territorio de la agencia. Mahmood (2005) sostiene que las acciones cognitivas y emocionales de las mujeres apunta a cumplir sus objetivos aunque no tengan una intención política de forma consciente, y resignifican los significados y prácticas culturales hegemónicas hacia sus propios intereses.

5. Más allá de la dominación vs la resistencia: los territorios de la agencia social

En general, la resistencia aparece en las ciencias sociales como parte de la dicotomía dominación-resistencia: la oposición a la dominación institucionalizada. Ortner (1995) señala que las reflexiones de Foucault sobre la dominación y el poder y el análisis de las *formas cotidianas de resistencia* de James Scott reformulan ambas categorías y amplían los márgenes de análisis. Una revisión integral del pensamiento foucaultiano es ajena a los objetivos del trabajo, pero es necesario recorrer a breves rasgos el pensamiento de Scott aunque no coincida con esta propuesta analítica.

Scott introduce el concepto *infrapolítica de los dominados* para referirse a las prácticas de resistencias anónimas, silenciosas y discretas que no desafían el poder de forma directa pero erosionan los sistemas de dominación. Su trabajo ha influenciado los estudios contemporáneos de la resistencia pero ha sido blanco de críticas contundentes. Viola (2008) identifica en el autor una búsqueda desesperada de la resistencia como confirmación esperanzadora del fracaso de los sistemas de opresión, y una visión reduccionista de la conducta y la conciencia humana que es inútil para explicar la ‘ambivalencia’ psicológica de los sujetos subalternos. El planteamiento de Scott, sostiene el autor, es ambicioso y sus referentes empíricos escasos.

Abu-lughod se suma a los esfuerzos por distanciarse de la visión romántica de la resistencia e invierte el argumento foucaultiano, *donde hay resistencia hay poder*, propone “pasar de las teorías abstractas del poder a unas estrategias metodológicas que nos permiten estudiar el poder en situaciones concretas” (Abu-lughod 1990, 45). La autora analiza las resistencias pequeñas y locales desvinculadas de la ambiciosa idea de emancipación sin adjudicarles formas de conciencia política a los actores. Empero, retoma la tesis de Scott sobre el discurso público y el discurso oculto⁴ que desde la perspectiva de Ortner y Viola carece de espesor etnográfico (Viola 2008, Ortner 1995). Para Mahmood (2005), la preocupación exagerada por encontrar destellos de

⁴ Para Scott, el discurso público media la relación entre subordinado y dominado. Es un discurso prudente y engañoso que cumple las expectativas que los poderosos tienen de los subordinados. Cualquier análisis sobre los/as dominados/as con base en el discurso público sugiere una falsa participación voluntaria en las relaciones de poder. El discurso oculto, en una suerte de contrario complementario, es la conducta fuera de escena que confirma o contradice el discurso público. Se da en espacios sociales que se consideran seguros, de manera general, entre dominados/as. Léase *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*.

insurgencia en las acciones subalternas, atribuye a los sujetos formas de conciencia política que no son parte de su experiencia. Sus acciones, sostiene, más allá de develar fallas en los sistemas de dominación, revela un entramado complejo de estructuras de poder en constante cambio.

Encasillar todo acto en el campo de la resistencia complejiza comprender otras acciones que no encajan en la narrativa de la subversión (Mahmood 2005). El trabajo etnográfico con minucia apunta al análisis de la política interna, la riqueza cultural y las acciones de los sujetos subalternos. Las relaciones de dominación son bilaterales, engloban una serie de negociaciones en las que intervienen intereses de ambos lados. Las clases dominantes tienen poco o mucho que ofrecer para continuar en el poder y los sujetos subalternos pocos o muchos motivos para optar por una posición ‘ambivalente’ (Ortner 1995).

La literatura feminista ha documentado negociaciones entre sectores dominantes y sectores subalternos (entre sujetos hombres) a lo largo de la historia que se consolidan en la intensión compartida de apropiarse de la fuerza de trabajo y la materialidad de las mujeres. Hartmann (1981) insiste en que la base material del patriarcado es la dominación de las mujeres, por lo tanto, los hombres, sea cual sea su rango en el sistema capitalista patriarcal, se apropian (tienen derecho) de por lo menos algunas mujeres de su misma condiciones de clase y/o raza. Sostiene Federici, “por más empobrecidos y carentes de poder que estuvieran, los trabajadores varones todavía podían beneficiarse del trabajo y de los ingresos de sus esposas o podían comprar los servicios de prostitutas” (Federici 2013, 175). El *salario familiar* (Hartmann 1981) y la campaña de los artesanos en Italia, Francia y Alemania para excluir a las trabajadoras de sus talleres a partir de finales del siglo XV (Federici 2013) son dos ejemplos de que la solidaridad de género entre sectores dominantes y sectores subalternos masculinos es más fuerte que la solidaridad de clase entre hombres y mujeres trabajadoras.

Siguiendo las huellas de Spivak, Ortner (1995) sostiene que los subalternos, en tanto hombres, perciben las denuncias de violencia hacia las mujeres en los movimientos contrahegemónicos y las familias subalternas como una falta de solidaridad con la propia clase. Por ejemplo, a criterio de los hombres que conformaron el movimiento negro en los Estados Unidos a finales de la década de los setenta, los discursos y demandas de las mujeres Negras feministas reafirmaron el estereotipo del hombre negro violento y les obligaron a cambiar sus costumbres “habitualmente

sexistas en cómo actúan entre sí y en cuanto oprimen a las mujeres Negras” (Collective Combahee River 1977-2012, 179). Hablar de sexismo es, entonces, ‘atacar’ los principios de la solidaridad comunitaria con argumentos parecidos a los de los grupos dominantes. Así como hablar de clasismo y racismo es ‘restar’ importancia a la condición de género ‘compartida’. Las *feministas de occidente* emplearon argumentos como este para socavar las denuncias de las feministas del tercer mundo:

El sufrimiento de las mujeres bajo la tiranía sexista es un vínculo común entre todas las mujeres que trasciende las particularidades que las diferentes formas de tiranía adoptan. El sufrimiento no puede ser medido ni comparado cuantitativamente. ¿Son la indolencia y la vacuidad forzada de una mujer «rica», que le llevan a la locura y/o al suicidio, mayores o menores que el sufrimiento de una mujer pobre que apenas sobrevive gracias a la asistencia pública pero que, de algún modo, mantiene su espíritu intacto? No hay manera de medir esa diferencia. Cada una de esas mujeres debería mirar a la otra sin el esquema de clases patriarcal, pueden encontrar un vínculo en el hecho de que ambas son oprimidas, de que ambas viven miserablemente (Fritz citada en hooks 1984- 2004, 35)

El llamado a mirar a los sectores subalternos desde el lente interseccional desmonta la idea de la esencia universal del sujeto subalterno a la que hace referencia Viola (2008), complejiza la naturaleza de la dominación y, por lo tanto, de los subalternos. En este trabajo insistimos en que los grupos subalternos están atravesados por divisiones internas de género, edad, religión (hooks 1984- 2004, Colectiva Río Combahee 1977-2012), que permiten a los sujetos ocupar diferentes posiciones dentro de un mismo sistema de opresión (Hill Collins 1995) y tener diversas perspectivas incluso contradictorias pero legítimas (Ortner 1995, Mahmood 2005, Modonesi 2012).

Para Ortner (1995), introducir complejidad al análisis del sujeto subalterno no destruye su condición de agente⁵. Coincide con Spivak en que todo proceso de representación fracciona las realidades de quienes se representa, sin embargo, propone estudiar la riqueza cultural, las respuestas subjetividad, las intenciones, los deseos y los proyectos de los sujetos (Ortner 1995, 186), porque “ (...) es en la formulación y promulgación de estos proyectos que los sujetos se

⁵ Crítica a las reflexiones sobre la representación de Spivak en ¿Puede hablar el subalterno? (Spivak 2013).

convierten y transforman lo que son, y sostienen o transforman su universo social y cultural” (Ortner 1995, 187, traducción de la autora de la investigación).

Las reflexiones de Ortner contribuyen al estudio de las contradicciones de la conciencia subalterna y aportan pistas para analizar sus acciones en términos de agencia. Sin embargo, el trabajo de Mahmood traza el camino para estudiar las acciones de los sujetos desde el lente de la *agencia social*. En *El Sujeto de la Libertad* (2005), argumenta que están orientadas por el propósito de hacer efectivos sus deseos y cumplir sus proyectos, ambos situados en coordenadas culturales. Coincide con Ortner y Hill Collins en que cada cultura y momento histórico construye sus formas de agencia, “son construcciones personales con base en los precipitados culturales e históricos” (Ortner 1995, 186) que prevalecen en la capacidad de acción de las mujeres (Hill Collins 1999). Por eso, cuando las acciones de las mujeres parece que se inscriben en los instrumentos de su propia opresión, deben ser estudiadas como inherentes a discursos y estructuras de dominación específica para encontrar puntos de oposición a la autoridad masculina.

El eje principal del análisis de Mahmood es “(...) la capacidad [de las mujeres] de llevar a cabo los propios intereses en contra del peso de la costumbre, la tradición, la voluntad trascendental, u otros obstáculos” (Mahmood 2005, 73). Los sujetos subalternos se construyen a sí mismos insertos en relaciones de subordinación mientras se apropian de significados hegemónicos y prácticas culturales y los reorientan hacia sus intereses. El deseo innato de libertad no motiva *todas* sus acciones en *todo* momento. La autora redefine la autonomía en los márgenes de la noción liberal. Habitar las normas es hacer efectivos los deseos y cumplir las metas sin romper las reglas, es negociar, apropiarse de las fisuras y transitar la agencia dentro de las relaciones de dominación. Las acciones cognitivas y emocionales de las mujeres apunta a cumplir sus objetivos aunque no tengan una intención política de forma consciente pero puede detonar en resistencia cuando las condiciones lo permiten.

Capítulo 3

De los motivos colectivos a las realidades situadas: resignificar el trabajo y el lugar

Cada experiencia de mujer está formada por sus propias raíces enmarañadas, influenciadas por el lugar y el momento en que ha nacido, identidad étnica y/o racial, situación económica, edad y la posición social de su familia. Muchos de estos factores están no solo dinámicamente interrelacionados sino que cambian
constantemente
(Barndt 2007, 4).

Las caseras ocupan la Plaza César Chiriboga desde mediados del siglo XIX de forma permanente. El capítulo 1 se detiene en las experiencias colectivas de resistencia al intento de desalojo municipal en 1992. La sensación compartida de *agravio moral* (Roux 2002) provocó el despliegue de redes y alianzas sociales para enfrentar la amenaza común (Kingman 2014, Hesphana 2009, Rivera Cusicanqui 1996), al Consejo Municipal y su iniciativa de reubicación.

El objetivo de este capítulo es conocer qué ha motivado a las caseras, desde sus realidades situadas, únicas e irrepetibles (hooks 1984- 2004), a insistir en ocupar la plaza antes y después de la *resistencia popular de las caseras*. Aunque se pone el acento en los motivos personales, se conjugan de manera inevitable en colectivo. En el texto intervienen las *miradas-vozes* de mujeres que estuvieron presentes en el enfrentamiento y de una nueva trabajadora. Sus experiencias apuntan a que la plaza es un espacio de oportunidades, de ejercicio de su *agencia social* (Mahmood 2005).

Las *raíces enmarañadas* (Barndt 2007) de las caseras: condición de género, de clase, de raza, condición migratoria, temporalidad laboral, se entretajan de formas particulares y modelan experiencias específicas de subalternidad e intervienen en su capacidad de agencia en la plaza y en la casa. Plantear la imagen de *raíces enmarañadas* esboza la dificultad de separar estas condiciones sociales en las experiencia concreta de las mujeres (Collective Combahee River 1977-2012, Viveros 2008). Así como emplear la noción de *subalterno* cuestiona la dicotomía subversión-dominación y resalta la condición dialéctica que entraña “la incorporación y aceptación relativa de la relación de mando-obediencia” (Modonesi 2012, 5) y, su correlato, la capacidad de subvertir los significados hegemónicos de las prácticas culturales y reutilizarlos para los propios intereses (Mahmood 2005, 169). Desde la mirada de la economía mercantil, el

trabajo como vendedoras en el comercio popular informal, ser trabajadoras por cuenta propia en el argumento de Rivera Cusicanqui (1996), se inscribe en la inseguridad que caracteriza “la falta de empleo”. Para ellas, *ser caseras* interviene de manera positiva, a su favor, en esta interacción con las estructuras de dominación históricas y específicas. El poema de Graúna (1999) se adapta a la intensión de este capítulo, donde hay agencia hay un camino, “a pesar de las fronteras las cárceles se quebrantan” pero no se rompen.

1. De la economía rural de subsistencia a poder subsistir y envejecer en la ciudad

Jacinta¹ transita las esferas económicas sumergidas de la economía mercantil. Ha resuelto la supervivencia doméstica ‘por fuera’ de, pero condicionada por, los circuitos de acumulación de capital, a través de la producción alimentaria de subsistencia, el trabajo informal y la migración (Sassen 2003, 51, Pérez Orozco 2014a, 112-115). Recuerda que cuando tenía cuatro años se paraba fuera de las fábricas en Sangolquí para vender los capulíes que no le compraban en el mercado, sembrados y cosechados por ella y su familia en su terreno. En ese entonces, la feria popular estaba ubicada en el parque Juan de Salinas² frente a la iglesia San Juan Bautista a una cuadra de la Plaza César Chiriboga.

Es la menor de sus hermanos, la única mujer. Se casó a los 19 años. Tuvo nueve hijos. Las relaciones de parentesco y el trabajo que exigen condicionan su vida desde la infancia. Perteneció a dos grupos domésticos y solventó su reproducción. Conjugó el trabajo agrícola que produce alimentos para comer y vender, el trabajo como tejedora de *aventadores* de tule, el trabajo como vendedora que garantiza una remuneración monetaria para acceder a los bienes y servicios que no produce la unidad familiar y el trabajo reproductivo que reproduce y cuida la vida misma.

