

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 1999-2001

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS DE GÉNERO**

**MUJERES INDÍGENAS BORDADORAS. LOS EFECTOS DE LA FALTA DE
ENFOQUE DE GÉNERO EN UN PROYECTO DE DESARROLLO
PRODUCTIVO: EL CASO DEL TALLER DE BORDADOS ZULETA**

SYLVIE RENEE GALLIER WEST

MAYO/ 2001

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 1999-2001**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS DE GÉNERO**

**MUJERES INDÍGENAS BORDADORAS. LOS EFECTOS DE LA FALTA DE
ENFOQUE DE GÉNERO EN UN PROYECTO DE DESARROLLO
PRODUCTIVO: EL CASO DEL TALLER DE BORDADOS ZULETA**

SYLVIE RENEE GALLIER WEST

ASESOR: PROFESOR FERNANDO GARCÍA

LECTORAS: DRA. GIOCONDA HERRARA

Y DRA. MAGDALENA LEÓN

MAYO/ 2001

DEDICATORIA

Dedico esta obra al Taller de Bordados Zuleta,
Como compañeras de trabajo y amigas,
Me han demostrado su compañerismo,
Solidaridad y esperanza para el futuro.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera extender mis agradecimientos profundos a las personas que me colaboraron y apoyaron en este trabajo: a la comunidad de Magdalena que me abrió sus puertas y me hizo parte de sus actividades diarias, a Fernando García quien me guió en cada paso de este trabajo, a Eduardo Kingman por los comentarios e ideas que me brindó, a Fernando Polanco quien me demostró absoluto apoyo en todas las actividades que tenía que realizar para que este trabajo se hiciera realidad, a Jhonny Zurita quien estuvo siempre dispuesto a ayudar, a mi familia en Estados Unidos y Francia, quienes, a pesar de la lejanía, siempre me han mandado sus pensamientos y apoyo.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I	12
DE “MUJER EN EL DESARROLLO” A “GÉNERO EN EL DESARROLLO”.....	12
El surgimiento de las fundaciones.....	12
Las Ong’s tienen muchos obstáculos para aplicar en enfoque de género.....	13
Mujer en el desarrollo (MED).....	14
Género en el Desarrollo (GED).....	15
Necesidades prácticas de género.....	17
Necesidades estratégicas del género.....	18
Enfoques de desarrollo.....	19
Bienestar.....	19
Equidad.....	19
Anti-pobreza.....	19
Eficiencia.....	20
Empoderamiento.....	20
El enfoque de género no está universalmente aceptado.....	20
Visiones de género con un enfoque tercermundista.....	23
La importancia de género en proyectos para la generación de ingresos.....	25
Efectos negativos de proyectos productivos sobre la mujer.....	26
Carencias de los proyectos productivos dirigidos a mujeres.....	27
Beneficios de proyectos productivos para las mujeres.....	29
Las percepciones sobre mujeres en actividades productivas.....	30
CAPITULO II	32
LA HISTORIA DEL BORDADO Y EL SURGIMIENTO DEL PROYECTO DE BORDADOS.....	32
La zona rural afectada por los bordados.....	32
El Bordado.....	39
Taller de bordados Zuleta.....	44
CAPITULO III	51
UN ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES DE VIDA DE LAS MUJERES INVOLUCRADAS EN EL PROYECTO.....	51

Tendencias y resultados del proyecto en la vida familiar.....	52
El bordado es una oportunidad importante: “No trabajamos en otra cosa, solo cosiendo.”	52
La división de trabajo en la casa: “soy sola... y con los animales y con lo de la casa...”	54
La mujer es la administradora del dinero: “Cuando él quiere dinero, me pide”.....	56
“Siempre estoy bordando aunque no tenga tiempo...”.....	60
El bordado paga poco: “para poder comprar una cola de vez en cuando.”.....	63
El bordado y la autoestima.....	67
¿Existe una mayor autonomía para las mujeres participantes?.....	69
¿Los bordados unen a las mujeres?: “Algunas están unidas, algunas no.”.....	71
CAPÍTULO IV	74
EL BORDADO, ¿PARTE DE UNA IDENTIDAD FEMENINA PROPIA?	74
La Identidad.....	76
Una versión sobre la historia de la vestimenta bordada.....	77
El bordado como parte esencial de la identidad.....	80
El uso estratégico de la identidad étnica.....	80
La invención de una identidad frente a los otros.....	84
La pérdida de la “tradicción” del bordado.....	86
Un Proceso Civilizadorio.....	86
El consumo como base de identidad.....	89
Testimonios y perspectivas: el bordado.....	91
“Ya es antigua de moda, ya no ponen.. ahora ya bordan con máquina nomás”.....	91
“...sentimos que somos indígenas y tenemos nuestra propia ropa.”.....	93
“Con el tiempo va cambiando, está yendo cambiando así. Todo el tiempo...”.....	95
Más allá de la vestimenta indígena: una identidad compartida.....	98
¿Cuál es el futuro del bordado?.....	103
CONCLUSIONES	106
BIBLIOGRAFÍA	112
ANEXOS	117
ENTREVISTAS	124

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es determinar, a partir de un estudio de caso, los beneficios de un proyecto desarrollista, sobre todo con relación a su visión de género. El caso en el cual me baso es el de las mujeres indígenas en un proyecto productivo de bordados en La Magdalena, una comunidad indígena en la zona rural de Imbabura. La confección de bordados ingresó a la comunidad a principios del siglo XX y alrededor de la década de los 40 se volvió una fuente de ingreso y trabajo para las mujeres de la zona, a través de un proyecto con fines de desarrollo. Escojo este caso como un ejemplo de la creación de un proyecto productivo que busca el mejoramiento del nivel de vida de la mujer, a través de una fuente de ingresos propios. Analizaré cómo esta fuente de trabajo, una de las pocas que tienen las mujeres en esta región, les ha afectado a nivel personal, familiar y comunitario.

Debido a mi participación como directora del proyecto desde fines de 1999, me interesa hacer un análisis de los resultados hasta la fecha, en cuanto a las relaciones de género y la identidad de la mujer, para hacer los cambios que permitan que el proyecto tenga mejores impactos y beneficios. Esto puede ser útil también para que otros proyectos de este tipo, tanto en su proceso, como en su evaluación, sepan los posibles resultados que pueden esperar. Hay que tomar en cuenta que “una de las dificultades con que tropiezan esos proyectos [de desarrollo] radica en que rara vez son estudiados y evaluados sistemáticamente, de modo que la riqueza de sus experiencias queda reducida a los individuos o a los pequeños grupos que participan en ellos.”¹

Cabe señalar que este trabajo es una *auto-crítica* del proyecto mencionado, con el fin de determinar y aceptar las fallas que hemos cometido, y para buscar nuevos rumbos y estrategias en el futuro. El proyecto empezó hace aproximadamente cincuenta años, lo cual implica que temas más recientes -como el de género- no fueron considerados en el momento de su concepción. A través de los años el proyecto tampoco hizo intentos para

cambiar su enfoque y se quedó con un esquema anticuado. Sin embargo, como nunca es tarde para cambiar, este trabajo tiene el objetivo de mostrar y orientar a los participantes del proyecto, tanto como a estudiosos del tema de desarrollo, sobre los efectos y cambios que un proyecto productivo como éste puede producir en las vidas de sus beneficiarias, cuando se lo maneja con una visión amplia de género.

La meta de este trabajo no es estudiar la existencia de discursos macros o esencialistas en la comunidad, sino de ver los saberes locales, los cuales Foucault llama “genealogías.”² La idea es analizar el proceso de desarrollo en el cual han estado involucradas muchas mujeres de esta comunidad, para interpretar los efectos sentidos y las actitudes personales hacia esta tradición. Se busca entender cómo las mujeres han percibido el bordado dentro de sus costumbres, para ver cuál ha sido su trayectoria y las transformaciones que ha experimentado el bordado dentro de un proceso cultural en la comunidad.

Las fuentes de información utilizadas para el levantamiento de datos y para el análisis en esta investigación son tres; la primera es una revisión bibliográfica sobre temas como son: desarrollo; género y desarrollo; mujer y desarrollo; ONGs; antropología; cultura e identidad, ente otros. La segunda fuente es información documental que ha sido recopilada a través de los años por diferentes miembros de la Fundación Galo Plaza Lasso o de la Hacienda Zuleta. Esta información incluye un registro de las bordadoras iniciado en 1998 hasta el presente, cuyo documento informa sobre indicadores sociales (educación, hijos, ingresos y salud) de las mujeres participantes (ver anexo 2). Otra información documental es una serie de entrevistas tomadas por Juan Carlos Balmas, un voluntario argentino que estuvo con la Fundación Galo Plaza Lasso por un lapso de tres meses en el 2000. Él hizo un estudio sobre la historia de la Hacienda Zuleta y en particular sobre el arte de bordar y el Taller de Bordados Zuleta. La tercera fuente de información que ocupó para este trabajo son datos

¹ Rodríguez, 1993:13.

² Foucault, s/f: 130. Foucault define genealogías como “saberes locales, discontinuos, descalificados,... contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos,

del trabajo de campo que realicé en la comunidad de La Magdalena, entre el 22 de junio y el 10 de julio del 2000. La información que pude levantar información es en base a dos técnicas: entrevistas y grupos focales, además de observaciones diarias de las actividades de la gente durante las frecuentes conversaciones mantenidas en mis visitas a sus casas. Mis entrevistas se dirigieron a unas diez mujeres de la zona, a las que divido en tres grupos generacionales, para poder establecer cuáles son las diferencias entre las bordadoras jóvenes, adultas y de tercera edad. Esta división también se aplicó a los grupos focales, para cuyo efecto pude organizar dos grupos: uno de jóvenes y uno de adultas. A pesar de mis intenciones de formar un grupo focal de mujeres de la tercera edad, me fue imposible hacerlo debido a la timidez de ellas y la limitación que presentaron en el idioma, al ser monolingües quichuas. Por este motivo me basé únicamente en entrevistas hechas a algunas mujeres de la tercera edad, con la traducción de algún miembro de la familia. También realice algunas entrevistas con trabajadores de la Hacienda y trabajadores de muchos años en el proyecto de Bordados Zuleta (Ver anexo 4).

Este análisis se desarrolla a través de cuatro capítulos centrales. El primero, referido a proyectos de mujeres y género en el desarrollo. Éste inicia con una descripción del surgimiento de las ONGs, sus problemáticas y consiguientes acercamientos a una estrategia de género, para lo cual me baso en la teoría de *Mujer en el Desarrollo y Género en el Desarrollo* (estrategias así denominadas en años pasados por USAID para uso dentro de sus proyectos) con el propósito de poder medir, en los demás capítulos, los impactos y beneficios de este proyecto, tanto como las fallas y los posibles perjuicios que ha implicado. La descripción de estas teorías abarca las *necesidades prácticas* y *necesidades estratégicas*, como clasificaciones de las áreas de ayuda social que pueden escoger las ONGs. Con estos antecedentes, se hace una categorización básica de las estrategias de diferentes ONGs para detectar las necesidades que han sido atendidas y las que no han sido consideradas. Por último, este capítulo termina con una nota cultural, tomando en cuenta las críticas que se han hecho a proyectos con visión de género y sus

ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos.”

adaptaciones culturales en el medio tercermundista³, para aplicar los temas tratados en este capítulo de la manera más favorable.

El segundo capítulo es una descripción del Proyecto de Bordados Zuleta. Empieza con una ubicación demográfica y geográfica del sitio del proyecto; sigue una reseña histórica sobre la cultura del bordado. Se emplean fuentes primarias (entrevistas, fotos), tanto como fuentes secundarias (algunos textos sobre vestimenta indígena) para buscar la versión más acertada sobre el proceso de adopción de la tradición del bordado como una destreza en la zona, y el nivel de relación que éste tuvo con la creación del proyecto social: El Taller de Bordados Zuleta.

En el tercer capítulo se aplica la teoría revisada en el capítulo I al caso presentado en el capítulo II. De esta forma, se inicia el capítulo con una determinación de la naturaleza del Proyecto de Bordados Zuleta como un proyecto de enfoque MED, parecido a un proyecto de desarrollo *Antipobreza*. Se hace una síntesis de los resultados encontrados en las entrevistas con las bordadoras involucradas en el programa para ver los beneficios y los aspectos negativos del proyecto, relacionando siempre los resultados encontrados con la teoría sobre los resultados comúnmente encontrados en proyectos MED, y las maneras en que se podría haber tenido mejores logros con actividades vinculadas a una visión de género.

El cuarto y último capítulo es muy ilustrativo, dado que el caso estudiado es parte de un proceso cultural y antropológico. Por lo tanto, el último capítulo abarca el tema de la *identidad* con relación al bordado. Se trata de determinar si el bordado es una parte importante de la identidad femenina en esta zona rural, con relación a diferentes teorías sobre identidad, tradición y cultura. Las hipótesis que se plantean son: 1) la vestimenta es parte de una identidad étnica estratégica, 2) la vestimenta es una invención para formar

³ Se utiliza el término « Tercer Mundo » en este trabajo para referirse a los países normalmente considerados sub-desarrollados o en vía de desarrollo, que son los países con los PIBs más bajos, con niveles altos de pobreza, malnutrición, analfabetización y grandes brechas de clase social. Reconozco que este término ha sido impuesto por países que se han autodenominado « Primer Mundo », una acción que viene a ser calificativa y homogenizante. Mi intención al usar

una identidad frente al *otro*, 3) la vestimenta está perdiendo importancia dentro de un nuevo proceso civilizatorio entre las nuevas generaciones, 4) el consumo está mezclando las costumbres y vestimentas de diferentes culturas, haciendo que la etnicidad utilice su vestimenta como la afirmación de un bien común. Se utilizan los testimonios de jóvenes, adultas y mayores, para concluir que el bordado es parte de una apropiación cultural, que ha ido cambiando y continúa cambiando, y que parece estar perdiéndose como costumbre de mujeres de las nuevas generaciones de este pueblo.

estas palabras es simplemente hacer referencia a una zona geográfica del mundo, sin intención de juzgar el estado de estos países en términos económicos, políticos ni sociales.

CAPITULO I

DE “MUJER EN EL DESARROLLO” A “GÉNERO EN EL DESARROLLO”

El surgimiento de las fundaciones

En Ecuador, tanto como en América Latina en general, la crisis económica y ciertos cambios políticos llevaron a “la imposibilidad del sector público para llegar con sus programas a los grupos más pobres y marginados de la población y atender sus demandas, debido a la reducción de los recursos públicos disponibles, como a la pérdida de eficiencia del sector [público].”⁴ Por lo tanto, en las últimas décadas ha surgido un gran número de fundaciones u ONGs (organización no-gubernamental) para realizar actividades en áreas sociales donde el Estado no ha sido capaz de sacar frutos. La definición del Banco Mundial de las ONGs es: “organizaciones privadas que ejercen actividades orientadas a aliviar el sufrimiento, promover el interés de los pobres, proteger el medio ambiente, proveer servicios sociales básicos o emprender acciones de desarrollo comunitario.”⁵ Uno de los mayores problemas de las ONGs es que tienen una capacidad limitada para sistematizar sus conocimientos y experiencias, ya que éstos no comparten mucho sus resultados con otros actores sociales y con las políticas de la sociedad ecuatoriana. Debido a la falta de difusión de información de estas organizaciones, otras ONGs repiten los mismos errores.

A través de los años se han señalado algunas carencias de las ONGs, de las cuales me detendré en una: la falta de consideración por el tema de género en los proyectos de desarrollo. En los años 70 se empezó a percibir que muchos de los proyectos de desarrollo no incluían a las mujeres como agentes de cambio, y dada la importancia del rol de la mujer, este hecho significaba que los proyectos probablemente no sacarían buenos resultados. A la vez, un conjunto de investigaciones realizadas por La Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (USAID) encontraron que la inactividad femenina en el área rural, tanto como la marginación de las mujeres en el trabajo productivo, eran una falsedad: en realidad participaban ampliamente en áreas de desarrollo. El problema que se encontró es que esta participación se realizaba dentro de

⁴Arcos y Palomeque, 1997:26.

⁵Arcos y Palomeque, 1997:14.

un esquema de desigualdad y extrema pobreza, lo cual creaba una anulación del aporte de la mujer.

Las ong tienen muchos obstáculos para aplicar el enfoque de género

Es importante recalcar que la visión de género, el desarrollismo y el feminismo son todos procesos sociológicos concebidos en Occidente. Por lo tanto, se puede suponer que sus ideas y estrategias derivan de objetivos y normas occidentales, los cuales pueden chocar con otras culturas. Este punto es central para entender los problemas y la falta de entendimiento que ha habido con dichos procesos: “La propuesta teórica metodológica ha sido...mayormente elaborada desde fuera, [pero] la operativización ha sido necesario construirla desde las particularidades regionales.”⁶

Las ONGs, en los países “subdesarrollados”, han sido motivadas (normalmente con financiamiento internacional) a usar el enfoque de género, pero muchas veces no han entendido del todo lo que esto suponía. Desde luego, muchas ONGs han visto este enfoque como una imposición para recibir dinero de afuera y lo han usado, pero sin entender sus metas y objetivos verdaderamente. En algunos casos, las ONGs y la gente con la que trabajan no aprueban las teorías feministas más radicales y por lo tanto deciden rechazar el enfoque de género.

Las ONGs que adoptan el género como una estrategia, a menudo no lo aplican de una manera eficiente. Argüello Mejía (1998) explica que la estrategia preferida entre estos organismos es crear o consolidar grupos femeninos (normalmente dirigiéndose primero a las mujeres pobres que no están vinculadas a organizaciones comunales). Esto hace que los grupos se aíslen y debiliten, sin consolidar una base fuerte y organizada. Una de las razones por las cuales esto pasa es la falta de consulta a las mujeres sobre sus propias necesidades. Los diagnósticos de las beneficiarias de proyectos siguen siendo muy generales; se llega a conocer las condiciones de vida de las mujeres pobres, pero no se trabajan a fondo las estrategias para combatir los problemas. A la vez, las financieras

⁶ Argüello, 1998:144.

normalmente no dan suficiente dinero para hacer un buen diagnóstico, seguimiento y evaluación del proyecto, así que el factor género no se estudia cómo se debería.

Las ONGs han usado tres estrategias principales para incluir la visión de género: la creación de programas de la mujer; el impulso de grupos de mujeres, y proyectos productivos dirigidos a mujeres. En muchos casos las ONGs no logran incorporar el género como un componente central en sus proyectos, sino como un elemento adicional, así que no es muy tomado en cuenta. En el caso de los proyectos productivos, “han tenido en general las siguientes falencias: no han incorporado el enfoque de género en la planificación, carecen de diagnósticos específicos de la población objetivo y de estudios de factibilidad y los recursos son escasos.”⁷ En la mayoría de los casos se ha homogenizado a la población, sin definir grupos distintos de interés. Por último, las ONGs han tenido más facilidad en atender las necesidades prácticas (ver descripción que sigue en la sección *Necesidades Prácticas de Género*) de la población, ya que son las más sentidas y fáciles de identificar: “la falta de vinculación entre estas necesidades de sobrevivencia y las necesidades de género, tanto en la capacitación como en el resto de acciones del proyecto, es un vacío no superado por las instituciones.”⁸ Argüello menciona que los proyectos productivos dirigidos a mujeres han tenido un alto nivel de éxito al incorporar la propuesta de género, pero esto siempre y cuando haya sido tomado en cuenta en el diagnóstico y planificación del proyecto.⁹

Mujer en el desarrollo (med)

Las fundaciones, antes de interesarse en las investigaciones sobre las injusticias contra la mujer, solían reforzar su dependencia en el rol de amas de casa¹⁰ en lugar de trabajadoras remuneradas, e ignoraban las contribuciones de la mujer en el desarrollo

⁷ Argüello, 1998:151.

⁸ Argüello, 1998:152.

⁹ Véase anexo 1, una guía de estrategias usadas en un diagnóstico y análisis de género para proyectos desarrollistas. Es a este tipo de análisis que se refiere Argüello cuando habla de los diagnósticos con enfoque en género que raramente se utilizan.

¹⁰ Como ejemplo: el estado ecuatoriano tomó interés en el asunto de la igualdad para las mujeres, cuyo resultado fue el “Plan nacional de desarrollo de 1980-1984” que tenía un subprograma para mujeres y jóvenes; sin embargo, éste todavía destacó el papel de la mujer como ama de casa en la mayoría de los casos.

económico y social de sus países y comunidades. Como resultado se decidió formar un plan a nivel internacional para incluir y fortalecer el tema de la mujer dentro de los proyectos de desarrollo. USAID y el Banco Mundial impulsaron una estrategia para satisfacer las necesidades básicas de la mujer dentro de un esquema *Mujer en el Desarrollo (MED)*. El enfoque se basó en el razonamiento de que “las mujeres son un recurso no utilizado que puede proporcionar una contribución económica al desarrollo.”¹¹

Los proyectos para mujeres con el enfoque MED empezaron a impulsar esquemas para que la mujer sea más productiva, para que cumpla mejor su rol de madre y para que trabaje más en la comunidad, pero no promovían cambios en las relaciones entre hombres y mujeres ni tampoco en las estrategias de desarrollo. Los proyectos dentro de MED estaban centrados normalmente en el bienestar de la familia a través de actividades remuneradas, ya que existían muchos obstáculos para la mujer en cuanto al empleo.

Un problema con este enfoque es que su supuesto implícito es que las mujeres y los hombres tienen igual control sobre los recursos e igual poder de decisión dentro de la casa. Además de esto, también se consideraba que ambos tenían las mismas necesidades, cuando una consideración más profunda de la situación de ambos sexos llevaría a cualquier persona a concluir que las situaciones de cada sexo son muy diferentes.

Otro problema de los programas con este enfoque es que se reconoce a la mujer dentro de un rol reproductivo y comunal, pero no en un rol productivo. Si bien es cierto que muchos proyectos de MED son para crear actividades que generan ingresos, normalmente se buscan actividades todavía dentro de un rol doméstico o reproductivo, y con ingresos que cumplen la función de complementar los del hombre, pero no permiten una autonomía económica.

Género en el desarrollo (ged)

¹¹ Moser, s/f: 7.

Los proyectos se quedaron en el esquema de Mujer en el Desarrollo por muchos años, aun con muchas críticas y resistencias, hasta que se empezó a hablar de “género” como una manera más adecuada de expresar las relaciones entre hombres y mujeres. Tuvo que pasar mucho tiempo para que los especialistas y planificadores en desarrollo aceptaran que “si el concepto [de desarrollo] no involucraba solamente crecimiento económico sino también redistribución, bienestar y democracia, un sector de la población, las mujeres, quedaba al margen de esos beneficios.”¹² En los 80, la estrategia de *Género en el Desarrollo (GED)* fue presentada y se hizo popular como una alternativa a MED.

GED reconoce el sesgo masculino común en muchos de los proyectos de desarrollo. El sesgo masculino normalmente presente en los proyectos es un rasgo de la falta de consideración del tema de género.¹³ Los proyectos de GED se alejaron de la visión precedente que trataba a las mujeres como una categoría homogénea, con intereses comunes. Aceptan que el trabajo ha sido dividido por género, categorizando algunos trabajos como femeninos y otros como masculinos. Estos proyectos buscan erradicar las asimetrías de género dentro del hogar, lo cual implica cambios importantes en la estructura económica y social a través de una acción colectiva. El cambio más importante de los proyectos GED, en comparación con los de MED, es que consideran la posibilidad de que los proyectos de desarrollo pueden no solamente carecer de impactos en las relaciones de género, sino que también pueden empeorar las relaciones. Para lograr cambios positivos se necesita afectar actitudes y crear organizaciones de apoyo. Se tiene que ver la situación local de cada proyecto para determinar el tipo de estrategia que se debe implementar: “Sólo a través de la comprensión de las contradicciones inherentes en la ubicación de la mujer en diferentes estructuras, se puede devisar una acción política y desafíos efectivos.”¹⁴

“Género es una categoría dinámica que permite analizar la relación varón-mujer, varón-varón, mujer-mujer, construida por la sociedad y no determinada por la

¹² Barrig, 1994: 76.

¹³ Véase Elson, 1995.

¹⁴ Traducción personal de una cita de Mohanty en Mohanty, 1998: 74.

naturaleza.”¹⁵ En este enfoque se reconocen las diversas formas de subordinación y discriminación que las mujeres experimentan con relación a los hombres, en sus diferentes tipos, según la edad, la raza, la clase, las preferencias sexuales, las nacionalidades, etc. El enfoque se distancia del de bienestar y se acerca a una estrategia de equidad y eficiencia.

Reconocer las relaciones de género vigentes en la sociedad, es un paso importante en el diseño de proyectos, toda vez que esas relaciones están sobremanera jerarquizadas y tienen incidencia en la forma en que hombres y mujeres participan y son afectadas, positiva o negativamente, por los proyectos de desarrollo.¹⁶

Los proyectos que tienen una visión de género, en contraste a las que tienen como objetivo las mujeres, no tratan de trabajar “para” mujeres sino que intentan *de crear condiciones* para modificar y mejorar su condición.

El enfoque de GED toma en cuenta varias situaciones de género que el enfoque MED no consideraba: el triple rol de la mujer y la mujer como jefa de hogar. Dentro de la visión MED se tomaba como un hecho que el hogar fuera nuclear, con el hombre y la mujer casados y con hijos. Se interpretaba siempre que el hombre se desempeñaba en el rol productivo, y por lo tanto, sostenía la economía familiar, mientras que la mujer era dependiente económicamente, con el ocasional complemento de ingresos. Esta visión era peligrosa ya que muchas familias no caben dentro de esta construcción idealista. De hecho, en investigaciones se ha encontrado que las mujeres más afectadas por la pobreza son las que tienen la responsabilidad principal del hogar y de los hijos, muchas veces sin el apoyo de ningún hombre. (Ejemplos en Ecuador son: INEC-SECAP 1995 y DINAMU-STFS 1996).

Necesidades prácticas de género

Las necesidades prácticas de género se fundamentan en la condición concreta de las mujeres, con el interés de satisfacer las necesidades para la sobrevivencia humana de la mujer. Las necesidades prácticas, por lo tanto, son usualmente una respuesta a unas

¹⁵ Rodríguez, 1993: 44.

¹⁶ Rodríguez, 1993: 46.

necesidades inmediatas percibidas, que las mujeres identifican desde un contexto específico. Estas necesidades normalmente se definían como mejoramientos en aspectos como: generación de ingresos, la salud, la nutrición, los alimentos, el cuidado de los niños, los requerimientos de la vivienda y los servicios básicos para la comunidad.

La determinación de estas necesidades se origina de una concepción implícita de la mujer como la responsable del trabajo doméstico o reproductivo, cuidadora de los niños y de la gestión de vivienda y servicios en la comunidad. Dado que las necesidades prácticas suelen ser el objetivo de los proyectos con el enfoque MED, no hay un gran cuestionamiento de la división sexual del trabajo dentro y fuera del hogar. Por esto, aunque agua y comida sean realmente necesidades de toda la familia, se las enfoca como necesidades de la mujer, dentro de un supuesto rol determinado.