Sus flujos campo-ciudad responden a cómo compaginó *sus* trabajos en distintas etapas. Al principio, vivió y trabajó con su familia en una comunidad rural de Cotopaxi, pero en días de feria, trabajaba y dormía en el mercado. Después, casada y con hijos/as, ‘iba y venía’ del campo al mercado a diario, se ocupaba, además, del trabajo doméstico y del trabajo de cuidados. Hace cinco años, *sintió* que la intensidad de sus *trajines* (Kingman 2014) superó su capacidad física de

¹ En el capítulo 1 utilizo iniciales para proteger las identidades de las caseras. A partir de este capítulo trabajo con seudónimos. Ver en Introducción el tercer apartado: Estructura del documento.

² El municipio sostiene que esta iglesia y este parque son el corazón del centro histórico de Sangolquí.

respuesta. Sostiene que ya no había quién le ayude a trabajar la tierra, por eso emprendió su proyecto migratorio a la ciudad. A los 60 años, el trabajo en el campo *ya no* era una alternativa viable, se estableció de forma ‘exclusiva’ en el comercio popular informal en la Plaza César Chiriboga. Estos itinerarios caracterizan la vida de buena parte de las mujeres andinas de sectores populares y marca sus experiencias de subalternidad en las que entretienen la memoria rural y la ocupación urbana.

Jacinta fue ‘feriante’ por cuarenta años. Hace veinticinco, tiene un puesto fijo de frutas, verduras y hortalizas en la plaza, es una casera ‘formal’. Compra los productos que vende a proveedores y compañeras que compran a los mayoristas de forma directa. Trabaja todos los días para cumplir con los *compromisos* adquiridos: pagar a proveedores y el impuesto municipal, y para ganar ‘alguito’. Cuando no tiene dinero para cubrir por completo lo que debe, negocia con sus adeudos y paga una parte mínima en productos: un dólar de fréjol, un dólar de arveja, un dólar de choclo.

Los productos funcionan como medio de intercambio en los *circuitos comerciales* circunscritos a la plaza (Zelizer 2008). Las/os ‘prestamistas’ *no* tiene la intención de generar formas de intercambio alternativas al mercado financiero pero están interesados/as en mantener, además de relaciones comerciales, relaciones sociales con las caseras. Sus intereses apuntan a maximizar el bienestar, en menor medida a maximizar el beneficio (Hesphana 2009). Las transacciones económicas conjugan relaciones interpersonales locales que se consolidan en acuerdos mutuos. Sin duda, pertenecen a modalidades económicas que no encajan de forma plena en la acumulación, pero están orientadas a recuperar la inversión y producir ganancia a través de los intereses que pagan sus prestatarias. R. es revendedora y casera ‘formal’, trabaja dos días a la semana. Las deudas de sus compañeras le generan ingresos suficientes para trabajar menos días pero no los suficientes para dejar de vender.

Estas prácticas económicas y vínculos sociales ofrecen a las caseras una oportunidad de acceder a créditos no institucionales. El acceso al ‘crédito’ está vinculado a la ‘antigüedad’ en el trabajo y a las relaciones de confianza que construyen con los/as proveedores/as. Las caseras tienen diferentes ingresos y grados de formalidad dentro de la plaza que jerarquizan las relaciones de trabajo internas. Empero, en su mayoría son mujeres que pertenecen a un sector trabajador empobrecido que han contado con su fuerza de trabajo como recurso fundamental para

reproducirse a lo largo de su vida. Las diferencias entre ellas tienen que ver, sobre todo, con la acumulación de capital social ligado a la *temporalidad*, al tiempo de vinculación con el trabajo y el lugar, y a las redes de relaciones sociales y económicas que van tejiendo. Percibir que la servidumbre es una condición temporal cuando recién se llega y que *hay* posibilidades de mejorar las condiciones de trabajo y de vida con el tiempo (Rivera Cusicanqui 2011) motiva a muchas mujeres rurales a incursionar en el comercio popular informal. Es el caso de Angélica que se abordará en el siguiente apartado. En relación al acceso a un puesto fijo la percepción es parecida, J. sostiene que el trámite es sencillo: se ingresa una solicitud en el municipio y se paga una patente anual, además como se lleva bien con gente del municipio fue más fácil.

Estar vinculada al comercio popular informal como feriante, después como trabajadora ‘formal’ con residencia en Cotopaxi y ahora como inmigrante aportó a que Jacinta formule y realice sus propósitos en distintas etapas de su vida (mirar capítulo 4, Jacinta: trabajar para reproducir, reproducir para trabajar). A los 65 años resuelve su supervivencia sin la ‘ayuda’ del estado, ni de sus hijos e hijas, pero sostiene que cuando sus nietos/as vienen de visita “es una maravilla”.

Mamá Jacinta, como le dicen quienes le aprecian, trabaja aproximadamente 14 horas al día: 98 horas a la semana. Arrienda un cuarto para dormir a aproximadamente 3 kilómetros, 8 minutos y 3,50 dólares en taxi o camioneta del centro de Sangolquí, pero *vive* en ‘la Cesar Chiriboga’. Su puesto es uno de los más concurridos, compañeras y consumidoras/es le visitan con frecuencia porque sienten cariño por ella. Su trabajo le ha permitido construir nuevas relaciones sociales que compensan la ausencia familiar. Igual que las relaciones basadas en lazos de sangre y parentesco son conflictivas pero cubren las necesidades de pertenecer a una comunidad y a un lugar. Todos los días, de 6:30 a 20:00, convive con sus compañeras de trabajo, conversa, se ríe, les ‘echa un ojito’ a los niños y niñas que juegan cerca. Parafraseo el dicho popular, *una no es solo de donde nace*, también es de dónde le acogen.

Jacinta cuenta con tristeza que en Cotopaxi no quedan rastros de su historia. No hay huellas físicas de ella y sus familias. Sus hijos/as migraron a la ciudad, su esposo, su mamá, papá y hermanos murieron. Incluso la casa donde vivía cuando era niña desapareció en un incendio, era de

paja y se quemó. Sostiene que la vida de una mujer sola en el campo no es fácil y es peligrosa³. Trabajar la tierra demanda un esfuerzo físico insostenible a su edad pero, a veces, *siente* nostalgia.

En su puesto carga costales de zanahoria, choclo, cebolla, cajas de manzanas, manos de plátano. Pasa el día de pie o sentada en un taburete de plástico sin espaldar donde desgrana por horas seguidas. Abrir y cerrar el puesto implica arreglar las cajas de productos y poner o quitar el plástico resistente, muy pesado, que cubre toda la mercadería y que está amarrado con metros de soga. Empero, su percepción sobre mejorar las condiciones de trabajo y de vida se construyen en relación/comparación con las experiencias vividas. La vejez de su madre es un parámetro de referencia. Recuerda que su mamá envejeció rápido, cuando tenía su edad, “se veía muy viejita” (diario de campo 2016, 10). A los 62 años se rompió una pierna y nunca se curó, cuando le quitaban la venda, se zafaba de nuevo y gateaba como guagua. Tránsito murió a los 70 años. Coincidentemente, Jacinta tuvo una hernia hiatal a los 62 años pero los/as médicos/as le atendieron y operaron en el hospital. Cuenta que a veces le duele, ‘evita’ hacer mucho esfuerzo pero se ha recuperado bien, sobre todo, *puede* valerse por sí misma. La nostalgia de su vida en el campo se enfrenta a la posibilidad hipotética de una vejez sin las garantías que le ofrece el trabajo en la plaza. Construirse a sí misma como *trabajadora independiente* (Rivera Cusicanqui 1996) en el mercado popular informal permite garantizar las necesidades materiales sin seguridad social y cubrir la demanda de afecto e interacción social sin el acompañamiento y apoyo de su familia.

2. Contra el peso de la costumbre: tener tiempo y usar pantalón

Angélica es una mujer indígena. Tiene 28 años. Nació en Riobamba. Llegó a Sangolquí hace menos de un año con su esposo y con tres de sus cuatro hijas/os. Las oportunidades de trabajo asalariado que ofrece la ciudad motivaron la migración del grupo familiar, su esposo ‘consiguió’ trabajo en una fábrica de colchones en Quito. Las oportunidades de trabajo informal que ofrece el mercado popular a las mujeres motivó la decisión de vivir en Sangolquí.

Sus hijas Jessica y Johana tienen nueve y siete años. Sus hijos Iván y Vinicio, seis y cinco. Jessica se quedó en la comunidad. Angélica recuerda que cuando Jessica y Johana eran guaguüitas,

³ La percepción de peligro para las mujeres adultas mayores que viven solas en zonas rurales es reiterativa en las conversaciones entre caseras. Sostienen que hay casos de violación a adultas mayores en sus propias casas por desconocidos.

llevaba en brazos a una mientras jalaba a la otra. No avanzaba a cargar a las dos. Por eso, su madre se hizo cargo de una de sus nietas. Cuando la familia emprendió el desplazamiento a la ciudad, Jessica decidió vivir con su abuelo y su abuela, sostuvo que permanecerá con quienes le cuidaron hasta que mueran.

Las *raíces enmarañadas* (Barndt 2007) de Angélica, ser mujer, indígena, madre, migrante rural, ‘recién llegadita’, afectan su inserción en el trabajo en la plaza, está condicionada a trabajar para alguien. Las personas sin puesto ni productos para vender ocupan los eslabones laborales de menor reconocimiento monetario y social. Desgranar o cargar son los dos trabajos más precarios. Las *desgranadoras* ganan aproximadamente un dólar por una jornada de trabajo, se dedican a desgranar maíz o fréjol, limpiar las cebollas, quitar las hojas a las zanahorias, separar las arvejas amarillas de las verdes porque se venden más barato, recoger la basura. Las caseras ‘formales’ también se ocupan de estas actividades cuando no han ‘cogido’ a una desgranadora o se dividen las tareas con ellas.

Ser cargador es en general un trabajo de hombres muy jóvenes o adultos mayores que se ocupan de *cargan* bultos por unas monedas. A veces se recuestan sobre las bancas de los puestos de comida vacíos para descansar, ¡exhaustos!, otras veces a dormir porque han bebido. *El viejito*, como le dicen de cariño en ‘la César Chiriboga’, es un hombre adulto mayor indígena, tiene 65 años de forma aproximada, cobra ‘a voluntad’ por cada encomienda. Las caseras sostienen que trabaja, toma, come y duerme en la plaza. Este sujeto precarizado es antagónico a ‘El Sujeto de la Economía’, *Él* que se apropia de la tierra, de los recursos y de los medios de producción, pero las caseras sostienen que estuvo o está casado, usa el anillo en su mano izquierda. En la plaza, su género *no* ha sido una categoría social que por sí sola le ha garantizado el acceso a privilegios, la manera cómo se articulan su condición de clase, su edad y su raza afecta su experiencia específica de dominación. Sin embargo, a través del matrimonio, *el viejito* se insertó en el pacto entre patriarcas que garantiza a los hombres, de forma independiente del lugar que ocupen en el capitalismo, apropiarse de la fuerza de trabajo y el cuerpo de por lo menos una mujer en su vida, de su esposa (Hartmann 1981, Federici 2013).

El análisis que propongo aterriza de forma empírica el argumento de Hill Collins (1999): un entramado complejo de relaciones de dominación sitúa a los sujetos en distintos lugares dentro de

una matriz generadora de dominación, de acuerdo a la forma cómo se articulan los sistemas de opresión y el contexto, por lo tanto, pertenecen de forma simultánea a grupos dominantes y subalternos. La condición de género en un espacio como la plaza, en su mayoría de mujeres, es una condición compartida que no jerarquiza las relaciones entre las caseras, al contrario, es un punto de sutura. Sin embargo, en la casa, el género es una categoría que define quién(es) domina. La edad o las percepciones raciales, quién es más o menos ‘rubiecito’, intervienen en los procesos de jerarquización de los sujetos, pero el género, de manera incuestionable, *define* las experiencias de subordinación de las mujeres dentro de las familias. Las negociaciones de género en los grupos familiares son más complejas que las negociaciones que se dan en espacios ‘públicos’ porque están atravesadas por una condición social de subordinación ‘inmutable’, ser mujer, frente a varias condiciones compartidas: la clase y la raza, por ejemplo. Federici sostiene que la familia es “la institución más importante para la apropiación y el ocultamiento del trabajo de las mujeres” (Federici 2013, 171)

En el caso de Angélica, una suerte de ‘amadrinamiento’ por parte de Jacinta ha influido de manera positiva en su inserción laboral, pero, de todas formas, la remuneración que percibe es baja, acorde a lo que puede pagar quien ofrece el trabajo. Resulta complejo encontrar una palabra equivalente a ‘contratante’ o ‘empleador’ para analizar *circuitos de comercio* que están por fuera de las nociones de mercado y se consolidan con base en los acuerdos entre las personas (Zelizer 2012). Angélica es desgranadora en el puesto de Jacinta quien retribuye su trabajo en dinero. Las prácticas económicas y el vínculo social entre ellas no están regulados por autoridades estatales o comerciales, se apegan al *código popular* (Roux 2002): las caseras que ‘cogen’ una desgranadora *deben* pagar de forma *justa* por su trabajo.

La relación de trabajo se da, de manera indudable, en condiciones desiguales. Jacinta tiene puesto fijo a su nombre, productos para vender y un porcentaje para invertir, por mínimo que sea, en una persona que trabaje con ella. Angélica depende de alguien que requiera su ‘ayuda’ para poder trabajar. Empero, hay una intensión de solidaridad en sus transacciones económica. Entran en juego las experiencias de dominación comunes, comparten la condición de mujer indígena migrante rural. Se consolida una relación de trabajo solidaria a través de autoreconocerse en la alteridad. La confianza y la reciprocidad son parte del acuerdo de trabajo. Jacinta sostiene que

Angélica trabaja con ella cinco días a la semana aunque no haya mucho que hacer. Además, sus hijos e hija se sienten cómodos y cómoda en el puesto, cogen un puñadito de chochos o un orito con confianza. Angélica, por su parte, se queda a cargo del puesto cuando Jacinta viaja a Cotopaxi aunque sea en sus días libres, el viaje no afecta la venta del día. Las formas particulares en que algunas caseras mezclan las actividades económicas y las relaciones personales íntimas permiten el despliegue de estrategias solidarias en momentos de crisis que trascienden las relaciones de parentesco.