Las necesidades prácticas de género normalmente no toman en consideración la situación o condición particular del caso. Se suele englobar el término “mujer” como homogéneo, sin particularidades. Se apunta a cambiar la situación de todas las mujeres a través de un mismo tipo de estrategia.

Necesidades estratégicas de género

Las necesidades estratégicas de género surgen como la meta del enfoque GED, dejando a un lado el enfoque MED y su accionar en las necesidades prácticas.

Las necesidades estratégicas de género se formulan a partir del análisis de la subordinación de las mujeres con relación a los hombres, de donde se deriva la identificación de los intereses estratégicos de género para lograr una organización más igualitaria y satisfactoria de la sociedad, alternativa a la actual, en términos de su estructura y de la naturaleza de las relaciones entre hombres y mujeres.¹⁷

Estas necesidades se refieren a cambios relacionados con el rol de la mujer. Incluyen la igualdad, principalmente en la remuneración y en el control de la mujer sobre su cuerpo, y cambios en las relaciones de género en cuanto al papel tradicionalmente femenino. Se

¹⁷ Moser, s/f: 11.

toman en cuenta 3 ámbitos que pueden cambiar: el productivo, el reproductivo, el comunitario, principalmente dentro del triple rol de la mujer. ¹⁸

Este paradigma tiene que ver con la erradicación de la subordinación femenina, buscando “la participación política en un plano de igualdad con los varones y con la eliminación de la discriminación. Los caminos hacia la realización de estos objetivos podrán ser varios, cada uno apropiado para un contexto diferente, pero todas las mujeres nos beneficiaríamos igualmente de su logro.”¹⁹ Se puede observar que las necesidades estratégicas contemplan la diversidad dentro de la situación de las mujeres y una necesidad de abarcar a cada una con una táctica diferente.

Enfoques de desarrollo

1. **Bienestar:** Este enfoque viene desde los años 50. Su propósito es que las mujeres se desempeñen como mejores madres para optimizar en general la situación de las familias en desarrollo. Trata a la mujer como una beneficiaria pasiva del desarrollo, brindándole medicinas, alimentos, anticonceptivos e información anticonceptiva, y no la considera como una participante activa en el proceso. Estos proyectos crean más dependencias para la mujer. Se busca cubrir las necesidades prácticas, reconociendo el rol reproductivo de la mujer a través de donaciones, sin cuestionar la visión tradicional del papel de la mujer.
2. **Equidad:** Es el enfoque original de MED usado en la Década de las Mujeres de las Naciones Unidas. Su propósito es que la mujer tenga más equidad, como participante en el desarrollo. Busca cubrir necesidades estratégicas dándole autonomía política y económica y reduciendo su desigualdad con los hombres. GED aplica esta teoría hoy en día, pero busca cambios más radicales y al mismo tiempo más integrales que MED.
3. **Anti-pobreza:** Este fue el segundo enfoque de MED para asegurar que las mujeres pobres tengan más productividad como mecanismo para reducir la pobreza. Considera la desigualdad entre hombres y mujeres, especialmente en cuanto a la propiedad privada, la tierra y el capital como la principal causa de la pobreza. Reconoce el rol productivo de la

¹⁸ Cuando se habla del triple rol de la mujer se refiere a la carga que tiene la mujer dentro de diferentes ámbitos: reproducción (esto no es solamente biológica, sino las responsabilidades no-remuneradas como recoger leña, cocinar, etc., para que el hogar subsista), producción (trabajo remunerado) y el rol de gestión comunitaria.

mujer y trata de cubrir sus necesidades prácticas a través de la obtención de un ingreso, sobre todo en pequeños proyectos de generación de ingresos. “Las políticas anti-pobreza están dirigidas a incrementar el empleo entre las mujeres de bajos ingresos, así como a proporcionarles opciones de generación de ingresos y acceso a los recursos productivos.”²⁰ Normalmente busca crear ingresos a través de actividades típicamente femeninas, por lo tanto responde más a las necesidades prácticas de género. Es uno de los enfoques más populares y el que se tratará principalmente en este trabajo.

4. **Eficiencia:** Este fue el tercer enfoque de MED. Se quiere asegurar que la mujer aporte económicamente para que el desarrollo sea más eficiente. Este implica una participación idéntica al enfoque de equidad. Busca cubrir las necesidades prácticas en la extensión del día laboral de la mujer, como una compensación a la declinación de servicios sociales del Estado.

5. **Empoderamiento:** Este enfoque es el más reciente y es muy considerado por las mujeres dentro del Tercer Mundo. La opresión de las mujeres no sólo es de los hombres, sino que es también la opresión colonial y neo-colonial. La estrategia es cubrir las necesidades indirectamente, mediante estrategias de concientización y capacitación de las mujeres como agentes del desarrollo. Se enfatiza en que las mujeres pueden ser promotoras de su propio desarrollo a través de sus propios esfuerzos y estrategias. De esta manera las mujeres realmente lograrán tener control sobre sus vidas. Este enfoque es GED.

El enfoque de género no está universalmente aceptado

Aunque el género ha tenido mucha difusión y acogida en las últimas décadas, esto no significa que no haya recibido fuertes críticas. De hecho, las críticas más fuertes vienen de países en vías de desarrollo donde los mismos proyectos con enfoque de género se están promulgando. Según algunos teóricos (Mohanty, 1991, Grillo Fernandez, 1994), las estrategias de desarrollo son procedimientos occidentales que también tienen muchas implicaciones negativas para las culturas de países “en vías de desarrollo”.

¹⁹ Anderson, s/f: 16.

²⁰ Moser y Levi, 1992: 91.

Estas reprobaciones han variado entre críticas al desarrollo en general, hasta juicios al feminismo tradicional occidental (sin estar en contra del desarrollo) como una teoría imperialista, ignorando diferencias culturales, tradiciones y obstáculos de pobreza en otras partes del mundo. En realidad, muchas mujeres del Tercer Mundo consideran el término feminismo como un mecanismo del imperialismo que representa una perspectiva de género de la clase media y de raza blanca.

El debate que ha surgido desde que el feminismo empezó a ser considerado un proceso necesario para la igualdad entre hombres y mujeres, y para el progreso del mundo en general, es que no se han tomado en cuenta *las diferencias*. El feminismo, como la mayoría de los discursos sociológicos concebidos en años pasados, inicialmente fue muy vinculado a los “presupuestos de universalismo, muchas veces con tintes etnocéntricos y androcéntricos.”²¹ Herrera explica cómo en los años 70 el feminismo se anclaba en una dicotomía hombre/mujer, poniendo énfasis en la existencia de una *experiencia femenina*. Este modo de ver el género acostumbraba a generalizar la experiencia de todas las mujeres del mundo como una sola, hasta los 80, cuando teóricos en el campo de género (Fraser y Nicholson, 1990, Scott, 1996) vieron la necesidad de reivindicar la diversidad de experiencias femeninas. Se empezó a considerar que no podría existir una categoría *mujer*: “Sería erróneo asumir *a priori* que existe la categoría de “mujeres” que sólo tiene que ser rellenada con los distintos componentes de raza, clase, edad, etnicidad, y sexualidad con el fin de que esté completa.”²²

A pesar de la existencia de muchas nuevas tendencias conscientes y preocupadas por la heterogeneidad, todavía existe “el simple desconocimiento de la diversidad de planteamientos y debates que se han dado dentro del propio feminismo y, por ende, una prejuiciada identificación entre feminismo y el pensamiento burgués, “ajeno a nuestra realidad.”²³

²¹ Herrera, 1999:22.

²² Butler, 1997: 8.

²³ Herrera, 1999: 23.

Tal ha sido el ímpetu para las teorías de Grillo Fernández, defensor de una supuesta cultura andina única, en contraste con lo que él llama “la cultura occidental”. El autor resalta que el desarrollo con enfoque de género ha sido impuesto como un proceso occidental sin considerar las culturas de otros países, en este caso la cultura andina. Señala que el sistema occidental es individualista y consumista, lo cual choca con la cultura andina. Para él, en los Andes las personas no son individuos sino comuneros y no existen intereses individuales diferentes entre hombres y mujeres, porque el sistema en práctica en esta región es el del *ayullu* (un término quichua similar a familia, pero sin considerar necesariamente las relaciones consanguíneas). Opina que la cultura andina tiene un respeto entrañable por la mujer y su labor en la familia, y por lo tanto no hay necesidad de cambiar las relaciones de género. “El imperialismo ha optado por el enfoque de género en el desarrollo con el propósito específico de lesionar a la familia y a la mujer en nuestros países porque ellas son el núcleo fundamental de la regeneración de las culturas originarias del mundo y su gran diversidad.”²⁴

Grillo Fernández rechaza todos los argumentos que componen la teoría de desarrollo con enfoque de género, con un especial desprecio por la autoestima: “la autoestima es el recurso desesperado en la búsqueda de la afirmación en sí mismo del solitario....es un sucedáneo de la estimación de los demás hacia uno.”²⁵

Aunque los argumentos de Grillo Fernández hacen un recuerdo importante de la necesidad de respetar las diferentes culturas, es culpable de generalizar de la misma manera que él afirma que lo hacen los desarrollistas en relación con el “Tercer Mundo”. Este autor tiene una idea muy esencialista de lo que es el desarrollo con enfoque de género, sin tomar en cuenta la diversidad de estrategias que ahora están en práctica, y sin considerar tampoco que se podrían incorporar aspectos o elementos de esta estrategia, adaptándolos al medio andino u otro. A su vez, él tiene una concepción idealista de la región andina como una zona sin discriminación de género, lo cual es ajeno a la verdad, ya que se pueden encontrar muchos esquemas de género en los países que componen esta

²⁴ Grillo Fernández, 1994:15.

²⁵ Grillo Fernández, 1994:9-10.

región, incluyendo relaciones de maltrato físico, igualdad de decisiones, y desigualdad de control y acceso de la mujer (parecido a algunas situaciones en Occidente).

En todo caso, las teorías de la diferencia y las precauciones de teóricos como Grillo Fernández son importantes para que proyectos de desarrollo consideren los temas de cultura y tradición dentro del análisis de sitio donde se van a aplicar las estrategias de desarrollo con enfoque de género. Las relaciones de género se aprenden de las culturas y la práctica cotidiana de cada contexto, de igual manera como se aprenden de los padres y de la familia.

La vida social de los aprendices, como miembros de una comunidad, les da pautas de comportamiento y herramientas que les permiten calificarse, poco a poco, como participantes totales dentro de una comunidad de práctica. Allí, a partir del trabajo, de las relaciones de poder y desde una determinada posición social se negocian y aprenden las representaciones del ser mujer y hombre totorero.²⁶

No es conveniente echar al olvido las estrategias de desarrollo con visión de género sin considerar primero las adaptaciones y las alternativas para cada medio. Es muy importante identificar siempre las diferencias de etnicidad, clase y las incontables otras disparidades; sin embargo, el derecho a la diferencia (el argumento central de Grillo Fernández) “no puede implicar el olvido de la situación de aquellas mujeres que, agobiadas por la pobreza y por el peso de sus responsabilidades inmediatas, no pueden aún constituirse como verdaderas “personas.”²⁷

Visiones de género con un enfoque tercermundista

Como resultado de las numerosas críticas acerca del feminismo como una teoría occidental, las mujeres del “Tercer Mundo” han adoptado estrategias propias dentro de un marco de feminismo tercermundista. El feminismo tercermundista busca re-escribir la historia, basándola en las culturas de cada lugar específico y las situaciones de lucha de personas de diferentes razas y de poblaciones pos-coloniales. Además, hace hincapié en una teoría heterogénea, enfatizando que no hay un marco universal de lo que es patriarcal

²⁶ Martínez Flores, 1998:184.

²⁷ Vaca Bucheli, 1998:215.

o de lo que se define como dominación y, por eso, tampoco se puede aplicar una solución universal.

Mohanty, una feminista de la India, escribe una tesis sobre las ideas que las feministas occidentales tienen sobre las mujeres del Tercer Mundo.²⁸ De acuerdo a su pensamiento, la mayoría de los estudios hechos por estas mujeres, hablan de la mujer tercermundista como un objeto, víctima de un sistema religioso o familiar de opresión.

*Feminist theories which examine our cultural practices as 'feudal residues' or label us 'traditional', also portray us as politically immature women who need to be versed and schooled in the ethos of Western Feminism. They need to be continually challenged.*²⁹

Mohanty apoya el feminismo como una meta para todos, con un argumento posmodernista contra la universalización.

Según Johnson-Odim³⁰, muchas mujeres en el Tercer Mundo no son feministas porque no ven la discriminación de género y la subordinación sexual como la primera fuente de opresión hacia ellas. Varias de ellas se llaman “mujeristas” (womanists): “dedicadas a la sobrevivencia e integridad de toda la gente, mujeres y hombres.”³¹ Para las mujeres de esa tendencia, el feminismo de Occidente ha sido demasiado limitado: no ha definido el racismo y el imperialismo como otros asuntos críticos del movimiento tercermundista.

El feminismo para Sen y Grown (1997) viene a ser el desarrollo de la sociedad y de los seres humanos contra la dominación en general. El feminismo está visto como un proceso de desarrollo económico y social dirigido a las necesidades humanas a través de mayor poder económico y político. Éste debería estar encaminado a eliminar las crisis que perjudican a la humanidad, como la escasez de combustible, comida y agua. Las políticas de desarrollo deberían siempre tener un enfoque de género y las mujeres deberían ser actrices claves en la prevención de esas crisis. Esta variante de feminismo

²⁸ Mohanty, 1991.

²⁹ Mohanty, 1991:57.

³⁰ Johnson-Odim, s/f.

³¹ Johnson-Odim, s/f: 315.

también apoya la lucha en contra de la crisis de la deuda externa del Tercer Mundo, la militarización y la violencia.

Es muy crítica la visión de Sen y Grown sobre la tradición, ya que ellas plantean que ésta siempre ha sido perjudicial para las mujeres al causar una subordinación impregnada en la cultura y en las costumbres, restringiendo su actividad económica, estatus y movilidad. *“In many cases if the traditionalists gain control over the state, women’s rights become one of the first targets of attack... The call to cultural purity is often a thinly veiled attempt to continue women’s subjugation in a rapidly changing society.”*³² La tradición también divide a las mujeres entre sí en las mismas clases y grupos sociales. Estas autoras defienden a las mujeres que han aprendido a dejar las costumbres tradicionales y están resistiendo las presiones familiares y sociales. Trabajan juntas para mejorar las condiciones económicas para ellas y otros, concientizando a otras mujeres y a los hombres sobre las injusticias de la inequidad social.

Las opiniones de estas teóricas son importantes porque son propias; además son estrategias creadas para el medio en donde viven y no como una metodología general de desarrollo. Aquí se pueden ver críticas al desarrollismo occidental, tanto como advertencias contra el tradicionalismo en la aplicación de proyectos, con el riesgo, en el último caso, de promover aún más la sumisión de las mujeres. Debido a que los proyectos se aplican en países muy diferentes de Occidente, sería muy útil aplicar las ideas tercermundistas sobre género, para que las actividades sean más adaptadas al caso, garantizando mayores beneficios y resultados.

La importancia de género en proyectos para la generación de ingresos

*Se supone que el aporte económico de la mujer a la economía familiar...le va generando más seguridad frente al varón favoreciendo un cambio en los roles tradicionales de la familia avanzando hacia una mayor igualdad de la mujer frente al varón.*³³

³² Sen & Grown, 1987: 76.

En la experiencia tanto de MED como de GED, se han aplicado proyectos para la generación de ingresos. Los proyectos de MED aplican el objetivo de que la mujer aporte a la economía familiar, para que el proyecto de desarrollo sea más eficiente, sin tratar de cambiar la estructura de las relaciones entre la mujer y el hombre en el hogar. Se ha ubicado a la mujer en el rol materno, orientando las actividades a su educación en tareas que complementan y mejoran su productividad familiar y comunitaria.

En general, se denominan proyectos productivos para mujeres rurales a un conjunto de actividades agrícolas, pecuarias, artesanales y de servicios que buscan generar ingresos, ahorrar gastos o mejorar la dieta de las familias. Mayormente, tienen como destinatarias a las familias rurales pobres y, como intermediarias, a las mujeres.³⁴

Dentro de los proyectos que apuntan a la creación de una actividad que genere ingresos, es muy importante acordarse del concepto de género, porque las relaciones de género sacan a la luz diferentes responsabilidades sociales y diferentes necesidades. Generalmente los proyectos con una visión GED tienen más demandas para las mujeres: igualdad de sueldos por igual trabajo; acabar con el acoso sexual en el trabajo; romper con la segregación sexual en el trabajo. Se busca instalar un proyecto integral que incorpore una promoción organizativa, política y cultural en la vida de las mujeres, para ayudarles a superar su situación de subordinación. Este enfoque es todavía muy reciente en la práctica. Cabe revisar una descripción de los proyectos productivos más comunes, para evitar errores cometidos en el pasado.

Efectos negativos de proyectos productivos sobre la mujer

En los proyectos productivos donde se incluye a la mujer se debe garantizar mayor equidad porque muchas veces se “conduce a la conformación de escenarios laborales marcados por deficientes condiciones de trabajo respecto de horarios, bajos salarios, falta de previsión social, acentuación de la doble jornada, etc.”³⁵ Frecuentemente los trabajos que son aplicados en proyectos de generación de ingresos terminan segregando por sexo, interviniendo en espacios femeninos próximos a las actividades domésticas y no a las

³³ Backhaus, 1988: 54.

³⁴ De Kwant y Guillén, 1991:79.

productivas. Muchas veces también se presume que las mujeres disponen de mucho tiempo libre y que las actividades productivas que ya realizan se pueden abandonar por ser consideradas actividades “de apoyo.”³⁶ Inclusive, debido al incremento de la carga sobre las mujeres, éstas suelen pasar sus responsabilidades a sus hijas, lo cual afecta su posibilidad de estudiar. En otros casos, la violencia doméstica del hombre hacia la mujer ha incrementado por el resentimiento o los celos del marido, especialmente en casos donde el hombre no ha tenido empleo fijo.³⁷

Por estas razones los proponentes de la teoría GED insisten en la necesidad de un discurso que tome en cuenta el impacto de los cambios económicos y no-económicos en la vida de las mujeres, analizando en un principio las relaciones de género en producción y reproducción, para no aumentar la carga de las mujeres.

Los proyectos de generación de ingresos pueden crear limitados ingresos y normalmente no logran fortalecer las capacidades organizativas y gerenciales de las mujeres. Esto se da porque muchas mujeres no tienen control sobre los beneficios de producción y su destinación. Según Hamilton, generalmente en los países del “Tercer Mundo” los hombres controlan los cultivos en las fincas, especialmente las que se cultivan para vender.³⁸ Este factor de control masculino ha sido particularmente perjudicial en los proyectos de generación de ingresos, ya que muchas veces el hombre ha rechazado la amenaza a su supuesta superioridad y, en ocasiones, ha incrementado su control sobre las actividades domésticas de la mujer, cortando su posibilidad de autonomía. Otro riesgo de los proyectos de generación de ingresos explicitado por Hamilton es que en las familias patriarcales, los hombres a veces se apropian de los ingresos y los utilizan para sus prioridades, que no siempre son en beneficio de la familia.

Carencias de los proyectos productivos dirigidos a mujeres

³⁵ Valdés, 1994:106.

³⁶ Vease De Kwant y Guillén, s/f: 80.

³⁷ Newman, 1998:8.

³⁸ Cita de Warren & Bourque, 1991, en Hamilton, S., 1998: 9.

“En general, los proyectos dirigidos a mujeres se sitúan en el espacio de intersección entre producción y reproducción: elaboración de alimentos, fabricación de artesanías, huertos y ganadería menor, etc.”³⁹ Se asume que una actividad con conocimiento previo es la mejor opción, pero muchas veces estas actividades no son muy rentables o la destreza previa no significa una posibilidad de competitividad en el mercado. Rara vez se hace un estudio de mercado o de comercialización. “Del otro, al recurrir a las capacidades que las mujeres ya tienen por su adiestramiento tradicional y natural a su rol doméstico lleva a una permanente reproducción de habilidades y trabajos estereotipadamente femeninos (coser, tejer, preparar alimentos, etc.); trabajos en sí socialmente subvalorados.”⁴⁰ Valdés añade que estas actividades no representan ningún cambio mayor en cuanto a lo que las mujeres siempre han hecho.

Se debería capacitar en actividades nuevas para que la mujer rompa barreras de segregación en el trabajo basado en el sexo, actividades que probablemente son de mayor competitividad. La capacitación en actividades que tradicionalmente son desempeñadas por hombres, no sólo aumenta para la mujer las oportunidades de acceso a un empleo, sino que, además, puede llegar a desarticular la segregación ocupacional impuesta por la división sexual del trabajo.”⁴¹ Además, muchas veces los promotores de las ONGs asumen la comercialización y acaban reduciendo el rol de los integrantes solamente a productores. Cuando se implementa la comercialización se debería considerar así mismo una actividad educativa para las beneficiarias en lo productivo, lo económico y sobre la situación de la mujer.

A menudo, proyectos de este tipo tienen limitaciones para conseguir tecnología o maquinaria, forzando a las mujeres a un trabajo siempre manual. En muchos casos, por falta de un local propio, las mujeres siguen trabajando dentro de sus casas y esto puede distorsionar la concepción de esta actividad laboral y convertirla en una más de las labores domésticas en el tiempo libre.

³⁹ Valdés, 1994: 107.

⁴⁰ Backhaus, 1988: 59.

⁴¹ Moser & Levi, 1992: 89.

Tampoco se toma en cuenta la versatilidad de las mujeres y la flexibilización de las labores en el campo. No se realiza un análisis de las características de multiactividad en dominios que son genéricamente diferenciados entre hombres y mujeres. Muchas mujeres participan tanto en actividades consideradas privadas o domésticas (dentro de la casa), como en las actividades consideradas labores de hombres. Por lo tanto, “los llamados proyectos productivos imponen un mayor número de responsabilidades y exigencias que no compensan los beneficios económicos recibidos.”⁴²

Beneficios de proyectos productivos para las mujeres

En los estudios⁴³ que se han hecho sobre proyectos de generación de ingresos para las mujeres se han encontrado algunos beneficios en varios de aquellos. Se ha encontrado que la mayoría de estas actividades han sido dirigidas a las mujeres, como una forma de aportar un ingreso a la familia rural, por lo tanto caben dentro de un enfoque de proyectos de anti-pobreza.

Algunos proyectos de este tipo han tenido una influencia en la toma de decisiones de las mujeres dentro del hogar, puesto que ellas muchas veces han utilizado el dinero para gastos de salud, comida o inversiones para el bienestar de los hijos.⁴⁴ Se puede esperar una posible redistribución de las actividades dentro del hogar, en vista de que los hombres a veces asumen algunas responsabilidades consideradas femeninas, como el cuidado de los niños o la limpieza de la casa, para que la mujer pueda realizar actividades de generación de ingreso. Esto es especialmente probable en el caso de que la mujer esté involucrada en una actividad que le permita obtener ingresos regulares durante todo el año. Otro factor que puede influir en una redistribución de actividades es el monto del ingreso, aunque éste no se base en los roles tradicionales de género. Ha habido casos de

⁴² Guzmán, 1990: 69.

⁴³ Los estudios que aplico a esta sección son principalmente casos de actividades de generación de ingreso en el area rural, especialmente en actividades agricolas no-tradicionales (llamados NTAE en Inglés). Estos incluyen actividades que reemplazan las labores comunes de agricultura en el campo, debido a la poca remuneración y la alta incidencia de las mismas.

⁴⁴ Para más información véase estudios de David Blan (1984), Blan y Grossberg (1992) y Hadd y Hoddinott (1994), citado en Newman, 1998:6.

mujeres que ganan más que sus compañeros, lo que provoca una mayor necesidad del aporte de la mujer y, por lo tanto, una mayor valoración de su tiempo productivo, con reemplazos necesarios en el rol reproductivo. Hasta se ha encontrado, en algunos casos, que la mujer baja su nivel de reproducción de hijos dada su mayor dedicación al trabajo, lo cual puede también reducir la presión económica sobre la familia.

Las percepciones sobre mujeres en actividades productivas

Es importante ver la percepción de la comunidad acerca la mujer como contribuyente a los ingresos de la casa, porque a veces los proyectos para crear el empoderamiento de las mujeres se convierten en instrumento de marginalización. El estatus de la mujer puede aumentar en una sociedad donde se la percibe como parte de un mercado laboral; sin embargo, se causa un perjuicio cuando se la percibe únicamente como ama de casa, con ingresos más bajos que los del hombre, porque se da más importancia al papel de la mujer en asuntos domésticos. Esta tendencia y creencia ha hecho muchas veces que la mujer aumente su trabajo sin mejoramientos económicos ni de bienestar.

La sociedad latinoamericana mantiene la concepción predominante de que la mujer trae un ingreso suplementario, y que basta con darle un sueldo mínimo. Las ONGs, a veces, han empeorado esta situación porque han subestimado el trabajo de la mujer y han pensado que el sueldo de la mujer es “complementario y que, por lo tanto, no necesita [ban] mayor dedicación, capacitación y capital.”⁴⁵ Por eso es indispensable que se tomen en cuenta los problemas domésticos, las limitaciones concretas en la esfera productiva que pueden hacer que la mujer esté sobrecargada de trabajo. A veces se necesitan servicios como guarderías, servicios de apoyo, asesoría, capacitación, etc., que garanticen su productividad.

Es de gran ayuda promocionar un proyecto cultural con el fin de que sea un aporte en la comunidad, especialmente si ésta sufre de segregación. “En las comunidades campesinas todas las actividades económicas y productivas están estrechamente ligadas a las tradiciones culturales, las cuales conllevan un importante significado emocional y

⁴⁵ McKee,s/f: 69.

social."⁴⁶ Este aspecto puede atraer un mayor apoyo de la sociedad para el proyecto impulsado.

También es imperativo saber cómo el proyecto es visto por las mujeres: “Rara vez se preocupan por conocer cómo las mujeres perciben los proyectos, en qué medida los bienes y servicios que generan favorecen o no a las mujeres, en que forma afectan a las relaciones de género dentro de la unidad doméstica o a nivel comunitario, cuáles son sus efectos en la vida personal y en relación con las diversas responsabilidades sociales que cumplen hombres y mujeres.”⁴⁷ Casi siempre se interpreta que las actividades que generan ingresos para la mujer también aumentarán su autoestima, sin embargo se ha encontrado en estudios de proyectos anteriores que las mujeres en un grupo de control no percibieron una diferencia mayor en su autoestima o autopercepción que las que participaron en el proyecto. Puede ser que las mujeres no entendieran el concepto, pero lo más probable es que los proyectos hayan sobrevalorado este factor como efecto del proyecto.

⁴⁶ De Kwant y Guillén, 1991: 84.

⁴⁷ McKee, s/f: 53.