Rivera Cusicanqui (1996, 2011) señala que la preocupación por una competencia *organizada* de las feriantes motiva la buena voluntad de las caseras ‘formales’. Sin embargo, esta relación económica *concreta* apunta más hacia el ejercicio alternativo de la economía. Las acciones cognitivas y emocionales de Jacinta y Angélica están orientadas hacia la solidaridad y reciprocidad sin el propósito de oponerse a las normas hegemónicas (Mahmood 2005). Parafraseo a Hesphana (2009), el capitalismo se ha esforzado por destruir las relaciones sociales de reciprocidad y solidaridad mutua pero la relativa autonomía de las formas económicas no capitalistas están abiertas a verificación empírica. A su criterio, pasarlas por alto significa silenciarlas y perderlas, pero, sobre todo, *perdernos* de los aspectos alentadores de la subjetividad humana a los que apela con insistencia Ortner (1995).

Para Angélica, el trabajo en el mercado tiene ventajas significativas frente al trabajo en el campo. Su horario es de 8 de la mañana a 4 de la tarde y tiene dos días ‘libres’ a la semana. Los jueves y domingos se dedica a lavar la ropa, cuidar de su ‘cuarto’⁴ y su familia. Valora ‘tener tiempo’ para estar con sus hijos/a y para asistir a las reuniones de ‘padres de familia’ que la escuela convoca. *Tener tiempo* se convierte en un elemento de valorización cultura. En el campo, *sentía* que ella y sus hijas/os *nunca* dejaban de trabajar. Cuando regresaban de la escuela tenían que “pastar borreguitos, (...) recoger hierbita para los cuyes” (diario de campo 2016, 3). Sostiene que ahora, Johana, Iván y Vinicio se dedican a lo que las niñas y los niños *tienen derecho* “a estudiar y ver la tele”. Angélica y su familia están involucradas en el aprovisionamiento de productos agrícolas antes de la ocupación urbana. Ahora están vinculadas al proceso de distribución, en el campo eran

⁴ Angélica utiliza “cuarto” para referirse al lugar donde vive porque arrienda un espacio en un casa, no la casa completa.

productoras. El trabajo agrícola es el eslabón de la cadena de aprovisionamiento que implica mayor explotación de mano de obra, mayor apropiación del producto del trabajo, del trabajo y el trabajador/a. Desplazarse a la ciudad quebrantó, en cierta medida, esta relación de producción cercana a la servidumbre, o por lo menos, la *sensación* de realizar un *trabajo enajenante*.

En la comunidad y la ciudad, Angélica se encarga de reproducir a su familia pero valora separar el trabajo reproductivo del trabajo en la plaza. Su trabajo dentro de la familia reproduce la mercancía más importante para el capital, la fuerza de trabajo (Federici 2013), por lo tanto, subsidia el salario que su esposo recibe en la fábrica (Federici 1976, Sassen 2003). Empero, para ella, abarca, sobre todo, las actividades que realiza para reproducir y cuidar a sus hijos e hija. Angélica resignifica la reproducción como un *trabajo no enajenado* porque *siente* que nadie saca mayor provecho que sus hijos e hija que le pertenecen, en tanto de pertenencia y no propiedad.

Se podría concluir que las caseras persiguen prácticas que les subordina. Pero la *mirada-voz* de Angélica apunta a que el trabajo reproductivo no es el problema en sí. El problema radica en la relación de la trabajadora con el trabajo, es un trabajo impuesto de forma violenta y sistemática a las mujeres a través de transformarlo en atributo natural; en la relación de la trabajadora con el producto de su trabajo, el capitalismo y la familia se apropia de la fuerza de trabajo y de la vida que reproducen las mujeres: la propia, la de sus esposos, sus hijos e hijas; y en la relación de la trabajadora con el no trabajador que se construye en condiciones de servidumbre. El no trabajador de lo reproductivo legitima su trabajo ‘productivo’ a través de desvalorizar el trabajo reproductivo de las mujeres, “el capital crea a la mujer que reproduce para servir física, emocional y sexualmente al trabajador masculino” (Federici 1976, 55).

Por ahora, Angélica y Johana solventan el trabajo reproductivo. Asegura que no es porque son mujeres sino porque Iván y Vinicio están muy chiquitos, cuando crezcan asumirán más responsabilidades. Aunque su esposo se encarga del trabajo ‘productivo’ asalariado de forma exclusiva, Angélica colectiviza la preparación de alimentos. Johana explica con detalle cómo

prepara la sopita de cebada que le enseñó su mamá. Sus hermanos cuentan como preparan una *torta de jamón*⁵, su comida favorita.

Johana e Iván estudian en una escuela cercana a la plaza. Vinicio ingresará el próximo año porque este no hubo cupo. Estar por fuera del sistema de educación afecta su proceso de adaptación a lo urbano, es más lento que el de su hermana y hermano. Aún usa palabras en quichua. Angélica y su familia hablan quichua pero incorpora el castellano a sus prácticas e interacción con la ciudad. Se van configurando como sujetos mestizos culturales en la interacción con el mundo mestizo/criollo masculino ilustrado (Rivera Cusicanqui 1996).

Los procesos culturales que acompañan las experiencias migratorias modifican la concepción de las identidades, el sentido de pertenencia y los referentes con los que se construyen las autopercepciones (Herrera 2003). Angélica cuenta que Johana negoció usar pantalón cuando se instaló en Sangolquí. Jessica es distinta, sostiene, a ella le gusta usar falda. Las mujeres en la comunidad usan falda, cuando hace mucho frío una sobre otra, como lo sigue haciendo Angélica, pero apoya la decisión de su hija. El papá ‘acepta’ que corra en pantalón por plaza con sus hermanos porque, señala Angélica, “ahora es bueno, recién este año es bueno” (diario de campo 2016, 5). El comportamiento del padre en el asentamiento urbano apunta a un ejercicio distinto de su autoridad, a nuevas negociaciones en las relaciones de género y generacionales dentro de la familia. Sin embargo, Angélica no sabe si estas nuevas negociaciones y nuevo comportamiento se mantengan ante un posible retorno.

Johana apela a la comodidad de usar pantalón para jugar. Interactuar con la ciudad le ha impuesto, inducido y motivado a incorporar formas de vestir urbanas. Es un proceso de despojo étnico, esconder la diferencia, impuesto y autoimpuesto que “evoca la aspiración de una etnicidad ajena” (Rivera Cusicanqui 1996). También es una manera de adaptar su identidad indígena a su nueva realidad urbana. Y es un proceso de articulación de condiciones de relativa libertad, su condición etaria en relación a su mamá y su condición migratoria en relación a su hermana y las

⁵ Para Johana, Iván y Vinicio, como para muchos niños y niñas rurales que migran a la ciudad, la televisión juega un rol protagónico en su proceso de adaptarse e interactuar con el mundo urbano. Vinicio usa el término mexicano *torta de jamón* para referirse a un *sanduche* de jamón. La manera en que explica su preparación: dos panes, dos jamones, dos *jitomates* y un poco de sal, coincide en detalle con la forma en la que se prepara una ‘torta de jamón’ en uno de los capítulos del programa Chavo del 8.

otras niñas de su comunidad, que le permiten decidir usar pantalón en contra del peso de la costumbre (Mahmood 2005).

3. Poder volver: el capital emocional es la prioridad

Dolores y su esposo se endeudaron hace 16 años para invertir en productos para vender y bienes para trabajar. Ella recuerda que un día antes del robo fue el primer cumpleaños de su hijo mayor. Sin dinero para invertir y sin dinero para pagar la deuda de millones de sucres, su familia no pudo enfrentar una de las crisis económicas más fuertes de la historia del Ecuador que empezó a finales de la década de los noventa y detonó en un éxodo sin precedentes a inicios del nuevo siglo (Acosta, López and Villamar 2005). Dolores fue una del millón de ecuatorianas y ecuatorianos que emigró en un contexto de empobrecimiento generalizado, uno de los más acelerados de América Latina. El gobierno de Jamil Mahuad ⁶ dolarizó la economía como estrategia para enfrentar la crisis pero profundizó las desigualdades sociales, la inequidad de ingresos, el desempleo y subempleo e incrementó el costo de la vida de manera significativa (Acosta, López y Villamar 2005, 227) ⁷.

Su hermana vivía en una zona rural en Italia y le consiguió un trabajo. Dolores cuidaba a una mujer adulta mayor pero cumplía con ‘tareas extras’ como cortar leña para la chimenea en invierno. Sus empleadoras estaban contentas de ‘tener’ una trabajadora ‘comedida’. Les molestaba contratar personas que *quisieran* dedicarse de forma exclusiva a las actividades por las que se les había contratado. Recuerda que para cortar leña “(...) caminaba la distancia de aquí [Plaza César Chiriboga] hasta el aguacate [árbol referencia para la ciudad de Sangolquí que está a unos 300 metros de forma aproximada] a oscuras, con frío, llorando y diciendo: Diosito, ¡Qué hago aquí!” (diario de campo 2016, 12).

⁶ Asumió el gobierno del Ecuador en 1998. Fue destituido en 2000. En 2014, la Sala Penal de la Corte Nacional de Justicia del Ecuador condenó al expresidente a 12 años de prisión por malversación de fondos públicos. Su paradero es desconocido (Quito (EFE) 2014)

⁷ La siguiente cita aporta a la comprensión del contexto en el que migra Dolores a Italia, “(...) el aporte de la dolarización, impuesta en enero de 2000, no fue la panacea esperada. Por el contrario, la ansiada reducción de la inflación, que estaba lejos de una hiperinflación, se demoró casi 5 años hasta alcanzar niveles internacionales (...) En estas condiciones, con una economía que no encuentra la senda de la reactivación, el desempleo continúa siendo un problema (...) Las razones de emigración se explican por los efectos de la crisis, así como por otras muchas causas, algunas de las cuales podrían encontrarse en las estrategias de supervivencia y/o acumulación desplegadas por amplios segmentos de la población que encontraron en las mismas remesas una razón suficiente para emigrar” (Acosta, López y Villamar 2005, 227-229).

Dolores no sabía nada de italiano, cuenta, a Jacinta y a mí, que rezaba para ser ‘más inteligente’ porque quería entender lo que le decían sus empleadoras. Se familiarizó un poco con el idioma y descubrió que la señora, a quien llama ‘mi viejita’, le decía ‘india putana’. La señora se había encariñado con *su* cuidadora pero seguía utilizando esta forma despectiva para nombrarla. Ella le reclamo y pidió que no le diga así. Nunca más lo hizo, por lo menos en su presencia.

Para Dolores es importante resaltar que, pese a todo, tejió una relación de afecto con su empleadora. Hace 16 años, los mecanismos de comunicación transnacionales eran limitados y costosos. Estuvo aislada de sus seres amados y depositó el *capital emocional* en el sujeto de cuidado (Oso 2016). Cuenta que la señora le propuso que ‘trajera’ a su hijo y que se quedaran ambos a trabajar *para ella* en Italia. Enfatiza “hasta lloró cuando me regresé” (diario de campo 2016, 12). Jacinta interviene con cierto humor y satisfacción por el abandono “se le fue la india putana” (diario de campo 2016, 12).

En general, las relaciones entre cuidadoras y cuidadas trascienden el plano laboral, están atravesadas por lo familiar (Vega Solis 2009). Se consideran las unas a las otras *como* una extensión de la familia, pero ese *como* es casi pero no. “Exceder la relación salarial, una positividad que entraña la relación afectiva, amenaza en algunas ocasiones con difuminar las asimetrías que ésta encierra y sobre la que se origina” (Vega Solis 2009, 161) pero no desaparecen. Las familias comparten, además del pan y la casa, la condición de clase y la condición racial, se ubican en el mismo lugar en el sistema global. Aunque los afectos atenúen las distancias en las interacciones cotidianas, las fronteras sociales son inquebrantables.

Como Dolores, muchas mujeres empobrecidas del Sur global que no logran solventar la reproducción de la vida en un marco más amplio de *crisis de reproducción social* se insertan en el trabajo doméstico y en el trabajo de cuidados en los países del Norte global. Estas trabajadoras migrantes han solventado la *crisis de cuidado* de países ricos en los últimos treinta años. En general, dejan a sus hijos/as al cuidado de otras mujeres en los países de origen para cuidar a los hijos/as de sus empleadoras. Se generan *cadena de cuidados globales*⁸ que requieren que una

⁸ La noción de *cadena de cuidado* va adquiriendo presencia notable en los estudios sobre migración y mujeres. Ver Hochschild R. Ariel <<Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional>> en Giddens Anthony, ed., *En el límite: la vida en el capitalismo global*, Barcelona: Tusquets, 2001, p.187-208; y Yeates, Nicola <<Global care chains: a critical introduction>> en *Global Migration Perspective*, No. 44, Septiembre, 2005.

mujer asuma el trabajo doméstico y de cuidado sin ningún tipo de remuneración en alguno de sus eslabones, en general, las mujeres más jóvenes o adultas mayores (Hochschild 2001, 188)

A veces Dolores cuidaba a uno de los nietos de su empleadora por el mismo salario. Cargaba al niño con una sábana en la espalda mientras arreglaba la casa y cocinaba. El trabajo doméstico también era su responsabilidad. En Sangolquí, su suegra cuidaba a su hijo de dos años. Ella mandaba dinero todos los meses para cumplir con la manutención. La abuela del niño “fue en realidad muy buena” (diario de campo 2016, 13), pero ella *se sentía* “mala mamá” por no estar.

Trabajar como cuidadora en Italia le permitió ganar el dinero suficiente para pagar su deuda. Ahorró casi todo el salario de un año y dos meses. Sostiene que ni siquiera se compró ropa pese a que hacía mucho frío en invierno, usaba la ropa que le regalaban sus empleadoras. Empero, las necesidades de cuidado y cariño de su hijo no podían ser resueltas a la distancia. Conseguir capital financiero en Italia limitó sus posibilidades de invertir en *capital emocional* en el Ecuador (Oso 2016, 228), por eso emprendió el retorno. Trabajar en tierras lejanas le dejó una lesión en la espalda por el peso de la señora a la que ‘tenía que levantar’ y la intención de priorizar la inversión en el capital social y el capital emocional de sus hijos. Dolores volvió a Sangolquí, se reinsertó en el comercio popular informal como feriante. Vende los jueves, sábado y domingo en una de las calles que rodean a la plaza. El resto de la semana se dedica a reproducir y a cuidar a sus dos hijos adolescentes. Sostiene que su presencia aporta a que ellos resuelvan de maneras asertivas los conflictos propios de su edad.