CAPITULO II

LA HISTORIA DEL BORDADO Y EL SURGIMIENTO DEL PROYECTO DE BORDADOS

Existen muchos vacíos por llenar en la historia del bordado como una tradición y habilidad en la zona rural del Cantón Ibarra. Una de las principales razones por las cuales no se sabe mucho es por lo poco que se ha escrito sobre el tema, lo cual tiene que ver con el alto nivel de analfabetismo y el bajo interés por mantener vigente esta costumbre. Debido a que las personas mayores no han mantenido una tradición oral de los orígenes del bordado, es casi imposible encontrar información relevante entre las indígenas de menor edad. Es por esto que la mayoría de la información recopilada en este texto se extrae de conversaciones con personas de la tercera edad, lo cual también probó ser difícil en cuanto muchas/os no hablan bien el castellano o porque se han olvidado de muchos detalles.

Un punto interesante de este estudio es que los mismos testimonios de la familia Plaza sobre los orígenes del proyecto de bordados no están completos o no coinciden completamente con la información encontrada en mis entrevistas, por lo cual se ha tenido que buscar similitudes entre la información textual y las entrevistas, para poder juntar de la manera más coherente la historia de este arte.⁴⁸

La zona rural afectada por los bordados

La zona donde el bordado ha influido en la vida de las mujeres es una región muy extensa que cruza dos provincias: el norte de Pichincha y la parte del sur de Imbabura. Esta zona incluye, entre otras, las comunidades de: Zuleta, La Magdalena, La Rinconada, La Esperanza, San Pablo Urcu, Angla y Angochagua.

La región andina influida por este proyecto está a una altura de entre 2600 y 2800 metros, ubicada en el páramo. Se caracteriza por ser una tierra muy fértil y verde ya que

⁴⁸ Cabe destacar que una buena parte de la información de este capítulo proviene de las entrevistas que hizo Juan Carlos Balmas, voluntario en el proyecto Bordados Zuleta entre agosto y noviembre de 2000. Felizmente, mis propias entrevistas en La Magdalena coincidieron con los datos que él me proporcionó.

llueve mucho durante el año y hay fuentes de aguas naturales que bajan a las comunidades en forma de ríos pequeños desde las montañas. Debido a la fertilidad de la zona la economía regional se basa en la agricultura y la crianza de animales. La mayoría de las mujeres trabaja en quehaceres domésticos (ver anexo 2) y ayuda en tareas agrícolas.

Las haciendas como la de Zuleta, La Magdalena y La Merced influyen en todos los aspectos de la zona cercana. Además, la hacienda Zuleta da empleo a aproximadamente 150 personas y La Magdalena contrata a muchos trabajadores ocasionales; por lo tanto se puede estimar que un gran porcentaje de las familias depende de un ingreso ocasional o regular de las haciendas. Es por esto que las relaciones de la región siguen apegadas al sistema hacendario tradicional, y la comunidad mantiene una posición muy humilde y sumamente reverente ante los “patrones”. Este sistema se ha basado históricamente este sistema se ha basado en la subordinación de las mujeres, tanto como de la raza indígena, lo cual es importante recordar para entender el contexto y el comportamiento de la gente que, en algunos casos, sigue igual al de la época colonial. *“Hacienda culture [has] brought to the community ideological models of female subordination influential within institutions exerting coercive power over the lives of indigenous people.”*⁴⁹ Bajo la ley colonial, a la mujer no le fue permitido heredar derechos sobre las tierras provistas por los hacendados a los indígenas que trabajaban el terreno. De la misma manera, la reforma agraria en los Andes continuamente ha excluido a la mujer en las leyes de desarrollo agropecuario.

Cabe destacar que Galo Plaza Lasso tuvo una visión más moderna para su hacienda. Él inició una reforma agraria, eliminando los “huasipungos” y entregando tierras a sus trabajadores, antes de que se establecieran las mismas leyes de reforma agraria. También fue pionero en el sistema de remuneración a sus trabajadores, pagando sueldos semanales o mensuales, en un intento de mejorar las condiciones de vida del

⁴⁹ Hamilton, 1998:3.

campesino. Sus acciones sembraron una gratitud y respeto grandes de los trabajadores de la hacienda Zuleta.⁵⁰

A pesar de la apertura de la hacienda Zuleta (revolucionaria para la época), mientras comunidades en otras regiones indígenas progresaron hacia una independencia política y económica, en Zuleta y sus alrededores, la actitud de los trabajadores hacia los dueños es parecida a la de antes: basada en un paternalismo y una dependencia hacia los “patrones” de la Hacienda. Al parecer, la gente de esta comunidad ha optado por no zafarse de este comportamiento como lo han hecho en otras comunidades indígenas del país.

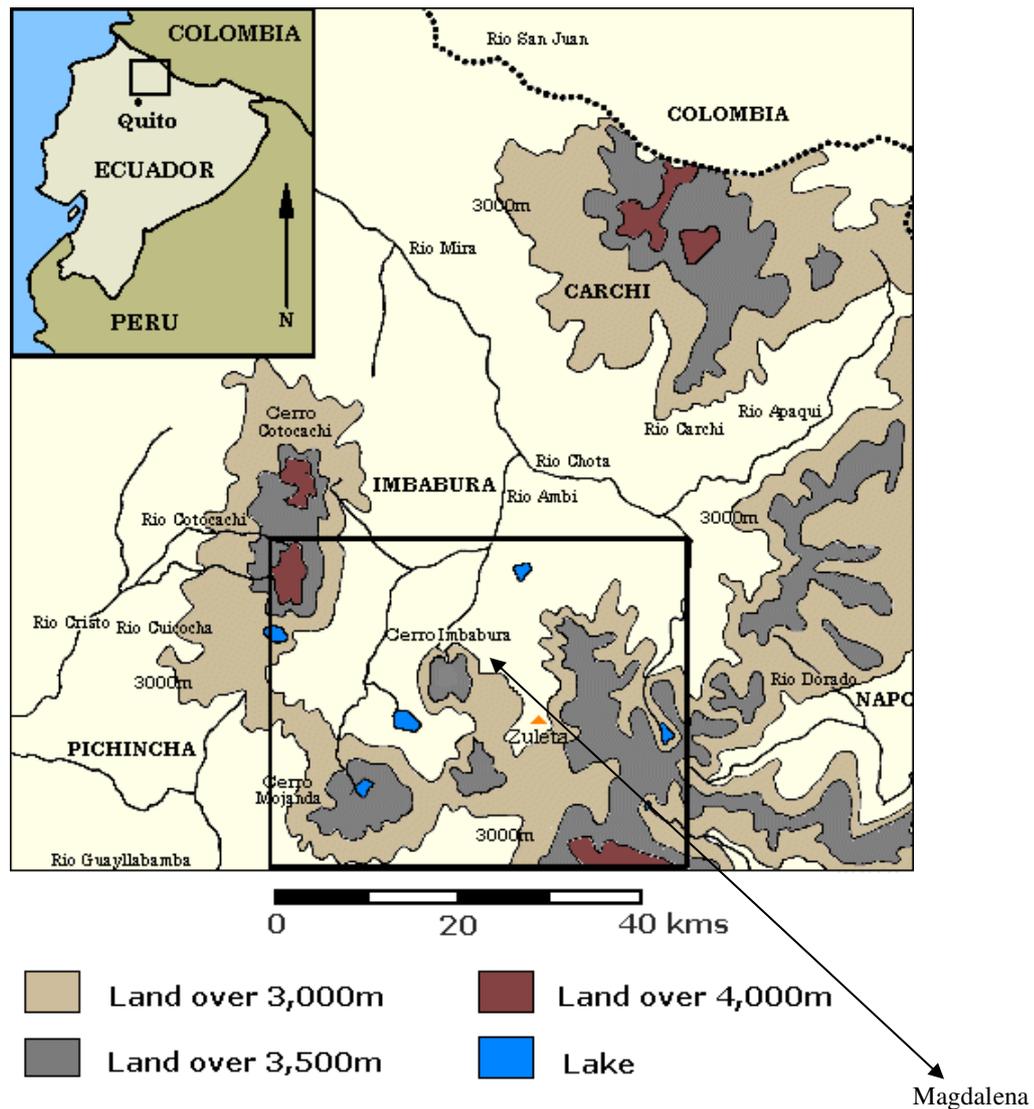
La comunidad en la cual me concentro para este trabajo es La Magdalena, sitio que se encuentra a unos 20 km de la ciudad de Ibarra, ubicado en la mitad del camino entre esta ciudad y Zuleta; se llega en media hora en autobús a cada sitio. La Magdalena es un cantón de la parroquia de Angochagua (una comunidad muy pequeña que no parecería tener la condición de cabecera parroquial), ubicada a unos 15 km de La Magdalena. De todos modos, Ibarra es la ciudad más cercana de La Magdalena y la gente viaja allá mucho para proveerse de los productos que no se encuentran en el campo.

La Magdalena tiene 206 usuarios de agua registrados (cabezas de familia en muchos casos) y más o menos 600 familias, con un promedio de 8 miembros en cada una.⁵¹ La comunidad está bastante organizada (esto no es muy común en esta zona). Existe un grupo de mujeres, en el cual participan 25 socias. Cada socia ha puesto US\$40.00 para poder recibir un préstamo con el cual compra cuyes para después tener crías y vender. Como la mayoría de liderazgos en la región, el dirigente es hombre, a pesar de que casi la totalidad del grupo lo forman las mujeres. Existe un grupo organizado de mujeres bordadoras del Taller de Bordados Zuleta, sin embargo no está tan organizado como el anterior grupo mencionado.

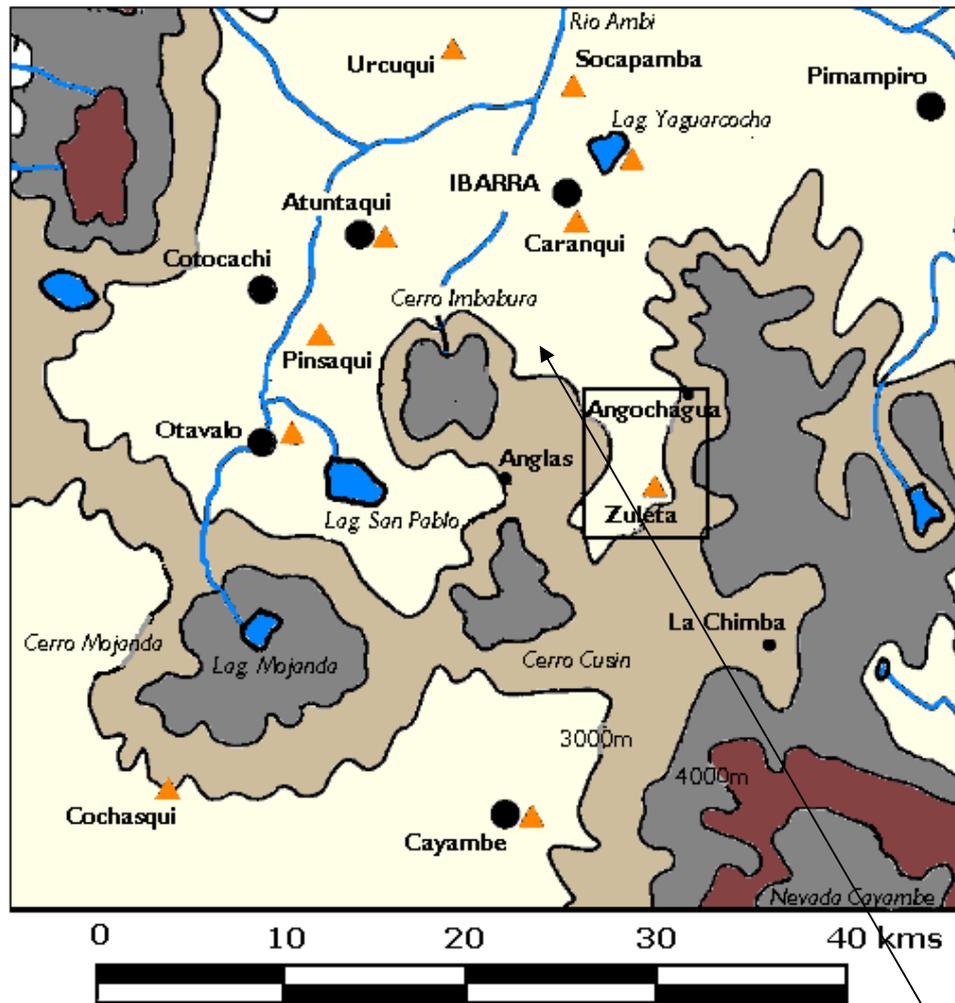
⁵⁰ Albornoz, 1988:72.

⁵¹ Información brindada por la esposa del dirigente de la comunidad.

La comunidad también tiene una Cooperativa, la cual tiene miembros y un dirigente, elegido por la comunidad. El sistema de participación en las comunidades se basa más que nada en la minga, a través de la cual el dirigente de la comunidad convoca a la gente para tomar decisiones en sesiones; para hacer obras sociales, construcciones o la organización de fiestas y de otras actividades en la comunidad.



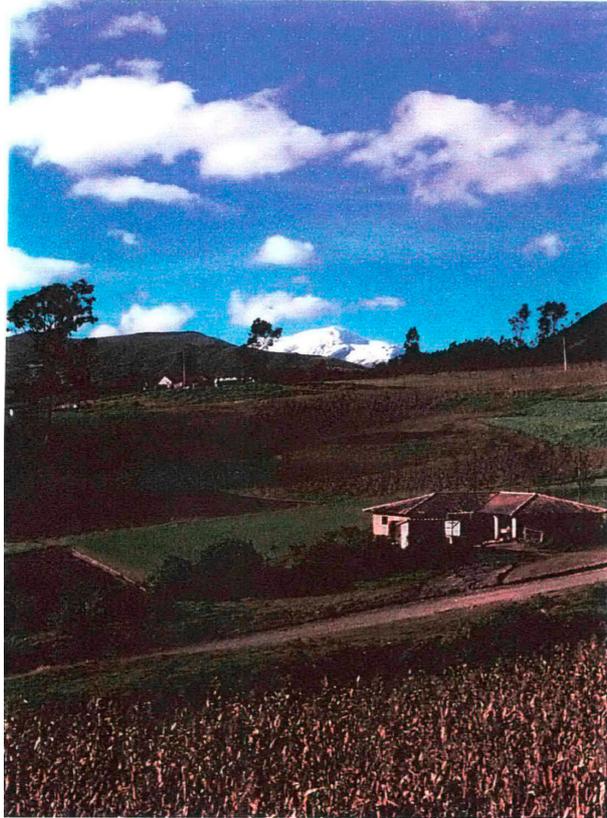
Mapa tomada de: Currie, E.J. "A late period caranqui chiefdom in the northern highlands of Ecuador. Archeological investigation al Hacienda Zuleta. En Internet Archaeology URL: <http://intarch.ac.uk/journal/issue10/currie/fig1c.html>. Last updated: Mon Feb 12 2001



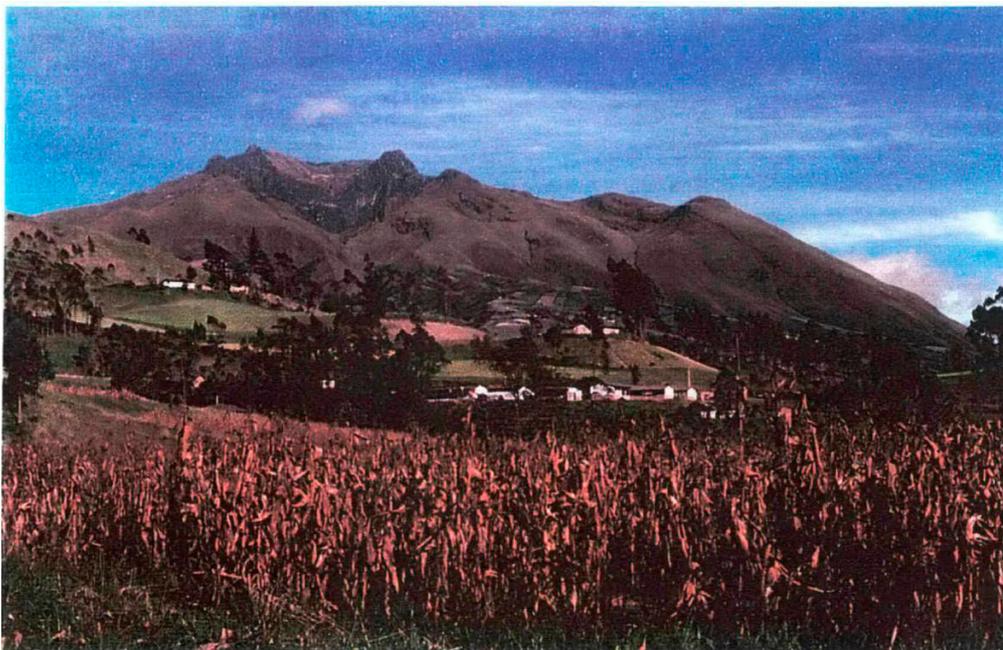
▲ Ramp mound site ● Modern town

Magdalena

Mapa tomada de: Currie, E.J. "A late period caranqui chiefdom en the northern highlands of Ecuador. Archeological investigation al Hacienda Zuleta. En Internet Archaeology URL: <http://intarch.ac.uk/journal/issue10/currie/fig1c.html> Last updated: Mon Feb 12 2001



Fuente: Sylvie Gallier. Una vista del Cayambe desde la Magdalena



Fuente: Sylvie Gallier. Una vista del Imbabura desde la Magdalena

Hay una casa comunal y dos iglesias -una es evangélica y la otra católica-. Los evangélicos no participan mucho en las fiestas de la comunidad, particularmente en las fiestas de San Juan y San Pedro a fines de junio e inicios de julio. Estas fiestas son muy bien acogidas por la comunidad. Antes se organizaban conjuntamente con la hacienda La Magdalena, pero ahora sólo por la Cooperativa; las fiestas duran varios días y a veces se celebran en dos fines de semana seguidos. La gente practica rituales como la entrega de una “rama” con gallinas; la preparación de la chicha y la comida por el “prioste”, con mucho baile y consumo de alcohol. Esta fiesta es sagrada para todas las comunidades de la zona y se llama “Inti Raimi” (festival del sol); en ella es posible advertir el sincretismo entre lo indígena y la religión católica.

La comunidad no tiene alcantarillado, ni servicios de teléfono y pocos tienen agua potable. Hay pocas instalaciones eléctricas, por lo tanto muchas familias viven sin facilidades de luz. La Magdalena tiene una escuela fiscal, la cual es distinguida por ser una de las más grandes en la zona rural. Tiene 108 estudiantes y siete profesores. La escuela tiene una infraestructura suficientemente adecuada para el número de niños, incluyendo agua potable. Sin embargo, la falta de apoyo del Ministerio de Educación hace que los profesores ganen sueldos muy bajos, lo cual a veces les lleva a tener poca motivación para sus clases. El resultado ha sido un alto porcentaje de faltas de los profesores y el creciente retraso de los niños.

No hay un colegio en la Magdalena, así que los pocos adolescentes que buscan terminar el colegio asisten a clases en Ibarra, normalmente en el turno de la tarde. Solo ocho bordadoras en el proyecto han terminado la escuela primaria (ver anexo 2) y las demás no han estudiado nunca. Sin embargo, hoy en día todas las familias con las cuales conversé admitieron estar haciendo un esfuerzo para que los niños al menos terminen el ciclo primario de la escuela. El ciclo secundario no es accesible para muchos de los hijos por el fuerte gasto que esto representa para la familia.

Las mujeres de la zona empiezan a tener hijos desde una temprana edad y suelen concebir hasta 8 hijos; el promedio de hijos en una familia es de 3 (ver anexo 2). El

ingreso familiar es muy limitado y, por lo general, no tienen una idea fija de sus ganancias mensuales, las cuales deben variar de mes a mes, dependiendo de la temporada y el clima. Básicamente todas las mujeres se quedan todo el día en la casa. Sus ocupaciones incluyen el cuidado de la casa, de los cultivos y de los niños y, para muchas, la elaboración del bordado. En cambio, casi todos los hombres en La Magdalena pasan el día entero en trabajos obreros en Ibarra. La mayoría de las bordadoras contestaron que su familia gana menos de US\$ 18.00 mensuales (ver Anexo 2). Las familias suelen coser y bordar su propia ropa y pueden subsistir parcialmente de sus terrenos y productos agrícolas.

El bordado

Según el Ingeniero Hernán Jaramillo⁵², las primeras referencias al vestido de los indígenas de esta zona no mencionan el bordado. En estudios sobre los Caranquis no se habla del bordado, sino que describen una camiseta en forma de costal con una cobertura de mantas. Se sabe que la ropa cambió durante los siglos, y que en el siglo XIX los pobres no tenían más de cinco piezas. Descripciones sobre este siglo explican que la vestimenta era de lana negra natural sin teñir y era compuesta de telas sin costuras, formadas al cuerpo con fajas.⁵³ Jaramillo afirma que el bordado no es autóctono de la cultura indígena.

Según las entrevistas hechas, el bordado no llegó a la región de este estudio hasta el siglo XX o fines del siglo XIX, ya que hasta la fecha no se ha encontrado ninguna prueba de que existiera entre los indígenas antes de 1916. A principios del siglo XX se llevaba una blusa “picada,” una camisa que tenía apliques o pedazos cortados de telas coloridas, cosidas sobre la tela blanca. Esta blusa tenía las mangas cortas, a diferencia con las de ahora que tienen blondas (mangas largas y muy flojas). Se estima que en

⁵² Empleado del Centro de Capacitación Textil de Otavalo, y autor de muchos libros sobre textiles en la sierra ecuatoriana, sobre todo en Imbabura.

⁵³ Para más información sobre la ropa indígena véase textos de: Paz Ponce de León (1581), Caldas (1800) o Buitrón, Anibal: *El Valle del Amancer*, (1946). Hernan Jaramillo, Director del Instituto Textil de Otavalo puede brindar más información sobre este tema.

Zuleta las camisas bordadas se empezaron a usar a partir de 1920.⁵⁴ Las indígenas no las bordaban, sino que probablemente compraban las camisas bordadas de unas mestizas (las mayores entrevistadas admitieron que no sabían bordar, algunas aprendieron).⁵⁵ Sin embargo, las mayores siguieron usando las camisas picadas, mientras que las jóvenes y las mujeres de mediana edad empezaron a llevar la bordada.⁵⁶

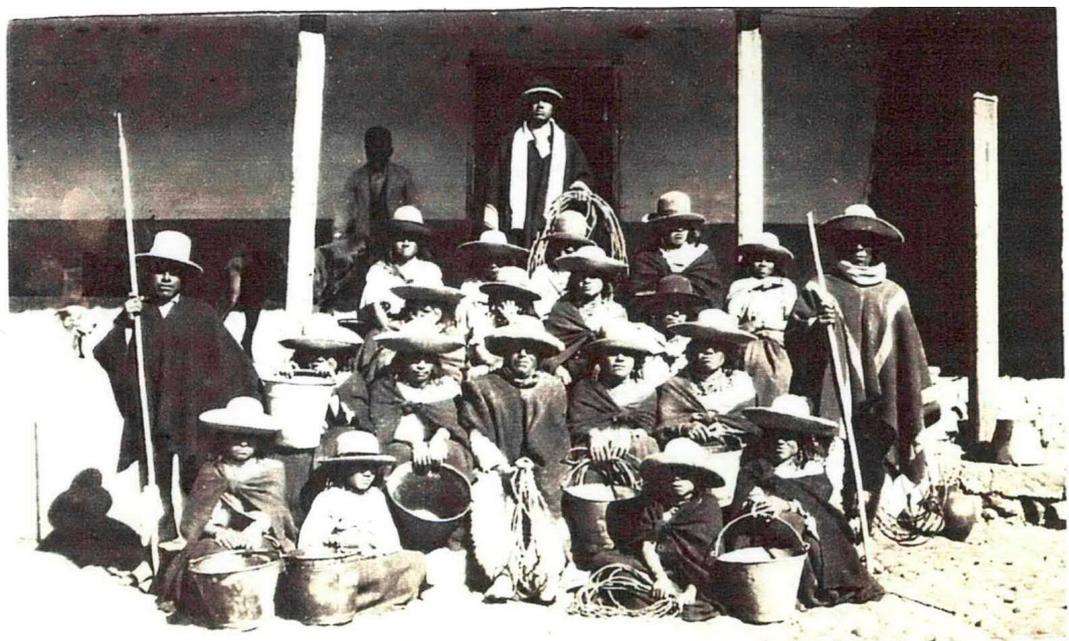
⁵⁴ Información encontrada en entrevistas con algunos mayores de la comunidad de Zuleta y con Hernan Jaramillo.

⁵⁵ Se pudo encontrar que unas mestizas llegaron a vivir en el Callejón (la calle principal de Zuleta antes de la entrada a la hacienda Zuleta) en los últimos años del siglo XIX y principios del siglo XX. Otros fueron llevados a la hacienda. Por ejemplo, el papá del actual cocinero de la hacienda Zuleta fue llevado a Zuleta de Zámboza (al norte de Quito) para ser cocinero en 1905. El ya sabía bordar, dibujar, hacer alpargatas, tejer, etc. (Información de entrevista con el cocinero.) Según los descendientes de estos mestizos, ellos fueron llevados de varios lugares en la sierra norte y central del país, muchos para aportar con su destreza laboral en Zuleta. Es muy probable que algunos de estos mestizos hayan llevado las técnicas del bordado a enseñar a los zuleteños.

⁵⁶ Existe una foto perteneciente a la hacienda Zuleta de 1928 que ilustra a una mujer de mediana edad con camisa bordada.



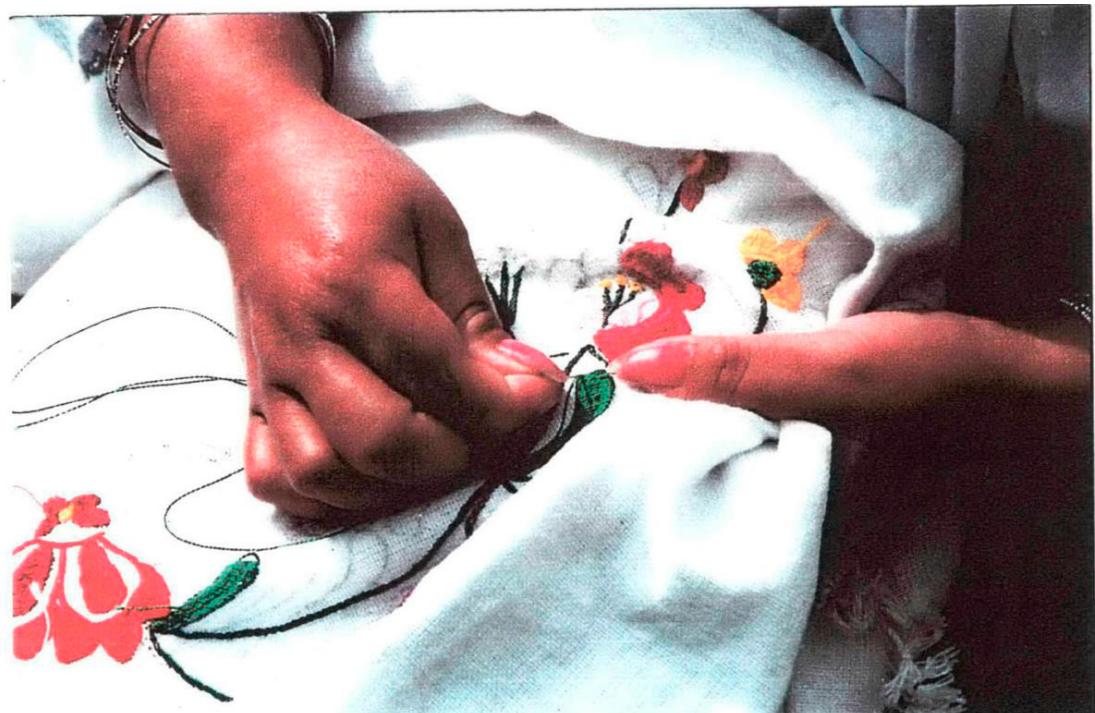
Fuente: Fundación Galo Plaza. La Sra. Rosario de Plaza (abajo) sentada con algunas indígenas en la plaza de Hacienda Zuleta. Tomada en los años 40.