En *Da expansão dos mercados à metamorfose das economias populares* (2009), Hesphana expone que los motivos para abandonar de forma voluntaria un trabajo asalariado están ligados al rechazo de las condiciones precarias y del acoso moral, a la búsqueda de mayor autonomía para satisfacer los propios intereses y/o a la intención de conciliar el cuidado de sus familias. La decisión de Dolores transitó por los tres. A pesar del cariño que aún siente por la mujer a la que cuidó, reconoce que las condiciones de trabajo y de vida en el país de acogida fueron precarias e incluso violentas: ‘asumió’ responsabilidades que trascendían los términos de contratación y su empleadora empleaba términos despectivos y racistas para nombrarla. Pero, sobre todo, renunció porque, a la voz de Oso, “la acumulación de capital financiero quiebra corazones (...) tiene un

coste sobre el capital social y emocional de las personas migrantes y sus familias” (Oso 2016, 228).

Dolores no podía gestionar de la manera que quería los afectos y el cuidado de su familia, en especial de su hijo. Oso (2016) explica que en algunos casos, las mujeres migrantes cultivan los lazos afectivos con sus hijos e hijas a través del envío de dinero y bienes de consumo. En la misma línea argumentativa de Hall, la autora sostiene que los bienes de consumo son una representación simbólica del migrante o la migrante, compensan, en cierta medida, su ausencia. Por la edad que tenía el hijo de Dolores, esta negociación de los afectos era inviable. Ella consideró que la presencia física era un requisito para tejer una relación amorosa con su *guagua*.

En los resortes profundos que impulsaron a Dolores a regresar se encuentra un fundamento moral, de forma cultural las caseras no delegan el trabajo de cuidados, es parte de sus “valoraciones (...) de *lo que debe* y *lo que no debe ser*” (Roux 2002, 251). La oportunidad de volver a la plaza es otro de los factores que intervino con fuerza en la decisión de retorno. Como sostienen varias trabajadoras, *ser casera* es tener la seguridad de contar con un espacio de trabajo que ‘te permite siempre regresar’ y conjugar de manera satisfactoria, lo más parecido a los deseos de cada una, el trabajo informal y el trabajo de reproducción. Dolores cuenta que su hijo mayor tiene problemas de rendimiento en el colegio, ella le ayuda a estudiar todos los días pero le dice con insistencia que es necesario prepararse para afrontar la vida solo, “le digo algún rato yo no voy a estar” (diario de campo 2016, 13), pero mientras pueda ella seguirá gestionando el cuidado y solventando las necesidades de acompañamiento emocional de sus dos hijos en la cercanía.

Capítulo 4

Ser caseramadreesposa (desguionada): habitar las normas y revalorizar la (re)producción

Mi voz tiene otra semántica
otra música. En este ritmo
hablo de la resistencia (...)
(Graúna 2007).

1. Habitar las normas

Jacinta tiene 65 años. Es viuda. Tiene once hijos e hijas “cuatro muertos, siete vivos: cinco varones y dos mujeres” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015). El primero nació cuando ella tenía 19 años y el último cuando tenía 41. Gloria tiene 64 años. Está casada. Tiene cinco hijos y cuatro hijas. El mayor nació cuando tenía 16 años y el menor cuando había cumplido los 43. Estefy tiene 28 años. Está casada con uno de los hijos de Gloria. Tiene cuatro hijos y tres hijas. Doménica, su hija mayor, tiene 14 años, la misma edad que ‘la Estefy’ tenía cuando ella nació; “después siguen como escalerita, 11, 10 y la menor, Katy, tiene 2” (diario de campo 2016, 23).

La fecundidad de las caseras es alta. Su edad nupcial y su trayectoria reproductiva temprana. Jacinta parió cada dos años por veinte años. Gloria dio a luz cada tres años por treinta años. Aunque se ha experimentado un descenso generalizado de la probabilidad de experimentar fecundidad alta en América Latina en los últimos treinta años, sigue siendo alta en mujeres empobrecidas y racializadas (Rodríguez Vignoli 2004). Estefy tiene menos de treinta años pero ha parido con la misma frecuencia que Jacinta, la mitad de su vida se ha pasado teniendo hijos e hijas y resolviendo su cuidado.

De manera general, la posibilidad de disminuir la fecundidad está vinculada al acceso de las mujeres a educación y a planificación familiar y anticoncepción (Rodríguez Vignoli 2004). Sin embargo, una de las trabas más fuertes para el ejercicio de sus derechos sexuales y derechos reproductivos radica en las dificultades que se presentan en el proceso de negociación del uso de anticonceptivos. Apelando al concepto abstracto de la vida digna: la que se vive bien, la Constitución del Ecuador (2008) garantiza que las mujeres decidan cuándo y cuantas hijas e hijos

tener. Empero, en la negativa del esposo de Jacinta frente a la ligadura se materializa la apropiación concreta de los cuerpos de las mujeres por parte de sus parejas “no firmó papel, prefiero no dormir con mi mujer dijo” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015). De forma analógica, concebir a las mujeres como propiedad privada se materializa en la violencia que sus esposos ejercen sobre ellas. A través del matrimonio, las mujeres pasan de pertenecer a, de ser propiedad de, un grupo doméstico a ‘filiarse’ a otro, a entregarse de forma ‘voluntaria’. En el primer grupo cumplen el rol de hijas y en el segundo de esposas y/o madres con un margen de maniobra más amplio y un mayor poder de decisión, pero en ambos ejercen de forma ininterrumpida su rol reproductivo.

Los grupos domésticos exigen a las mujeres que trabajen *de por vida* para solventar “la producción de bienes materiales para el mantenimiento físico de las personas (...) el cuidado directo de los niños y niñas y de las personas adultas (...) la difícil gestión de los afectos y las relaciones sociales” (Carrasco, Borderías y Torns 2011, 31-32). A través de “la manipulación más continua y la violencia más sutil que el capitalismo haya tenido en contra de cualquier sector de la clase trabajadora” (Federici 1976), transformó el trabajo doméstico en un atributo natural de las mujeres. Muchas mujeres que no tienen posibilidades de sobrevivencia encuentran en el matrimonio una ‘oportunidad’ de empleo que ‘deben’ tomar (Federici y Tzul Tzul 2015, Federici 1976), a través de *él*, se consolida el *contrato sexual* que garantiza a los hombres por lo menos una mujer a su servicio durante toda su vida (Pateman 1995).

Las subjetividades de las caseras se construyen con esta carta de navegación patriarcal: ‘debes’ casarte, ‘debes’ parir, ‘debes’ garantizar la reproducción de tu familia, que se adecúa al contexto histórico y a las exigencias sociales de la feminidad, distintas según la clase y raza de las mujeres. Ser *esposamadre* es parte del aprendizaje social y del proceso de constitución de sujetos subalternos dentro de las lógicas de dominación masculinas en el capitalismo. Sin embargo, los testimonios y las experiencias de las caseras evidencian su capacidad de desafiar el orden dominante para ejecutar sus intereses y agendas (Mahmood 2005).

Este aspecto alentador de la subjetividad humana (Ortner 1995) complejiza la narrativa de la subversión. La violencia de sus parejas sale a la luz de forma recurrente en las narrativas de las caseras. Aunque ninguna esté divorciada, es probable que permanezcan *sus* esposos hasta que

una o uno muera, en general, *ellas* toman decisiones contrarias a la voluntad de sus conyugues aunque estos tomen represalias en su contra. Si pensamos al hombre como el representante del estado en la familia, los actos de estas mujeres se insertan dentro de la noción de desobediencia civil y son tan importantes como minusvalorados en los estudios tradicionales de la resistencia.

El objetivo de este capítulo es conocer cómo opera la capacidad de acciones de las caseras, cómo formulan y ejecutan sus metas dentro de las estructuras de dominación, atravesadas por los deberes de ser mujer. “La importancia de los sujetos *reside* en los proyectos que construyen y ponen en práctica; *es* en su formulación y promulgación que se convierten y transforman en lo que son, y sostienen o transforman su universo social y cultural” (Ortner 1995, 187).

1.1 Trabajar para reproducir, reproducir para trabajar

Jacinta cuenta con tristeza que perdió a tres hijas, una antes de nacer. Asocia sus muertes con la dificultad de conciliar las exigencias del trabajo en el campo con las demandas físicas de un embarazo y con la demanda de cuidado de una niña de pocos meses. Su trabajo ha solventado la reproducción propia y de su familia durante todo el ciclo de vida, ‘estar en cinta’ nunca le eximió, como a muchas mujeres del campo, de las jornadas de trabajo.

Se murieron porque nosotros trabajábamos mucho trabajando en el campo, y se había dado la vuelta así, y no ha podido nacer, y se murió ahogado dentro de la barriga. [¿Todas... murieron antes de nacer?] No, la una, las dos murieron pasando el parto. Uno murió en la maternidad, otro murió de tres mesecitos (...) le dio bronquitis, así mismo como andábamos cargados en viento, en sol, le había dado bronquitis (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015).

Crio a sus hijos e hijas mientras trabajaba en el campo y vendía en la plaza. Los tres trabajos los hizo a diario. Habitó de forma simultánea el campo y la ciudad por 60 años. Antes de salir de su casa en Latacunga, ‘dejaba cocinando’ porque de lunes a viernes sus hijos/as se quedaban a estudiar. Los fines de semana, viajaban a Sangolquí para ayudar a su mamá a desgranar y a vender. Lo que ganaban servía para comprar los útiles de la escuela y pagar los pasajes. Sobre los esfuerzos de sus hijas e hijos para aportar al ingreso familiar sostiene,

(...) mandaban poniendo fruta, plato de oritos, platos de plátano para útiles de ellos mismos les mandaba a vender. Ellos mismos tenían que ir con los pasajes, loncheras de ellos mismo, por eso tenían que ayudar a trabajar (...) Algunos no querían, algunos si querían, algunos hasta le hacían dar vuelta en la plaza para que vendan. Si eran buenos para vender (...) Alguno le mandaba a vender, así un plato de oritos, a sucre, a sucre, en ese tiempo era el sucre, mejor iba a caminar todo el día, y no vendía mejor venía comiendo todos los oros, tarde asomaba [risas] (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015).

Jacinta abandonó la escuela en segundo grado. Su papá ‘no le dio permiso’ para seguir estudiando, pero insiste en que estudiar es la oportunidad de tener *una vida mejor*. Por eso, le entristece que ninguno/a de sus hijos/as siguió estudiando después del colegio, prefirieron casarse. Trabajar en la plaza le permitió, entre otras cosas, garantizar que algunos de sus hijos y algunas de sus hijas vayan a la escuela. Desafió ‘la autoridad’ de su esposo para seguir trabajando “me pegaba (...) por venir al mercado” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015). José argumentaba que ella tenía ‘mozos’ en la plaza. Tener menos control sobre lo que hacía *su* esposa era el motivo y la justificación de la violencia que ejercía en su contra. Ella no se ‘dejaba’ pegar “yo también volvía a dar pues, yo también le volvía, le pegaba” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015), y se mantuvo firme en la decisión de trabajar. Trabajar en plaza amplió su capacidad de agencia, en el campo, José tenía mayor margen de mando.

José trabajaba de peón “reservando, sembrando, arando, cosechando (...) en las tierras de otros, y había días en el terreno de nosotros también” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015) pero no siempre le pagaban a tiempo. Además tenía problemas para autocontrolar el consumo de alcohol “mi marido era chumado, chumado no me ayudaba en nada, yo solita tenía que ver a mis hijos, tenía que poner en escuela” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015). Jacinta recuerda que cuando él venía a trabajar en la plaza “(...) se daba al trago, se daba al trago y vuelta me pegaba, a mi bastante, de los pelos, ojos eso verdes” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015). Murió por una enfermedad en el hígado.

Jacinta se estableció en Sangolquí cuando el menor de sus hijos terminó de estudiar. Se quedó en la plaza “como tenía el puestito aquí, yo me quede aquí” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015). Cuando sus hijos se casaron, *sus* esposas asumieron el trabajo que su madre hizo por cuarenta años para reproducir sus vidas. Sus hijas se hicieron cargo del cuidado de sus esposos e hijos e hijas; igual que ella cuando se casó. El matrimonio fue el *único* motivo por el que su padre ‘le soltó’ y sus hijos prescindieron de ella y su trabajo, “cogieron mujeres y se fueron, ya tienen mujeres” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015).

Tener mujer es tener a alguien se haga cargo de todo. Hacerse cargo de todo es arreglar la casa, ‘dejar cocinando’, trabajar en el terreno, vender en la plaza, estar embarazada, parir, cuidar a los hijos y las hijas, cuidar de los animalitos, cuidar y satisfacer al esposo, es una responsabilidad impuesta a las mujeres. Las caseras enseñan a sus hijas cómo hacerlo. Jacinta recuerda que ella no castigaba a sus hijos varones cuando no querían vender, pero *si* a sus hijas. Enseñar a vender es sin duda reproducir la subordinación de las mujeres a los hombres y la familia, pero también es compartir una herramienta necesaria para reproducir la vida en un contexto de empobrecimiento y segregación laboral. El mercado de trabajo capitalista favorece al sujeto desvinculado de las actividades reproductivas. Por eso, para las caseras el trabajo asalariado, tener empleo, es una alternativa inviable.

Ser *casera*, vendedora del mercado popular informal, es *una* oportunidad para conjugar el trabajo que genera una remuneración monetaria y el trabajo que reproduce y cuida la vida. Las caseras *no* tienen derecho a acceder a otros agentes económicos en los cuidados, tampoco pueden pagar a otras mujeres cuidadoras. Jacinta sostiene que una de sus nietas nació con capacidades especiales y requiere el cuidado ininterrumpido de su madre a lo largo de todo su ciclo de vida. Asevera, con la tranquilidad del deber cumplido, que su hija *puede* cuidar a su nieta y trabajar de forma simultánea porque tiene un puestito de frutas en Quito, porque aprendió a vender.

Trabajar en la plaza es una de las estrategias fundamentales de las caseras para sostener la vida de sus familias y sobre todo la suya cuando van envejeciendo. Cuenta Jacinta que cuando era *guambrita* “cogíamos yunta, cogíamos guacho para sembrar”, a sus 65 años *siente* que “agarrar nada ya no se puede, estamos ya de tiempo” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M.,

septiembre de 2015). Desde hace cinco años, se dedica ‘solamente’ a la venta en ‘la César Chiriboga’ pero mantiene una relación con su lugar de origen. Viaja de vez en cuando a sembrar los granos que no se vendieron y a ‘echarle un ojo’ a la tierra que ‘deja encargada’ pero que aún es suya. Como muchas de sus compañeras migrantes, conjuga la experiencia urbana con el mundo rural, incorpora representaciones y formas de trabajo ligadas al campo a su trabajo como vendedora del comercio popular informal en la ciudad.

En su terrenito, el vínculo entre la tierra, los alimentos y ella era corporal. Sembró y cosechó con las manos desnudas, y el valor de los productos se media en mayor medida en términos de uso que de cambio. Desde que las frutas, verduras y hortalizas llegan al puesto, Jacinta construye una relación a través de lo corpóreo: les toca, les desgrana, les limpia, les saca las hojas. Los productos se enfrentan, con ella, a la precariedad del trabajo en la plaza y a las adversidades climáticas: el ‘solazo’ de medio día, las caudalosas lluvias que parecen más fuertes por el choque de las gotas con los techos de eternit. Para ella, mantienen el valor de uso por encima del valor de cambio “de este puestito (...) ya comemos de aquí *aunque no haiga nada*” (Jacinta, entrevista por Almeida T. y Moya M., septiembre de 2015).

Josefina trabajó desde los cuatro años y aportó al seguro social campesino “a través de su esposo”, pero *no* tiene derecho a una pensión por jubilación y *no* cuenta con el apoyo de sus hijas e hijos. Su fuerza de trabajo le permite cubrir sus necesidades materiales y la compañía de sus compañeras, las necesidades de cuidado inmateriales: conversar, dar y recibir cariño, acompañar e incluso pelear (Ver capítulo 3, De la economía rural de subsistencia a poder subsistir y envejecer en la ciudad). El autocuidado como prioridad es factible ahora que está sola, que no pertenece a un grupo familiar. La familia es una unidad productiva y de consumo que posibilita la reproducción de todas y todos a través del trabajo ‘conjunto’ en la economía de subsistencia. Empero, se articula bajo relaciones de desigualdad de género que esconden el (sub)sistema de reproducción que se consolida con base en el sacrificio de las mujeres (Pérez Orozco 2014). Cuando José estaba vivo y sus hijos e hijas eran niños/as, la salud de Jacinta no era prioritaria, tenía preferencia el jefe del hogar y los sujetos vulnerables. Ahora si ella se enferma va un médico que atiende cerca de la plaza aunque implique pérdidas en las ventas del día.

A lo largo de la historia, el capitalismo se ha apropiado del trabajo excedente de las mujeres que producen y se reproducen en las esferas sumergidas de la economía. El trabajo de Jacinta, como vendedora informal y reproductora, es vitales para la reproducción social y la reproducción de las condiciones de vida de la población (Picchio 1999) y para mantener la organización socioproductiva capitalista (Carrasco, Borderías y Torns 2011). Sus 61 años de trabajo son su contribución *no voluntaria* para sostener dos sistemas de dominación articulados que se consolidan sobre la expropiación de su fuerza de trabajo. Sin embargo, también labraron una trayectoria laboral que con muchísimo esfuerzo le permite hacer efectivo su proyecto más importante, envejecer de la manera más satisfactoria posible: valerse por sí misma.

1.2 Solventar la vida entre la precariedad y la autonomía

Julia es la principal responsable de la reproducción de su familia desde que su esposo murió hace 21 años. Crio y cuidó de sus dos nietas, Vanesa y Julia, cuando su hijo falleció. Por 39 años, ha solventado las necesidades de cuidado de su hijo mayor con capacidades especiales con el apoyo de su nieta Julia y su ‘hijita-soltera’¹. Todos los días se levanta a las tres de la mañana a preparar la comida que vende en la plaza, y a ‘dejar cocinando’ para su hijo que se queda a cargo de su nieta. Ella trabaja como vendedora en un almacén en Sangolquí, su horario es rotativo. Cuando no está, la ‘hija-soltera’ baja a ver a su hermano, vive en el piso de arriba con su abuela materna nonagenaria.

En temas de dinero, asume la manutención completa de su hijo. Hace algunos años solicitó ayuda estatal pero el estado consideró que no era ‘tan pobre’ porque tenía casa propia. Aclara que la casa donde vive es una casa grande construida por su familia ampliada, está dividida en departamentos para cada familia nuclear y que el ingreso mensual que genera la venta no alcanza a cubrir un salario básico².

Llega a la plaza a las 5:30 de la mañana, “(...) hasta arreglar, limpiar todo, se empieza a poner desde las 6 pero a veces se vende el primer plato a las 9 de la mañana” (Julia, entrevista por Almeida Tamia, abril de 2016). La competencia es alta, acentúa. Los días de feria hay dos filas de caseras que venden lo mismo que ella, “serán unas treinta” (Julia, entrevista por Almeida Tamia,

¹ Julia utiliza estas dos palabras para referirse a su segunda hija que es la única que no está casada.

² El salario básico unificado en Ecuador era de 366 dólares en 2016. A partir de 2017, se incrementa a 375 dólares.

abril de 2016). Un lunes de ‘buena venta’ vendió trece platos de a 1,50 dólares y tres colas de 0,50 centavos, 21 dólares en total, pero gastó 7 dólares en la camioneta de alquiler para movilizar los productos, 0,25 centavos en que ‘el viejito’³ lleve un balde de agua al puesto de tortillas para lavar los platos y 1,40 dólares en el pago del impuesto municipal por uso de suelo. En la interacción con el empleado municipal se percibe la molestia que genera en las trabajadoras.

Dese una vueltita por favor, ¿sí? [Llega el señor del municipio que es el encargado de cobrar el impuesto por el uso del suelo] [Cobrador municipal] -apúrese *mamita* que ya va a ser la una [Julia] -Ay, no vendo pues no vendo, recién vendo ahorita, vendo las tortillas, ¡qué exigentes para cobrar! [Molestia] [A los pocos minutos regresa el cobrador] [Julia] -¡Vea de qué piensa que ya vendí ahorita hasta darse la vuelta, no sea así! [Con mucha molestia] si recién vengo y a pagar me fui. [Cobrador] -ahorita que ha habido bastante vea. [Julia] -por eso que han habido bastante no me debería cobrarme a mí, le prometo, vea lo que tengo es esto, no sea así, vea no se vende nada, no se da ni una media vuelta y ya me viene a cobrar [Julia le entrega un dólar con cuarenta centavos al cobrador municipal] (Julia, entrevista por Almeida Tamia, abril de 2016).

Julia ganó 12,35 dólares por 12 horas de trabajo, sin restar la inversión en los productos para preparar la comida. En general, gana menos de 366 dólares mensuales que es el salario mínimo *vital* de un empleado que trabaja 8 horas diarias y tiene derecho a días de descanso semanales, vacaciones anuales y afiliación al seguro social.

Las caseras transitan la parte sumergida de la economía que mantiene a flote la esfera de los trabajos ‘formales’. Desde el lente de la formalidad laboral, la venta en la plaza es económicamente inestable porque carece de la seguridad de un ingreso fijo para la supervivencia o el resguardo de un empleo. Empero, los parámetros que emplean las caseras para valorar su trabajo son alternativos a estas dinámicas. Ellas consideran que ser caseras le proporciona la estabilidad de contar con un puesto y de tener trabajo para ellas y sus hijas en contextos de crisis.

Julia cuenta que su ‘hijita-soltera’ terminó la universidad pero no ejerce su profesión porque está desempleada. Sin embargo no tener empleo no significa no tener trabajo. Ella trabaja los jueves y

³ Es un señor que trabaja como cargador en la plaza. Se ocupa de llevar las compras de los consumidores y de las encomiendas de las caseras. Las personas le pagan de acuerdo a ‘su voluntad’.

los sábados en el puesto de su mamá. Los días que Julia comparte el puesto con su hija, sale a vender en uno de los portales que rodean la plaza. Sostiene, con orgullo, que su abuelo y sus tías son de los/as ‘fundadores/as’ de ‘la César Chiriboga’ y que pertenece a una familia de vendedores y vendedoras “vende mi cuñada (...) vendo yo, mi nuera, una hijita mía vendemos. Cuando hay fiestas, así a los vendedores del cantón salimos a vender, venden mis nietos también, así es nuestra vida” (Julia, entrevista por Almeida Tamia, abril de 2016).

Su mamá también fue casera pero mantuvo una relación laboral de dependencia como *wachimana*⁴ del *Estadio Municipal General Rumiñahui*. Tiene 95 años, está jubilada. Trabajó treinta años como *empleada doméstica* pero sus ‘patrones’ la despidieron. Cuando una de sus hijas murió a los veintiún años por un ataque epiléptico, la tristeza le inmovilizó las piernas. Un mes después pudo caminar pero le dijeron que ya había perdido también su empleo.

Julia *siente* que este episodio de la vida de su madre, también suyo, está atravesado por la injusticia, “le despidieron sabiendo lo que había pasado” (Julia, entrevista por Almeida Tamia, abril de 2016). Por eso, considera que una de las mayores ventajas de tener un ‘puestito’ es trabajar para sí misma y no para terceros, decidir qué días trabaja y cuáles no. Las caseras coinciden en que vender en la plaza es una alternativa liberadora frente a las relaciones de dependencia que exigen los trabajos asalariados y a la explotación y la injusticia que los caracteriza. Ellas resignifican la exclusión histórica de las mujeres de clases populares del mercado laboral y revalorizan el trabajo en el comercio informal popular.

Julia no trabaja los martes porque se dedica a cocinar ‘cualquier cosita’ para su familia. Cuenta con mucha alegría que su casa se llena de 12 a 3 de la tarde de sus hijos, hijas, nietas, nietos, nueras y bisnietas. Sostiene con satisfacción que lo que gana le alcanza para comer lo que *ella* quiera y para invitar a comer a quien *ella* quiera lo que *ella* quiera ofrecer. Poder elegir qué comer es un deseo compartido entre las mujeres que son parte de la investigación. Julia considera que cocinar por amor es distinto que cocinar por trabajo, los afectos complejizan percibir que los quehaceres de las mujeres dentro de la familia tienen un valor económico.

⁴ *Wachimana-wachimán* es la persona que cuida, cuidador/a. Una adaptación al español de: *watching man*, hombre que mira.

En *Salario contra el trabajo doméstico* (1976) y *El Patriarcado del Salario: Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado* (2015), Federici explica que lo que el capitalismo patriarcal llama *amor*, las mujeres han aprendido a expresarlo en trabajo. A partir de asociar cuidado y amor y se les exige a las mujeres que solventen “las insuficiencias de los servicios públicos y los efectos destructivos del mercado laboral” (Picchio 1994, 456), así como, las ausencias de los hombres, accidentales a veces, voluntarias en general y aprendidas siempre. Sin embargo, estas lógicas de subordinación de género interactúan con valoraciones propias que consideran que el trabajo reproductivo es importante porque se ocupa del aspecto más importante de la vida: la vida misma. Retomo el testimonio de Angélica, las caseras coinciden en que el trabajo reproductivo no es el problema en sí, sino las relaciones laborales: trabajadoras- trabajo, trabajadoras-producto del trabajo, trabajadoras-no trabajador.

En la plaza, se reproducen relaciones laborales que obedecen a las dinámicas del capitalismo patriarcal pero también se construyen relaciones de trabajo con base en la solidaridad y la reciprocidad sin el propósito de oponerse a las normas (Mahmood 2005). Es común, por ejemplo, que las caseras compensen la falta de empleo de las mujeres más cercana a través de compartir su espacio de trabajo. *Colectivizar el puesto* es una estrategia local para responder en colectivo al mercado de trabajo jerarquizado por género y raza que les ha negado la entrada o les marginalizado hacia los empleos más precarios con los salarios más bajos.

Gloria vende mollejas todos los días de cuatro de la tarde a ocho de la noche. En nuestro primer encuentro dijo que los jueves y sábados vendía morocho con *empanadas de viento*. Sin duda, los jueves y sábados se vende morocho con *empanadas de viento* en su puesto pero no es ella quien vende y tampoco son para ella las ganancias. Comparte la esquina izquierda con su nuera. Estefy tiene 28 años, es mamá de siete de sus veintiún nietos. Se dedica al trabajo doméstico y de cuidados pero no ha podido conseguir empleo. Está buscando una casa para trabajar como empleada doméstica. La vinculación de Estefy al trabajo en la plaza es episódica de forma aparente, se instala con su olla de barro los jueves tempranito, también uno que otro viernes, pero todos los días se encarga de sazonar las mollejas que vende su suegra.

A lado de Estefy, se ubica su cuñada Lore con funditas de *chulpi*. Tiene 35 años y tres hijos. El más pequeño se llama James, tiene un año. Las tres mujeres cuidan del guagüito cuando está en la

plaza. Aún no tiene dientes pero chupa con destreza un pedacito de *tripa mishki* que le da su mamá para que ‘la grasita’ le recubra el intestino. Lore también trabaja como costurera en el taller que tiene en su casa. Estudió corte y confección antes de embarazarse pero no ejerció algunos años por cuidar a sus primeros hijos, el mayor tiene 18 años. Se siente tranquila porque *puede* cuidarle a su guagua y trabajar en su profesión a la vez. Vender un día a la semana es una manera de generar un ingreso extra y de apoyar a su mamá en el día de mayor concurrencia.