Fuente: Fundación Galo Plaza. Una familia indígena después del ordeño en la Hacienda Zuleta. (Años 40).



Fuente: Fundación Galo Plaza. Una camisa “antigua”-podría ser la camisa “picada” o la camisa de encaje.



Fuente: Fundación Galo Plaza. Una señora bordando un mantel para el Taller de Bordados Zuleta

La dibujante actual del proyecto Bordados Zuleta, se acuerda que aproximadamente en 1945, se veían tres tipos de camisas:

- 1) camisa “picada” que tenía una tira, siempre de color rojo, recortada con forma de flores muy simples y cosida como aplique (por los bordes de la flor), agregando algunos puntos cruz de adorno;
- 2) camisa con tira de color rojo o azul cubierta por encajes, que dejaba ver la base de color; sin bordados;
- 3) camisa bordada, con dibujos grandes en una puntada larga y gruesa.

La dibujante se acuerda de que cuando era pequeña, había muy pocas camisas bordadas, y aún menos entre las señoras mayores. Las pobres nunca usaban camisas bordadas. Las que más típicamente las usaban eran las empleadas de la hacienda Zuleta.

La camisa siempre fue blanca, hecha de tela comprada. Se ha cambiado entre telas de algodón y telas más sintéticas. Al inicio los bordados eran dibujos mucho más grandes, con hojas más gruesas, con una puntada que muchos llaman “zuleteña.” Las camisas se bordaban con lana de borrego teñida con tintes naturales. Ahora la puntada ha evolucionado a ser mucho más delicada. Se puede deducir de las entrevistas que la camisa bordada tampoco tenía mangas largas, sino que se empezó a usar como una nueva adaptación por las más jóvenes cerca de 1950.

Según la información encontrada se puede inferir que el bordado en Zuleta surgió entre las mestizas y de cierta forma fue pasado a las indígenas.⁵⁷ Las que lo usaron tempranamente en el siglo XX eran las de mayor estatura. Por lo tanto, como tradición en la zona, el bordado es reciente, se puede encontrar más información sobre los orígenes del bordado en el análisis de la creación del Taller de Bordados Zuleta, un proyecto creado por la familia Plaza, el siguiente tema de este capítulo.

El taller de bordados zuleta

La hacienda Zuleta pertenece a los descendientes del difunto presidente Galo Plaza Lasso, hijo del presidente Leonidas Plaza. Según la información extraída de entrevistas con trabajadores y familiares de la hacienda, se ha comprobado que el bordado fue instalado como proyecto en el tiempo del difunto Galo Plaza Lasso.⁵⁷ El Taller de Bordados empezó como un proyecto donde se han podido percibir varias metas: dar una ocupación a las ordeñadoras de la hacienda; proveer de una fuente de ingresos para las mujeres indígenas, y poder mostrar a los visitantes el lujoso bordado como algo propio de la hacienda. La obra de Galo Plaza tuvo el objetivo claro de ayudar a las mujeres de la comunidad, aunque fuera a través de un proyecto, en sus principios, muy paternalista (esto no es muy sorprendente ya que el sistema hacendario en sí es sumamente paternalista). Otro proyecto de Galo Plaza Lasso fue llevar a seis mujeres indígenas a trabajar en el Hotel Quito, en la Capital, establecimiento lujoso que él fundó. Estas empleadas se volvieron ricas y, según la dibujante (quien no aceptó una invitación para ir a trabajar en el hotel), a sus compañeras les gustó mucho el trabajo. Aparentemente, el Presidente buscaba actividades para que la gente generara un ingreso propio y para que aprovecharan lo más posible de una educación.

Muchas mujeres entrevistadas comentan que aprendieron a bordar en la hacienda de la siguiente manera: Galo Plaza Lasso regalaba “ollanzas” a los trabajadores en el tiempo de los cultivos; a las mujeres trabajadoras (mayormente ordeñadoras) les regalaba hilos de bordar o de tejer, junto con comida, carne, pan, etc. Plaza Lasso trajo a la hacienda cinco monjas misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena (Monjas “Lauritas”), entre 1953 y 1954 para que montaran un dispensario ante la grave epidemia de tos ferina que atacaba Zuleta y sus alrededores. Debido a que la epidemia se acabó rápidamente, las monjas se quedaron ayudando en la escuela de Zuleta, en

⁵⁷ Sería importante estudiar las costumbres y vestimentas de otras comunidades indígenas del país en el pasado para poder determinar si el bordado ha sido una costumbre de los indígenas en alguna otra zona, lo cual posiblemente llegó a influir en Zuleta.

⁵⁸ No se sabe con certeza si este dato es correcto, ya una hija del difunto Galo Plaza Lasso insiste en que la idea de hacer mantelería bordada empezó con la Sra. Avelina Lasso de Plaza, esposa de Leonidas Plaza. En la década de 1930 ella mandó a hacer un mantel para regalar. Lo más probable es que la idea sugiera de Avelina de Plaza, pero el proyecto en sí fue instalado por Galo Plaza Lasso y probablemente con la ayuda de su mujer, Rosario de Plaza.

primeros auxilios y en otros proyectos sociales, entre los cuales empezó el proyecto de bordados. Las monjas tenían experiencia en dibujo y bordado, por lo cual Plaza Lasso sugirió que organizaran a las indígenas para dibujar y bordar los diseños que ya llevaban en sus camisas compradas. Él dio telas e hilos a las monjas para sus clases con las ordeñadoras. Según la dibujante, quien estuvo desde el inicio del proyecto, las ordeñadoras estaban muy agradecidas porque así aprendieron a bordar y pudieron confeccionar ellas mismas sus camisas. Antes de aprender a bordar las indígenas compraban sus camisas a las mestizas que vivían en el “callejón” fuera de la hacienda.

Las monjas empezaron el pequeño taller para organizar a las ordeñadoras en esta actividad.⁵⁹ La creación del taller fue idea de Galo Plaza Lasso. Él insistió en que las ordeñadoras fueran a aprender a bordar entre su ordeños, para ocupar su tiempo y para no estar haciendo trabajos que se consideraban “de hombre” dentro de la hacienda.⁶⁰ Había alrededor de 25 ordeñadoras que se reunían en el taller de 12h00 a 15h30 antes de ir al ordeño de la tarde. A ellas se les pagaba por obra, lo cual se ha mantenido hasta ahora. Según la dibujante, el “patrón Galito” ordenó que ellas fueran a bordar; si no obedecían les hacía llamar por el mayordomo o huasicama,⁶¹ obligándoles a asistir al taller. Olga Fisch, gran artista húngara radicada en Ecuador, visitó la Hacienda varias veces y se interesó mucho por los bordados de Zuleta. En su libro *El folclor que yo viví*⁶² señala que Galo Plaza les hacía “aprovechar” en el taller el tiempo que tenían entre los ordeños, puesto que muchas vivían muy lejos de la hacienda.

En algún momento, Galo Plaza Lasso comentó a las monjas que las parejas indígenas vivían dos años sin casarse para probar si la relación duraría, añadiendo que él no quería que ellas impusieran otra costumbre porque esto era tradición de los indígenas.

⁵⁹ Parece que algunas indígenas sabían bordar, pero la mayoría no, y no encontré ninguna información que indicara que ellas bordaban sus propias camisas antes de la formación del taller.

⁶⁰ A partir de este comentario de la dibujante se puede inferir que Galo Plaza Lasso no quería que las mujeres trabajaran en ganadería, agricultura u otros trabajos de la hacienda, que solo realizaban los hombres, lo cual nos lleva a concluir que el proyecto no tuvo ninguna perspectiva de género, ya que un motivo era mantener a las mujeres en actividades tradicionalmente femeninas.

⁶¹ En Quichua huasicama significa “el que cuida la casa.”

⁶² Fisch:1985.

Las monjas aceptaron no intervenir, aunque esta información les llevó a dar muchos cursos de moral y evangelización en el Taller de Bordados (otro motivo de estas clases era la gran incidencia de abuso sexual de los mestizos del callejón y una cantidad alarmante de abortos en casa). Con la intervención de las monjas acabaron con los abortos.

Aunque las hermanas no habían diseñado los dibujos que llevaban las indígenas en sus camisas, ellas sí tuvieron un gran papel en los diseños de la mantelería del Taller de hoy. Según dos de las hermanas⁶³ (quienes viven en Quito) la idea de los manteles surgió con ellas entre 1956 y 1957⁶⁴ y la monja artista diseñó los dibujos como una adaptación de los de las camisas. Sin embargo, las dos hermanas entrevistadas insisten que los dibujos nacieron de las mismas indígenas, basadas en la camisa; las monjas sólo ayudaron a adaptarlos en patrones para otros productos como individuales, servilletas y manteles. Se hacían manteles para la gran artista, Olga Fisch, quien hacía pedidos grandes para mandar al exterior o vender en su almacén de Quito. La misma hizo indicaciones sobre las medidas, dibujos y colores de los manteles e inclusive mandó algunos dibujos para sus pedidos. Siempre se siguió haciendo camisas paralelamente a los otros productos.

⁶³ Una de las hermanas era pintora y por este motivo pidió trabajar en el taller.

⁶⁴ Esta hermana (vive ahora en Riobamba) probablemente tuvo esta idea porque había sabido de los manteles que encargaba Doña Avelina, madre de Galo Plaza Lasso desde los años 30 y porque Galo Plaza y Rosario Plaza hablaron de los manteles que habían visto en Europa. Es muy difícil precisar de dónde surgió exactamente la costumbre.



Fuente: Fundación Galo Plaza. Una familia indígena. (Años 40).



Fuente: Fundación Galo Plaza. Taller de Bordados Zuleta en los años 50.

Las monjas Lauritas se fueron de la hacienda Zuleta en 1959 porque la comunidad de Lauritas no permitió que estuvieran en una hacienda⁶⁵; en ese momento el Taller de Bordados se quedó abandonado. Según el actual administrador de la hacienda, el Taller se mantuvo cerrado antes de pasar a manos de la Sra. Odila de Egas, esposa del administrador en ese entonces. Esta señora hacía camisas cuando estaban las monjas, pero no estuvo involucrada en el Taller.⁶⁶ La Sra. Odila de Egas, de San Antonio de Ibarra, dirigió el taller por muchos años. La dibujante comenta que trabajó con Odila en el taller desde 1958, por lo tanto, es incierto si el taller cerró o no antes de que pasara a la responsabilidad de ella.

Odila y la actual dibujante pasaron años haciendo individuales, manteles, servilletas, faldas, camisas, etc., de los cuales muchos se vendieron a *Folklor*. Odila enseñó a las indígenas a hacer el filo con borla, a dibujar y a bordar. (Seguramente, en cuanto al bordado, ella siguió enseñando lo que empezaron las monjas.) Odila dibujaba a mano de memoria y usando cartones recortados en formas básicas, como ahora lo siguen haciendo las dibujantes originales que entraron con las monjas. La dibujante se fue del taller en 1962, aunque volvió a tiempo completo aproximadamente en 1972 y hasta la fecha se mantiene como empleada radicada en Quito. Cuando ella se fue de Zuleta, Odila contrató a varias otras ayudantes, de las cuales muchas ya tienen sus talleres independientes. En 1979, Odila de Egas compró el taller por un monto muy económico, aunque el Taller siguió en la propiedad de la hacienda Zuleta, sin necesidad de pagar arriendo, luz o agua. Se liquidó a las empleadas pero 5 siguieron trabajando allí bajo su nueva dueña. La liquidación de las empleadas fue muy baja (según una ex-trabajadora, su liquidación después de 16 años de trabajo en el taller fue mucho menos de lo esperado). Las bordadoras no tenían ningún beneficio social y las empleadas del Taller nunca fueron afiliadas al seguro porque se dijo que el taller era una empresa demasiado

⁶⁵ Información de dos de las hermanas. Una hermana comentó que Galo Plaza Lasso fue la mejor persona con quien trabajaron. Según la entrevista, las monjas comentaron que hubo un malentendido en el cual el Obispo en Ibarra había escuchado que Galo Plaza Lasso hacía ordeñar a las mismas monjas, por lo cual la madre generala y el Obispo decidieron cerrar la casa de monjas en Zuleta.

⁶⁶ Información de entrevista con dos hermanas.

pequeña.⁶⁷ Luego Odila dejó de ser dueña del Taller y dejó la hacienda por motivos de salud. El taller pasó de nuevo a los dueños de la hacienda Zuleta.