Gloria se instaló en Sangolquí hace 48 años. Iba y venía del cantón Cayambe para vender sacos de lana. En una de sus ‘idas y venidas’ conoció a Domingo. Él le invitó a tomar algo, ella se tomó una cola y él una cerveza. Empezaron una relación, se enamoraron, ella ‘no volvió más’ a su tierra y se quedó con él. Su testimonio es el único que hace referencia al enamoramiento pero es, de todas maneras, algo que sintió hace mucho. Están casados desde hace 48 años pero él no siempre ha sido bueno, *ahora* es bueno, sostiene. *Ahora* insiste en que no es necesario que ella siga trabajando en la plaza, donde ha trabajado por aproximadamente 40 años. Gloria explica que con lo que él gana les alcanza, pero la única forma de garantizar su subsistencia, sobre todo a largo plazo, es mediante su trabajo que, además, le da autonomía y le permite ayudar a sus hijas y nueras. Para ella, la solidaridad entre mujeres, que se consolida a través de las experiencias compartidas, de reconocerse en las otras, en las más cercanas, es una condición necesaria para la supervivencia. Recuerda que dio a luz por primera vez a los 16 años, la partera le cortó ‘las partes’⁵ y sangró mucho. Tuvo miedo de morir. Sostiene que si no hubiese sido por los cuidados de su suegra que “era muy buena y me daba muy buena alimentación” (Gloria, entrevista por Almeida Tamia, mayo 2016), hubiese atravesado esta experiencia *sola* y no se hubiese recuperado. Este fragmento del poema de Fuentes hace referencia a la paradoja de la muerte como posible destino cuando se está dando la vida “(...) fue muy laborioso el parto de mi madre que si se descuida muere por vivirme” (Fuentes 2013).

Como para muchas de sus compañeras, el trabajo reproductivo es primordial en la vida de Gloria. Se *siente* orgullosa de haber tenido a su lado a todas sus hijas mientras trabajaba. Cuenta que

⁵ Gloria utiliza el término ‘las partes’ para referirse a sus genitales, muchas mujeres utilizan eufemismos para nombrar las partes del cuerpo sexuales. En relación al corte, cuando una mujer da a luz, a veces le hacen una incisión desde la vagina hasta el ano o desde la vulva hacia un lado u otro del periné. Este proceso se llama episiotomía, en los últimos veinte años se ha refutado la idea de que es un proceso necesario y beneficioso para las mujeres.

antes vendía en la calle pero le asaltaron. Los ladrones amenazaron con un cuchillo a una de sus hijas. Ella entregó la plata. “(...) como en la plaza estamos toditas, no pasan esas cosas” (diario de campo 2016, 24), sostiene. Su testimonio apunta a que la plaza es un espacio compartido y seguro para trabajar. Además, sus hijas crecieron y jugaron en sus 4,516 metros cuadrados, igual que las niñas que participaron en los *talleres para pintar* (parte importante de la metodología de este trabajo, sobre las experiencias que surgieron de estos encuentros aterrizo en el apartado que sigue). Las niñas señalaron de manera reiterada que sus mamás delimitan el espacio seguro para jugar: dentro de la plaza se *pueden* mover libremente pero *deben* pedir permiso para cruzar la calle. ‘La César Chiriboga’ es también un espacio compartido para cuidar, además el *código popular* reconoce que el cuidado es una actividad prioritaria. Mientras ‘la Lore’ sirve un plato de mollejas, sazonadas por Estefy y asadas por su mamá, carga a su hijo que está lactando. La teta no asusta a los comensales porque históricamente en la Plaza César Chiriboga se ha trabajado mientras se cuida y se ha cuidado donde se trabaja.

1.3 Mirar-escuchar con las niñas y niños de ‘La César Chiriboga’. Aprender-enseñar a cuidar y a no cuidar

Las caseras aprenden y enseñan cómo reproducir y cuidar de las personas y la vida a través de los quehaceres cotidianos. La transmisión intergeneracional de conocimientos se da en un marco de relaciones sociales afianzadas en la división sexual de trabajo que estructuran cómo valorar el trabajo reproductivo, cómo hacerlo y, sobre todo, quiénes *tienen* que asumirlo. Las prácticas propias de las mujeres, lógicas comunitarias y rurales que prevalecen en el asentamiento urbano, interactúan con estructuras de dominación que, bajo la herencia colonial, son particularmente opresivas con las mujeres racializadas y empobrecidas.

Las trabajadoras de la Plaza César Chiriboga despliegan estrategias que les permiten resolver la supervivencia diaria, acceder a una remuneración monetaria y solventar el trabajo reproductivo de forma simultánea en contextos empobrecidos. En el discurso, sobre todo en las primeras conversaciones, su trabajo es representado como una ‘ayuda’ a la economía familiar pero en la praxis sostiene la reproducción de la vida misma y la reproducción de sujetos sociales que aprenden cómo actuar y cómo ocupar los lugares que se les ha asignado de acuerdo a su género, a su clase, a su raza, a su condición como migrantes. A medida que aumenta la confianza en el

campo de las conversaciones, las caseras reconocen que se sienten orgullosas de haber solventado la reproducción de la fuerza de trabajo propia y de sus familias a lo largo de sus vidas.

Las niñas y los niños que comparten la plaza con sus mamás y abuelas están en un proceso de construcción de sus subjetividades subalternas. Están aprendiendo a través de los discursos formales de la escuela, la televisión, la familia, cómo *debe ser* un trabajador hombre y cómo *debe ser* una trabajadora mujer, mientras aprenden en las relaciones y prácticas diarias las distintas formas de habitar estas normas, su capacidad de acción dentro de las lógicas de poder (Mahmood 2005). Las pequeñas *mónadas* que atraviesan el pensamiento de Benjamin (Benjamin 2005, 2008) saltan de repente en las conversaciones con las niñas y niños de la plaza. Lo que cuentan mientras pintamos, dibujamos o hacemos flores de *fómix* en los *talleres para pintar* de los viernes, abre una rendija desde donde leer, en una suerte de intuición, sus experiencias de aprendizaje ligadas a los cuidados y la reproducción de la vida cotidiana.

Ilustración 4.3 Talleres para pintar: flores de fómix



Fuente: Archivo del trabajo de campo 2016

Rosita tiene 10 años, un hermano mayor y un hermano menor. Es una de las mejores estudiantes de su escuela. Se siente orgullosa por su buena ortografía. Es una niña que pregunta y exige respuestas. Frente a una conversación telefónica que mantengo durante uno de los talleres dice “¿por qué le dijiste dónde estabas? Va a decir que estás gastando tu tiempo y tu dinero con

nosotras. No le digas” (Rosita, en una conversación con la autora, mayo de 2016). La división sexual del trabajo califica como menos importantes y necesarias a las actividades vinculadas con el cuidado de las niñas y los niños: acompañar en los deberes, jugar, conversar con ellas y ellos. Las madres, en menor medida los padres como evidencia el testimonio de Jacinta, intervienen e invierten en el cuidado y la reproducción de la infancia. ‘No decir’, ‘no contar’ en qué ‘gastan’ *su* dinero y *su* tiempo amplia la capacidad de las mujeres de gestionar sus ingresos. Las caseras se apropian del deber del silencio impuesto a los sujetos femeninos y lo utilizan para sus intereses (Mahmood 2005).

Sofía⁶ y Andrés son prima y primo, tienen 8 y 7 años. Viven en una casa grande dividida en departamentos, pertenecen a la misma familia ampliada. Ella siempre está pendiente de que su primo termine las actividades que hacemos en los talleres, si él no lo hace, lo hace ella. En el transcurso de los talleres se sumó Jefferson “es mi primo, se llama Jefferson Montero”⁷ bromeó Andrés (diario de campo 2016, 24). Los dos primos y la prima estaban haciendo corazones de *origami* cuando la mamá de Jefferson se acercó a encargarse del cuidado de su hija de meses a Sofía. Ella ya sabe cómo cuidar a una bebé, sus primos están aprendiendo a deslindarse de ese tipo de responsabilidad, a construirse como sujetos ajenos a los cuidados: no trabajadores de la reproducción.

El mandato ‘cuidar’ como inherente al sujeto *mujer* se enfrenta con lo que supone la vida cotidiana en la plaza y la casa, con las decisiones que se toman día a día para resolver el cuidado. El hijo mayor de Estefy detalló en su reloj de uso del tiempo⁸ cómo asume parte del trabajo reproductivo que requiere su familia “3 de la tarde: *ago* mis tareas diarias y ayudo en mi casa a limpiar, barrer y ayudo a mis hermanos con sus tareas” (documento taller 3, de mayo de 2016). Ninguna de las niñas especificó sus actividades reproductivas aunque todas se encargan en alguna

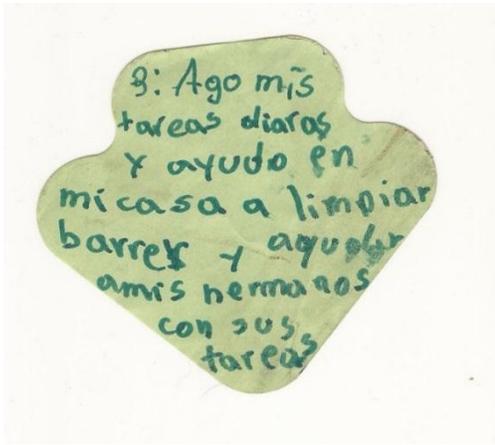
⁶ Sofía cuenta que vive cerca de un río donde a veces la gente se ahoga. Explica que lo que le preocupa no es que las personas se ahoguen sino lo que pasa después, los muertos regresan y molestan a los vivos. Señala que últimamente han estado llamando a su hermano mayor, ella cree que ‘las almas’ saben el nombre de su hermano porque leen la placa que él tiene colgada en su cuello. Este testimonio evidencia que, además de ser un espacio de reproducción de la economía popular, en la plaza se reproduce una religiosidad popular y creencias populares. En este texto no profundizó en ellas, sin embargo el trabajo de campo arrojó testimonios como este que sugieren su análisis en trabajos futuros.

⁷ Jefferson Montero es un jugador de la selección de fútbol del Ecuador.

⁸ Las niñas y niños construyeron relojes de uso del tiempo en el tercer taller.

medida del trabajo doméstico y del trabajo de cuidados en la plaza y en sus casas. Los hombres aprenden a deslindarse del trabajo reproductivo en el proceso de socialización primaria e interiorizan la desvalorización de las actividades vinculadas y de los sujetos que las asumen, pero en la ausencia de alguien más para solventar el cuidado, asumen la responsabilidad porque es vital. La sensibilidad del niño de doce años y los afectos por su mamá y sus hermanas y hermanos intervienen en su construcción en la resignificación. Al taller asistió con su hermanita menor a quien cuidaba con cariño mientras su mamá vendía chocolate con tortillas de maíz en el puesto de su abuela que vende mollejas.

Ilustración 4.4 Actividades del reloj de uso del tiempo



Fuente: Archivo talleres niñas/os de la Plaza César Chiriboga

Diana es una niña de 6 años que después de la escuela va a la plaza a hacer los deberes y jugar cerca de su mamá. Para los talleres, pedimos prestada las mesas de los puestos de comida que estaban libres. Una tarde, uno de los trabajadores de la plaza estaba durmiendo en uno de los bancos. Rosita no quería estar cerca de un 'borracho' porque le dan miedo. Diana explica a su amiga que no le hacen nada si está lejos, contó que cuando su papá está 'borracho', su mamá le hace dormir en otra cama lejos de ella, de sus hermanos y también de su mamá para que no tengan miedo. Ella intenta minimizar el impacto negativo de las situaciones 'inevitables' del entorno en la vida de sus hijas e hijos. Su hija aprende que estar lejos de una persona alcoholizada es una forma de cuidarse a sí misma. Diana no ha normalizado el consumo de alcohol, aunque es una práctica común en su entorno, lo percibe como un hecho frente al que hay que mantenerse atenta.

Aprender-enseñar a reproducir y cuidar la vida dentro de las lógicas del capitalismo patriarcal reproduce la subordinación de las caseras a las necesidades de la familia y los hombres. Pero para ellas, enseñar a reproducir y cuidar es cuidar de las mujeres más cercanas, sus hijas, hermanas, nietas. Es compartir mecanismos asertivos de respuestas a ‘lo que les toca’ y herramientas útiles para *agenciar* en un contexto de empobrecimiento y violencia. Enseñar el oficio de vendedora es una de sus estrategias fundamentales. Rosita, Sofía y Diana juegan en una de las mesas de los puestos de comida vacíos. Arman una ‘tiendita’ y se turnan los roles de vendedora y de compradoras. Cuando compran rechazan los precios que consideran excesivos. Están influenciadas por las condiciones materiales de su existencia: espacios de desenvolvimiento y condición socioeconómica, a través del juego reproducen lo que aprenden de sus mamás y abuelas, “la vinculación cercana a los oficios (...) coadyuvaron a su formación como *trabajadoras*” (López Terán 2016, 113, cursivas de la autora). Cuando crezcan saber *ser caseras* les permitirá conjugar el trabajo de cuidados y el trabajo informal, ambos vitales para la reproducción de la vida.

En general, las acciones cognitivas y emocionales de las caseras no tienen de forma necesaria una conciencia política (Mahmood 2005), pero desafían las normas y reorientan las prácticas culturales hegemónicas hacia sus propios intereses. Ellas se construyen a sí mismas como sujetos subalternos insertos en las lógicas de dominación mientras formulan y ejecutan proyectos en la resignificación. Romper la dicotomía dominación-resistencia, propuesta transversal de este trabajo, permite identificar la condición subalterna que entrañan estas mujeres y reconocer su capacidad de acción en términos de agencia.

Conclusiones

1. Primera parte

Los intereses de reproducción de la vida de las caseras confrontan los intereses de un patrón de reforma urbana que, por décadas, ha pretendido producir a la Plaza César Chiriboga como un lugar patrimonial. En la memoria colectiva prevalece el intento de desalojo de 1992 porque es un hito de coerción municipal pero, sobre todo, de resistencia popular.

Las políticas de reforma urbana implementadas en Sangolquí a inicios de la década de los noventa se insertan en una serie de esfuerzos nacionales y regionales por producir ciudades modernas en América Latina. De manera particular, por transformar sus centros en lugares patrimoniales. Las centralidades urbanas estaban ocupadas por migrantes rurales indígenas y población flotante que dormía en la ciudad cuando se desplazaban del campo para trabajar. A partir de la década de los 70, las élites redescubrieron estos espacios que habían sido ‘autoborrados’ de sus imaginarios urbanos y los convirtieron en focos de inversión privada y estatal (Carrión 2007).

La noción de patrimonio venía marcando los juegos de poder de los procesos de modernización urbana bajo otras denominaciones emparentadas como la de ornato. Obedece a determinados intereses, necesidades y significados generalmente de los sectores con más poder económico y cultural, y opera como un fuerte factor de extirpación de la cultura popular (Kingman Garcés y Prars 2008). De manera habitual, los procesos de patrimonialización son precedidos por la ‘limpieza’ étnica y la ‘limpieza’ del comercio informal popular como es el caso de Sangolquí. La intención es estratificar y separar la producción cultural de la vida y la producción de la vida misma de los sectores populares urbanos, especialmente indígenas, de los espacios significativos de los centros.

La *ciudad mercado* es un obstáculo para construir la ciudad moderna, limpia, patrimonial y turística que anhela el municipio del cantón Rumiñahui. Las caseras coinciden en que la plaza fue donada para ‘el mercado de la gente pobre’. Aunque hay algunas versiones sobre quiénes fueron los/as donadores/as, el consenso popular *decreta* que ‘la César Chiriboga’ es el pedacito de la ciudad que, históricamente, les ha pertenecido e insisten en que tiene las escrituras y, sobre todo, la memoria para demostrarlo. Se puede concluir, entonces, que:

✓ En los resortes profundos de la rebelión de 1992 latieron las valoraciones de las caseras sobre lo justo y lo injusto, sobre lo que debe y no debe ser. El consejo municipal violó el legítimo derecho a ocupar la plaza, de acuerdo al código popular, y provocó un sentimiento de ‘agravio moral’ que se tradujo en “la confrontación por la afirmación de la propia existencia y el reconocimiento de una alteridad negada” (Roux 2002, 231).

✓ Mantener viva la oralidad sobre este enfrentamiento ha sido una estrategia de las vendedoras para recordarle al municipio, a la sociedad sangolquileña y a sí mismas que son trabajadoras valientes y ‘encorajadas’ que el municipio no pudo ni va a poder ‘mandar sacando’.

En general, los testimonios de las caseras fueron excluidos de la producción institucional y académica sobre el centro histórico de Sangolquí. Obviar sus *miradas-voces* evidencia un ejercicio historiográfico que desconoce su condición de sujetos históricos y ejercer una violencia discursiva que niega un lugar de enunciación. Sin embargo, en el acto de contar han pervivido, por años, las historias de la plaza que las fuentes formales ‘se olvidaron’ de escribir.

El desplazamiento de las memorias de las caseras hacía los márgenes de las narrativas oficiales se materializa en normativas que pretenden excluirlas, además de simbólica, físicamente del centro y sus lugares significativos. Después de la negativa popular a abandonar la plaza, el municipio replanteó su estrategia de intervención y pasó de usar la violencia para desplazar a implementar políticas públicas en los mercados y la plaza para regular. El análisis de la *Ordenanza Sustitutiva General de Mercados y Plazas Municipales que regula el comercio mayorista y minorista en mercados* (2005) y del *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2012-2025* devela que sobrevive la intensión municipal de producir a ‘la César Chiriboga’ como una plaza patrimonial y salubre, y concluye:

✓ Es evidente el descontento institucional frente a la ocupación arbitraria del espacio público.

✓ Para el municipio, las actividades que realiza este sector económico popular ‘entorpecen’ la administración de los espacios públicos e interfiere con la construcción de la ciudad higiénica, ordenada y patrimonial que desea.

✓ La preocupación por ‘volver higiénicas’ las ciudades, los hogares, la maternidad y a las poblaciones, especialmente indígena, que caracterizó el pensamiento del estado y de las élites del siglo XX permea los discursos de patrimonialización actuales.

✓ Las políticas públicas de regularización dejan por fuera cualquier reconocimiento de las caseras como trabajadoras y actores políticos. Su participación como objetos refleja un pensamiento estatalista enraizado en la configuración de la sociedad moderna que comulga con “la noción de la política como una actividad especializada realizada por unos cuantos” (Roux 2002, 232).

✓ El municipio desconoce que la plaza y los mercados son espacios de trabajo y de vida de una gran cantidad de trabajadores/as, en un porcentaje importante mujeres que han garantizado históricamente una remuneración monetaria y solventado el trabajo de cuidados a través de vender en la plaza.

✓ Sus políticas públicas reflejan construcciones de género, aunque no incorporen el género como categoría explícita, que contribuyen a mantener desigualdades y jerarquías sociales y territoriales (Czytajlo 2012).

✓ La producción municipal de lugares se inscriben en la dicotomía público-privado que desplaza a la reproducción de la vida por fuera de los espacios laborales y se contrapone al ejercicio cotidiano y entrelazado del trabajo de cuidados y de la venta de las caseras.

2. Segunda parte

Las raíces enmarañadas de cada una de las caseras se entretajan de formas particulares y modelan experiencias subalternas específicas. En la plaza, habitada en su mayoría por mujeres, otras condiciones, más allá del género pero entrelazadas, intervienen en su inserción al comercio popular informal y en su capacidad de agenciar. Las caseras tienen distintas posibilidades de, por ejemplo, acceder al crédito para adquirir productos, tramitar un puesto fijo, decidir qué días trabajar y cuáles no, generar ingresos. Sin embargo, pertenecen, en general, a un sector trabajador empobrecido que tiene su fuerza de trabajo como único recurso para reproducirse a lo largo de la vida.

Las diferencias entre ellas tienen que ver con la acumulación de capital social ligado a la temporalidad: tiempo de vinculación con el trabajo y el lugar. Esto influye en que la condición de servidumbre, característica de las experiencias de ‘las recién llegadas’, sea percibida como temporal. La motivación de muchas mujeres rurales para incursionar en el comercio popular informal es, precisamente, que las condiciones de trabajo y de vida pueden mejorar con el tiempo.

En la casa, el género es el condicionante social *fundamental* para situar a los sujetos en distintos lugares dentro de las relaciones de poder. En general, las familias transitan las esferas sumergidas de la economía de mercado, pertenecen a la misma comunidad, son parte del mismo proyecto migratorio, por eso, *ser mujer* se convierte en el factor que determina la jerarquización interna. Retomo a Pérez Orozco (2014), las familias se articulan bajo relaciones de desigualdad de género que esconden el (sub)sistema de reproducción que se consolida con base en el sacrificio de las mujeres.

Los testimonios de las caseras apuntan a que su capacidad de agencia es mayor en el espacio público que en el espacio privado. Perciben a la plaza como un espacio de ejercicio de su *agencia social*. Para ellas, el trabajo en el mercado tiene ventajas significativas frente al trabajo en el campo y frente al trabajo asalariado:

- ✓ el trabajo en la plaza es más liviano que el trabajo en el campo porque “en el campo nunca se deja de trabajar.”
- ✓ El margen de maniobra se incrementa porque no trabajan con sus esposos y porque están distanciadas de sus comunidades.
- ✓ Trabajan para sí mismas, no para terceros.
- ✓ Entretejen de la manera más satisfactoria, lo más cercano a sus deseos, el trabajo para percibir una remuneración monetaria y el trabajo de cuidados. Ambos indispensables para la supervivencia doméstica.
- ✓ Colectivizan el puesto en tiempos de crisis.
- ✓ Solventan la reproducción de la vida propia cuando van envejeciendo.

Sus parámetros para evaluar las condiciones laborales son alternativos a los que evalúan las ventajas de un empleo. Coinciden en que su trabajo es una alternativa liberadora frente a las relaciones de dependencia que exigen los trabajos asalariados y a la explotación que los caracteriza. Las caseras han sido excluidas del mercado de trabajo o marginalizadas hacia los empleos más precarios con los salarios más bajos. A través de colectivizar su puesto con las más cercas: hijas, nueras, nietas, ‘le hacen frente’ y resignifican esta exclusión generizada y racializada en términos de autonomía y solidaridad.

Mahmood (2005) advierte que a *simple vista* se podría concluir que las mujeres persiguen metas que se inscriben en los instrumentos de su propia opresión: *seguir* transitando las esferas sumergidas de la economía, *seguir* asumiendo el trabajo reproductivo, pero insiste en que sus acciones deben ser estudiadas como inherentes a discursos y estructuras de dominación específica. Estas mujeres se construyen a sí mismas insertas en lógicas de dominación masculinas en el capitalismo. Ser *caserasmadresesposas* (desguionadas) es parte de su aprendizaje social y de su proceso de constitución como sujetos subalternos en tanto mujeres. Sus acciones, por un lado y de manera inevitable, reproducen su subordinación a los hombres, la familia y el mercado, pero para ellas, enseñar-aprender a cuidar y vender es, sobre todo, compartir con y aprehender de las mujeres más cercanas conocimientos y prácticas que son necesarias para reproducir la vida en un contexto de empobrecimiento y segregación.

Se construyen como cuidadoras porque el capitalismo les ha impuesto de forma violenta y sistemática la ‘responsabilidad’ de reproducir su principal mercancía: la fuerza de trabajo, porque han interiorizado que es un atributo natural de las mujeres, porque históricamente no han podido acceder a otros agentes económicos de los cuidados y tampoco han podido pagar a otras mujeres cuidadoras. Sin embargo, priorizan el trabajo reproductivo porque sus valoraciones propias, arbitraria a las valoraciones capitalistas, apuntan a que es importante (vital), pues se ocupa del aspecto más importante de la vida: la vida misma.

De manera reiterada, las *miradas-vozes* de las caseras resignifican el trabajo reproductivo como un *trabajo no enajenado* cuando nadie saca mayor provecho que sus hijos e hijas quienes le pertenecen en tanto de pertenencia y no propiedad. Es evidente que para las caseras la reproducción no es el problema en sí sino las relaciones de trabajo que se consolidan con base en

la imposición, la apropiación y la servidumbre. Las caseras aprenden a cuidar en un marco de relaciones sociales afianzadas en la división sexual del trabajo pero sus prácticas y quehaceres diarios se inclinan por lógicas comunitarias y solidarias.

Los entrecruce de procesos de asimilación y reproducción de las estructuras de dominación y respuestas subjetivas: formular y ejecutar proyectos en la resignificación aterrizan de manera empírica las reflexiones de Gramsci y Modonesi sobre la noción de subalterno. Retomo la experiencia de Johana quien negoció el uso de pantalón cuando migró a Sangolquí. Su condición migratoria, en relación a las niñas de su comunidad, y su condición etaria, en relación a su mamá, jugaron a su favor para hacer efectiva su demanda que conjuga: la incorporación de formas de vestir urbanas como parte de un proceso de despojo étnico impuesto a autoimpuesto, la adaptación de su identidad indígena a una nueva realidad urbana, y la articulación de condiciones de relativa libertad que le permiten decidir en contra del peso de la costumbre.

A lo largo de este trabajo he pretendido cuestionar la dicotomía dominación-subversión. La intención es resaltar la condición dialéctica que entraña “la incorporación y aceptación relativa de la relación mando-obediencia” (Modonesi 2012) y su correlato, la capacidad de subvertir los significados hegemónicos de las prácticas culturales y reutilizarlos para los propios intereses (Mahmood 2005). Esta condición caracteriza las experiencias cotidianas de las caseras así como sus experiencias de resistencia en 1992, “(...) la tendencia a la unificación, si bien según planes provisionales (...) es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes” (Gramsci 1999, 178).

En general, las acciones cognitivas y emocionales de las vendedoras de la Plaza César Chiriboga no tienen de forma necesaria una consciencia política, pero tienen un impacto significativo en sus *biografías personales* que, siguiendo a Hill Collins (1990), son las esferas de libertad fundamentales para generar cambios. Las caseras no rompen las normas, las habitan y transitan, se apropian de las fisuras y reorientan las prácticas culturales hegemónicas hacia sus propios intereses. Reproducirse de la manera más satisfactoria posible, lo más cercano a los deseos de cada una, es una intención compartida: comer lo que quiero, dar de comer a quien yo quiera, poder dejar de trabajar, tener un trabajo para poder regresar. Ellas coinciden en que *ser caseras* juega a su favor.

Lista de referencias

- Abu-lughod, Lila. 1990. "La Resistencia Idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas". *American Ethnologist*, vol.17: 41-51.
- Acosta, Alberto, Susana López, y David Villamar. 2005. "Las remesas y su aporte para la economía ecuatoriana". En *La migración ecuatoriana Transnacionalismo, redes e identidades*, de Gioconda Herrera, 227-252. Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Barndt, Deborah. 2007. *Rutas enmarañadas. Mujeres, trabajo, globalización en la senda del tomate*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Barragán, Rossana. 2009. "Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero en la ciudad de la Paz". En *Historia social urbana. Espacios y flujos*, de Eduardo (comp.) Kingman Garcés, 293-322. Quito: FLACSO Ecuador/Ministerio de Cultura.
- Benjamin, Walter. 1982- 2013. "Teoría del conocimiento, Teoría del progreso". En *Obras. Libro V/ vol.I*, de Walter Benjamin, 733-787. Madrid: Abada Editores.
- . 2008. "Sobre el concepto de la historia". En *Libro 1 / v. 2*, de Walter Benjamin. Madrid: Abada Editores.
- Bidaseca, Karina. 2012. "Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpolíticas de la violencia sexual racializada". En *Afrodescendencia. Aproximaciones Contemporáneas de América Latina y el Caribe*. Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana.
- . 2013. "El pensamiento feminista de Spivak". Seminario "La Lengua Subalterna. Leer a Spivak". Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 09 de octubre.
http://www.bidi.uam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=62:citar-recursos-electronicos-normas-apa&catid=38:como-citar-recursos&Itemid=65 (último acceso: 03 de febrero de 2016).

- Brah, Avtar. 1992- 2004. “Diferencia, diversidad y diferenciación”. En *Otras Inapropiables, Feminismos desde las fronteras*, de Bell Hooks, 107-136. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Capron, Guénola, y Jérôme Monnet. 2003. “Una retórica progresista para un urbanismo conservador: la protección de los centros históricos en América Latina”. En *Espacio público y construcción de ciudadanía*, de Patricia (coord.) Ramírez Kuri, 105-137. México D.F: FLACSO, Miguel Ángel Porrúa.
- Carbonell Zehar, Neus. 2006. “Spivak o la voz del subalterno”. *Rebelión*: 1-3.
<http://www.rebellion.org/noticias/2006/11/41618.pdf>
- Carneiro, Suelí. 2001. “Ennegrecer el feminismo”. *Conferencia presentada en Durban*.
http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php?id_article=24
- Carrasco, Cristina, Cristina Borderías, y Teresa Torns. 2011. “Introducción. El trabajo de cuidados: Antecedentes hitóricos y debates actuales”. En *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, de Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa (eds.) Torns, 13-93. Madrid: Catarata.
- Carrión, Fernando. 2007. “Cap. 1: El financiamiento de la centralidad urbana: el inicio de un debate necesario”, “Cap.2: Dime quién financia el centro histórico y te diré qué centro histórico es”. En *El financiamiento de los centros históricos de América Latina y el Caribe*, de Fernando Carrión, 9-59. Quito: FLACSO Ecuador.
- Chakrabarty, Dipesh. 1997. “Invitación al Diálogo”. En *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, 234-246. La Paz: Sepsis, Editorial Historias, Ediciones Aruwiwiri.
- Collective Combahee River. 1977- 2012. “Un manifiesto feminista Negro”. En *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, de Lucas Platero (ed.), 75-86. Barcelona: Bellaterra.
- Cuminao Rojo, Clorinda. 2012. “Construcción de identidades de las vendedoras Kichwas y mestizas y los juegos de poder en el mercado de San Roque”. En *San Roque: indígenas*

- urbanos, seguridad y patrimonio*, de Eduardo (coord.) Kingman, 79-100. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Curiel, Ochy. 2007. “Género, raza y sexualidad, debates contemporáneos”. Rosario: Universidad del Rosario. Edición PDF.
- Czytajlo, Natalia. 2012. “Espacio, género y pobreza. Discursos, prácticas y subjetividades Política habitacional y mejoramiento barrial en Tucumán, Argentina”. *Bitácora Urbano/territorial 20*: 129- 14.
- Delgadillo, Victor. 2014. “La política del espacio público y del patrimonio urbano en la Ciudad de México. Discurso progresista, negocios inmobiliarios y buen comportamiento social”. *XIII Coloquio Internacional de Geocrítica El control del espacio y los espacios de control*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 5- 10 de mayo.
<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2014/Victor%20Delgadillo.pdf>
- Delgado, Manuel. 2007. “De la ciudad concebida a la ciudad practicada” *Parafrenia*. 27 de febrero.
http://www.zonalibre.org/blog/parafrenia/archives/archivos/articulos_fantasmas/de_la_ciudad_concebida_a_la_ciudad_practicada.php
- Delgado, Manuel, Marcelo Godoy, y Francisca Poblete. 2006. “Sobre antropología, patrimonio y espacio público”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 10: 49-66.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45901007>
- Didi-Huberman, George. 2012. *Arde la imagen*. México: Serie ve.
- Donoso, Aidé Tovar. 2001. *Plan de fortalecimiento del municipio de Rumiñahui en el servicio de mercados para contribuir con el desarrollo y seguridad de la zona*. Tesis de maestría. Quito: IAEN.
- Durán, Lucia. 2015. “Barrio, patrimonio y espectáculo. Disputas por el pasado y el lugar en el Centro Histórico de Quito”. *Cuaderno Urbano. Espacio, cultura y sociedad*. Vol. 18. N°18, junio: 141-168. <http://www.scielo.org.ar/pdf/cuba/v18n18/v18n18a07.pdf>

- Federici, Silvia. 1976. "Salario contra el trabajo doméstico". *La cultura en México. Suplemento de Siempre! Número 765*: 52-61. http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/022_06.pdf
- . 2013. "La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres". En *Calibán y la Bruja. Mujeres, Cuerpos y Acumulación Originaria*, de Silvia Federici, 162-203. México: Pez en el árbol.
- Federici, Silvia, y Gladys Tzul Tzul. 2015. "El Patriarcado del Salario: "Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado". *Rebelión*. 21 de abril. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=198208> (último acceso: 15 de 08 de 2016).
- Fuertes, Gloria. 2013. *Autobiografía*. <http://www.gloriafuertes.org/index.php/gloria-fuertes/autobio> (último acceso: 15 de 08 de 2016).
- Gramsci, Antonio. 1934- 1999. "Cuaderno 23 (VI) 1934. Crítica Literaria". En *Cuadernos de la Cárcel Tomo 6*, de Antonio Gramsci, 97-157. México D.F.: Ediciones Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- . 1970- 1988. "La formación de los intelectuales". En *Antología, selección, traducción y notas de Manuel Sacristan*, de Antonio Gramsci. México D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Graúna, Graça. 1999. "Canto Mestizo". En *Canto Mestizo*, de Graça Graúna. Maricá, Río de Janeiro: Editora Blocos.
- . 2007. "Poética de la autonomía". *Graça Graúna*. <http://ggrauna.blogspot.com/2007/10/potica-da-autonomia.html> (último acceso: 15 de 08 de 2016).
- Hartmann, Heidi. 1981. "The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive union". En *Women and revolution: a discussion of the unhappy of Marxism and feminism*, de Lydia (edit) Sargent, 1-42. Montréal: Black Rose Book.
- Harvey, David. 2012. "La geografía cambiante del capitalismo". En *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, de David Harvey, 119-154. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

- Herrera, Gioconda. 2003. “La migración vista desde el lugar de origen. Comentarios al dossier “los claroscuros de la migración”, Íconos 14.”. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales N.15*: 86-94.
- Hesphana, Pedro. 2009. “Da expansão dos mercados à metamorfose das economias populares”. *Revista Crítica de Ciências Sociais 84: Os desafios da economia solidária*: 49-63.
- Hill Collins, Patricia. 1990. “Black Feminist Thought in the Matrix of Domination”. En *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, de Patricia Hill Collins, 221-238. Boston: Unwin Hyman.
- Hochschild, Ariel. 2001. “Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional”. En *En el límite: la vida en el capitalismo global*, de Giddens Anthony (ed.), 187-208. Barcelona: Tusquets.
- hooks, bell. 1984- 2004. “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, de bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa, 33-50. Madrid: Traficantes de sueños.
- Kingman Garcés, Eduardo. 2009. “Estudio introductorio. Lo urbano, lo social: la historia social urbana”. En *Historia social urbana. Espacios y flujos*, de Eduardo (comp.) Kingman Garcés, 11-33. Quito: FLACSO Ecuador, Ministerio de cultura.
- . 2012. “Ciudad, seguridad y racismo”. En *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, de Eduardo (coord.) Kingman, 175-211. FLACSO Ecuador.
- . 2014. “Los trajines callejeros, Memoria y vida cotidiana, Quito, siglos XIX-XX”. En *Los trajines callejeros, Memoria y vida cotidiana, Quito, siglos XIX-XX*, de Eduardo Kingman y Blanca Muratorio. Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Kingman Garcés, Eduardo, y LLorenç Prars. 2008. “El patrimonio, la construcción de las naciones y las políticas de exclusión: diálogo sobre la noción de patrimonio”. *Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos - OLACCHI N°1*: 87-97.

- López Terán, Héctor Rubén. 2016. “Capítulo 5: La infancia como previa formación obrera salitrera”. En *Arriba quemando el sol: La sociedad pampina en el enclave salitrero del norte de Chile*, de Héctor Rubén López Terán, 109-117. Tesis de maestría. Ciudad de México: UNAM.
- Lorde, Audre. 1988. “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En *Esta Puente, mi espalda*, de Cherríe Moranga y Ana (edit) Castillo, 89-93. San Francisco: Ismo.
- Mahmood, Saba. 2005. “The Subject of Freedom”. En *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, de Saba Mahmood, 1-39. Princeton: Princeton University Press.
- Makowski, Sara. 2003. “Alteridad, exclusión y ciudadanía. Notas para una reescritura del espacio público”. En *Espacio público y reconstrucción de la ciudadanía*, de Patricia (coord.) Ramírez Kuri, 60-89. México D.F.: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Miguel Ángel Porrúa.
- . 2010. “Introducción: Por una antropología de la mirada”. En *Jóvenes que viven en la Calle*, de Sara Makowski, 17-31. México: UAM/Siglo XXI.
- Modonesi, Massimo. 2010. *Subalternidad, antagonismo y autonomía*. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2012. *Subalternidad*. Editado por Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales.
http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf (último acceso: 6 de agosto de 2016).
- Mohanty, Chandra Talpade. 1984- 2008. “Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales”. En *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, de Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída (edit) Hernández Castillo, 112-161. Catedra.
- Muratorio, Blanca. 2005. “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales* N° 22: 129-143.

- . 2014. “Vidas de la Calle. Memorias alternativas: las cajoneras de los portales”. En *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana, Quito, siglos XIX-XX*, de Blanca Muratorio Kingman Eduardo, 113-148. Quito: FLACSO Ecuador-Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Ortner, Sherry B. 1995. “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”. *Comparative Studies in Society and History, Vol. 37, No. 1*: 173-193.
- Oso, Laura. 2016. “Migración ecuatoriana y estrategias familiares de movilidad social: la relación dialéctica entre el capital financiero y emocional”. *Investigaciones Feministas, Vol.7 Núm. 1*: 221-237.
- Pateman, Carole. 1995. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pérez Orozco, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Peri Rossi, Cristina. 2005. “Lingüística”. En *Poesía reunida*, de Cristina Peri Rossi, 56. Barcelona: Lumen.
- Picchio, Antonella. 1994. “El trabajo de reproducción, tema central en el análisis del mercado laboral”. En *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, de Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Carmen Alemany, 453-490. Madrid: Fuhem-Icaria.
- . 1999. “Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social”. En *Mujeres y economía*, de Cristina Carrasco. Barcelona: Icaria.
- Portelli, Alessandro. 2004. “El uso de la entrevista en la historia oral”. *Anuario, N° 20. Rosario, Escuela de Historia-Homo Sapiens*: 35-48.
- . 2005. “A Dialogical Relationship. An Approach to Oral History”. The Swaraj Foundation. http://www.swaraj.org/shikshantar/expressions_portelli.pdf (último acceso: diciembre de 2015).
- Prakash, Gyan. 1997. “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”. En *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, de Silvia Rivera

- Cusicanqui y Rossana (comp.) Barragán, 293-313. La Paz: Saphis, Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1986. "Taller de historia oral andina: Proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-1950)". En *Estados y naciones en los andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia- Colombia- Ecuador- Perú*, de J.P. Deler y Y. (comp.) Saint-Geours, 83-98. Lima: IEP ediciones.
- . 1996. "Capítulo 3. Ser chola o birlocha negocianta en un mercado colonialmente estratificado". En *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y El Alto*, de Silvia Rivera Cusicanqui, 119- 138. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- . 2011. "Teoría del agua sucia. Diálogo con Silvia Rivera Cusicanqui". En *De chuequistas y overlockas. Una discusión entorno a los talleres textiles*, de Colectivo Simbiosis Cultural y Colectivo Situaciones, 17-35. Buenos Aires: Tinta, limón y retazos.
- Rodríguez Vignoli, Jorge. 2004. "La fecundidad alta en América Latina y el Caribe: un riesgo en transición". En *La fecundidad de América Latina: ¿transición o revolución?*, de CEPAL, 93-140. Santiago.
- Romero, Luis Alberto. 2007. "Los sectores urbanos como sujetos históricos". En *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, de Leandro Gutiérrez y Luis Alberto Romero, 25-46. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Roux, Rhina. 2002. "La política de los subalternos". En *Redefinir lo político*, de Gerardo (coord.) Ávalos Tenorio, 229-255. México DF: UAM-X, CSH, Depto. de Relaciones Sociales.
- Sassen, Saskia. 2003. "Contrageografías de la globalización. La feminización de la supervivencia". En *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, de Saskia Sassen, 49-78. Madrid: Traficantes de sueños.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985- 1997. "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía". En *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, 247-278. La Paz: Saphis, Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri.

- . 1988- 2003. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol.39: 297-364.
- Thompson E.P. 1979- 1984. “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Luchas de clases sin clases?”. En *En Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, de Thompson E.P. Barcelona: Editorial Crítica.
- Veena Das. 1989- 1997. “La Subalternidad como Perspectiva”. En *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, 280-292. La Paz: Sepsis, Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri.
- Vega Solis, Cristina. 2009. *Culturas del cuidado en transición: espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*. Barcelona: UDC.
- Viola, Andreu. 2008. “Usos y Abusos del Concepto de Resistencia”. En *Resistencia y Territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas*, de Javier Laviña y Gemma (cord.) Orobítg, 63-84. Estudis d' Antropologia Social i Cultural.
- Viveros, Mara. 2008. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. En *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad*, de Gloria Careaga, 168-192. México D.F.: SPW.
- Zelizer, Viviana A. 2008. “Dinero, circuitos, relaciones íntimas”. *Sociedad y Economía No. 14*: 11-33.
- . 2012. “Sobre la negociación de la intimidad”. En *Formas de comprender el presente. Conferencias reunidas de la cátedra norbert lechner (2010-2011): Steve Fuller, Thomas Klubock, Walter D. Mignolo, Guillermo O'Donnell, Adam Przeworski y Viviana Zelizer*, de Rodrigo (edit.) Cordero Vega, 91- 107. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Documentos institucionales

- Constitución del Ecuador. Capítulo sexto. Derechos de libertad, Art.66, numeral 10.* 2008, disponible en:
http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

Ilustre Municipio del Cantón Rumiñahui, Secretaría General, Ordenanza No 013-200, Sangolquí, 2005.

Referencias en prensa

La Hora, Nacional. «La Hora Nacional.» *Valles: Formales entran en el conflicto entre Municipio y feriantes*. 29 de junio de 2013.

<http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101528161/->

[1/Formales_entran_en_el_conflicto_entre_Municipio_y_feriantes.html#.V6ApyPhD9A](http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101528161/-1/Formales_entran_en_el_conflicto_entre_Municipio_y_feriantes.html#.V6ApyPhD9A).

Quito (EFE). «Expresidente ecuatoriano, Jamil Mahuad, condenado a 12 años de cárcel.» *El Tiempo*. 29 de mayo de 2014. <http://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/corte-ecuatoriana-condena-a-12-anos-de-prision-al-expresidente-jamil-mahuad/14053612> (último acceso: 15 de 09 de 2016).