Parece ser que hubo un largo período en el que se olvidó el motivo original del taller, el cual era social y de beneficio para las bordadoras. El taller se mantuvo a escala pequeña con las mismas características en general, hasta que la Fundación Galo Plaza Lasso fue creada en la década de los 90. El proyecto Bordados Zuleta fue asesorado por la misma, pero quedó como parte de la hacienda Zuleta hasta febrero del 2000, cuando oficialmente pasó a manos de la Fundación, como empresa sin fines de lucro. Desde que se creó, la Fundación Galo Plaza Lasso trató de instaurar los valores que supuestamente impulsaron el proyecto: se trató de orientar más la ayuda a las mujeres campesinas, dándoles otra actividad como fuente de ingresos. Es de esta manera que se puede considerar que el proyecto Bordados Zuleta se ha llevado como un proyecto de desarrollo productivo.

Desde que el proyecto pasó a la dirección de la Fundación, se ha intentado ampliar la visión social del mismo. Se aseguró a todas las trabajadoras, se ha buscado maneras de emplear a más bordadoras, aumentar sueldos en lo posible y tratar de brindar otros servicios como capacitación, educación, salud, etc. El proyecto se ha expandido mucho y cuenta con al menos 300 bordadoras regulares e irregulares.

Cabe recordar que el proyecto de la Fundación Galo Plaza Lasso ha mantenido una estructura en la cual las bordadoras de las comunidades no tienen mucho poder de decisión. Es decir, la Fundación escoge los diseños, los colores y el pago de los bordados producidos y determina cuáles serán los precios de los productos en la comercialización. Para las bordadoras involucradas en el proyecto su participación inicia con la entrega de una obra para bordar y termina con el pago correspondiente. Ellas no tratan el tema de ventas y comercialización. Los talleres y los otros proyectos de educación y salud son iniciativas aparte. Las líderes dan consejos o transmiten las quejas o necesidades de las bordadoras de sus comunidades, pero tampoco participan en las decisiones del proyecto.

⁶⁷ Información de una entrevista con una ex-trabajadora.

Es posible que esta organización no sea la más adecuada para las bordadoras involucradas, sin embargo hasta la fecha la Fundación no ha encontrado otra manera de manejar el proyecto.

En otras comunidades como La Magdalena, el bordado también ha llegado a influir. Las mujeres entrevistadas no se acuerdan de dónde aprendieron. Es posible que recibieran enseñanzas de las monjas, ya que en una entrevista con el administrador actual de la hacienda, él mismo menciona que las monjas fueron a diferentes comunidades a enseñar el bordado. La otra posibilidad es que ellas aprendieran a través de compañeras involucradas en la hacienda. Ahora muchas mujeres de La Magdalena participan en el programa de Bordados Zuleta, especialmente desde hace unos tres o cuatro años más o menos.

En una tarjeta informativa de la Fundación Galo Plaza Lasso, se menciona el deseo de mantener la tradición de la camisa bordado a través de nuevas líneas de productos. Sin embargo, después de este recuento histórico, es evidente que “tradición” es una palabra sujeta a debate. Todos los datos encontrados apuntan a que los bordados de Zuleta no derivan de una tradición de las indígenas, sino de una tradición adoptada y cultivada por las indígenas. Es por esta apropiación y por la comercialización del bordado de las indígenas, que se ha creado la formación de una identidad a través del bordado, tema que se trata en el cuarto acápite de esta investigación.

CAPITULO III

UN ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES DE VIDA DE LAS MUJERES INVOLUCRADAS EN EL PROYECTO.

A partir de la descripción teórica sobre los enfoques MED y GED en el capítulo 1, y la reseña histórica del Taller de Bordados Zuleta en el capítulo 2, se puede concluir con relación al proyecto de Bordados Zuleta que la propuesta original basó su razón de ser en el enfoque MED. La visión desarrollista que más se asemeja a la de este proyecto es la de anti-pobreza, la cual, como hemos visto, se enmarca en la estrategia MED, en tanto apunta a la creación de una fuente de ingreso (normalmente en pequeños proyectos) como la manera más efectiva para aumentar el acceso de la mujer a los recursos económicos y mejorar el bienestar de su familia. Este punto es evidente en el deseo de Galo Plaza Lasso de crear una fuente de ingresos para las ordeñadoras de su hacienda. El proyecto de Bordados Zuleta empezó con el enfoque de cumplir las necesidades básicas y así mejorar la situación de la mujer mediante su incorporación al mercado laboral y al mercado nacional e internacional.

Lo esencial del proyecto es satisfacer las necesidades básicas: comida, vestido, vivienda, educación, salud, etc. La actividad aplicada para que las mujeres tengan un ingreso es el bordado, actividad tradicionalmente femenina; por lo tanto, se puede constatar que no se tomó en cuenta la posibilidad de ofrecer alternativas a los trabajos domésticos, es decir, no se consideró un enfoque de género. Esto es especialmente claro en el testimonio de la dibujante cuando señala que Galo Plaza Lasso quiso que las mujeres estuvieran ocupadas en el bordado, un oficio de mujer, y no en labores de hombre. Es muy probable que este proyecto no haya cambiado las relaciones de género en la comunidad, y que las mujeres sigan en una relación de desigualdad debido a la falta de consideración de este aspecto en la creación del proyecto.

En los últimos años, con la creciente importancia del enfoque de *género* como un índice en proyectos de desarrollo, la Fundación Galo Plaza Lasso ha estado buscando maneras de insertar esta visión dentro del proyecto. Esta misma intención me ha llevado a hacer las siguientes preguntas: ¿cuáles son los efectos del proyecto de bordados en las

comunidades involucradas?; ¿cómo se han beneficiado las mujeres del proyecto?; ¿cuáles han sido los efectos negativos del proyecto o dónde ha fracasado en su misión de mejorar el nivel de vida de las mujeres involucradas? Sobre todo me he preguntado: ¿cómo podría una visión de género mejorar los efectos del proyecto y de qué manera?

En este capítulo se analizan los efectos del tal proyecto a base de un estudio de caso: la comunidad de La Magdalena. Veré cómo la falta de una visión de género ha influenciado en las vidas de las participantes de esta comunidad. Se espera que las respuestas en esta investigación nos ayuden para la planificación de actividades que podrán rectificar los efectos negativos del proyecto, especialmente los que presentaron por la falta de consideración de género como una herramienta teórica de base en el proyecto.

Tendencias y resultados del proyecto en la vida familiar

➤ **El bordado es una oportunidad importante:** *“No trabajamos en otra cosa, solo cosiendo.”*

El bordado es casi la única oportunidad de trabajo para las mujeres en estas comunidades. Este hecho es de suma importancia ya que para algunas de las mujeres que participan, el ingreso que reciben es el único que tienen para vivir. Se tiene que tomar en cuenta siempre que existen otras oportunidades en la ciudad, las cuales no se pueden descartar, considerando que se llega a la ciudad de Ibarra en menos de una hora, sin embargo para muchas de estas mujeres esto NO ES una opción ni una realidad.

Tengo mis jóvenes, mis animalitos, ya no se puede para mujeres casadas. Aquí, aunque sin trabajo, toca estar en la casa. No trabajamos en otra cosa, solo cosiendo. Ya cuando toca en la casa estar así sembrando.... ¿cómo me puedo ir [a trabajar en Ibarra]? La casa ha de quedar botada, a las mayores no las necesitan para trabajar allá en Ibarra...solo podemos coser nomas...

Los maridos aprueban el oficio del bordado para sus mujeres porque se realiza en la casa, sobre todo durante el tiempo disponible. En la situación actual, si las mujeres no cuidaran

la casa, nadie lo haría. En el campo el cuidado de la casa significa también las cosechas y los animales, y éstos no pueden subsistir sin la presencia de alguien. Lastimosamente el valor del trabajo doméstico de la mujer normalmente no se reconoce, y por lo tanto nunca se paga.

En conversaciones sobre violencia, un tema que jamás registré con la grabadora aunque en algunas ocasiones las mujeres compartieran sus experiencias, encontré que el bordado no aumenta para nada la probabilidad de violencia doméstica. El hombre ha aceptado el trabajo de su mujer en el bordado, pero probablemente no ocurriría lo mismo si la mujer trabajara afuera. No solamente la casa quedaría descuidada, sino que los hijos no tendrían quien se ocupe de ellos: *“Toca estar en la casa cuando mis hijos están en la escuela y cuando regresan toca ocuparse de ellos. Si yo me voy, ¿quién les cuida?”* Según la líder del grupo de bordadoras de La Magdalena, hay algunas mujeres que, por necesidad, se van a la ciudad a trabajar y dejan a los hijos en la casa: *“En este tiempo de necesidad algunas se van a los bares, las cocinas o lavanderías, pero aquí mismo no hay trabajo. Se van a Ibarra. Sus hijos se quedan en la casa y ellas salen a la ciudad. No hay muchas así. Algunos esposos no quieren que salgan de la casa, pero en estos tiempos lo hacen por la necesidad. Antes era diferente, una mujer casada no salía de la comunidad.”*

En esta cita la líder habla de casos excepcionales y casi todos se refieren a mujeres relativamente jóvenes. Pasados los 25 años las mujeres normalmente no consideran la posibilidad de ir a la ciudad a trabajar. Hay algunas actividades ocasionales que de pronto pueden cubrir una pequeña necesidad sin irse de la comunidad; éstas son: plisar faldas, trabajar las cosechas de la hacienda de La Magdalena cuando hay una convocatoria, u ordeñar las vacas. Sin embargo, las convocatorias de la hacienda no son muy frecuentes y muchas de las mujeres expresaron que plisar faldas ocupa mucha electricidad, lo cual aumenta sus gastos.

Las jóvenes de la comunidad tienen muchas más oportunidades debido, principalmente, a una difundida aceptación de su migración a las ciudades. Una joven

entrevistada me comentó que sí existen trabajos para su grupo de edad -podría ir a las floriculturas cercanas o trabajar de empleada doméstica-. Las jóvenes en la comunidad tienen más apertura para romper con las costumbres tradicionales que han existido para las mujeres del campo. El cambio que están iniciando las jóvenes es un tema que se tratará en el capítulo 4.

Se puede observar que las mujeres tienen un beneficio del proyecto de bordados, ya que es una de las únicas fuentes de trabajo en la comunidad. Les permite ganar un poco de dinero mientras mantienen sus responsabilidades en la casa sin tener que ir muy lejos. Además, dado que no rompe con la división de género en la familia, la violencia familiar no aumenta y la mujer mantiene una buena relación con su marido. Este es el propósito de los proyectos de MED y de anti-pobreza, así que de acuerdo a esto, sí hay resultados positivos. En cambio, una visión de género hace ver que el trabajo de bordados no permite romper con esquemas de división de trabajo. El proyecto perpetúa la idea de que las mujeres deben ocuparse de la casa y los hombres se van afuera a trabajar.

La división de trabajo en la casa: “soy sola... y con los animales y con lo de la casa...”

Todas las mujeres coincidieron en la imposibilidad de dejar sus casas botadas todo el día y mencionaron una cantidad interminable de responsabilidades domésticas que desarrollan durante la semana. Según comentan las mujeres involucradas en este proyecto, sus esposos *ayudan* de vez en cuando con las responsabilidades de la casa: “*así los Domingos, cuando yo estoy haciendo algo en la casa, él sabe cocinar, sabe ayudar... no ayuda en la semana...*” Es sumamente importante recalcar que la contribución del hombre en la casa no es solamente algo raro, sino que en los momentos en que colabora esto no es considerado por ninguno de los que conforman la pareja como una contribución de un deber compartido, sino que lo consideran una ayuda a la mujer en SUS responsabilidades y deberes. El mismo hecho de que el hombre, cuando ayuda, normalmente lo hace el fin de semana, indica la falta de consideración que se da a la actividad laboral que desempeña la mujer. Este fue un riesgo mencionado por Newman

(1998) acerca de los proyectos MED, que destinan la casa como el lugar de trabajo de la mujer. En otras palabras, el bordado es considerado una responsabilidad doméstica adicional de la mujer. Estas mujeres, que normalmente trabajan desde la madrugada, ni siquiera reciben una ayuda de sus esposos para cocinar la merienda: “*Viene a merendar y se acuesta, ya se hace tarde.*”

Otro efecto de esta clara división de responsabilidades (privadas para la mujer y públicas para el hombre) es la responsabilidad que se pasa a los hijos. Muchas de las entrevistadas comentaron que los hijos les ayudan al hacer el desayuno o a limpiar la casa, lavar la ropa, etc.: “[*Sí me ayudan*] *pero cuando están aquí, vuelta cuando se van, me dejan solita, soy sola ya y con los animales así y con lo de la casa...*”

Frecuentemente el resultado de pasar ciertas responsabilidades de la casa a los hijos se convierte en una negligencia en la crianza de los mismos, y muchas veces la necesidad de ayuda para la mujer hace que los hijos deserten de la escuela a una temprana edad, lo que corta las posibilidades de su futuro⁶⁸.

El enfoque MED considera que el rol de la mujer es reproductivo y comunal, por lo cual la casa es el sitio idóneo de trabajo para ella. En el proyecto de Bordados Zuleta las mujeres definitivamente no han tenido ninguna motivación para dejar este modelo tradicional, ya que el proyecto les incentivó a trabajar en el bordado para que pudieran quedarse en la casa. En otras palabras, el bordado ha sido una manera de mantener la división de trabajo para que las mujeres no tuvieran que salir de la comunidad a trabajar. El Proyecto de Bordados Zuleta nunca consideró que la mujer podría asumir un rol diferente. No entendió que la mujer no tenía que ser ama de casa y hacer su trabajo necesariamente dentro de la casa. El proyecto asumió que la única realidad posible para la mujer campesina era ser cuidadora de la casa y de los niños.

No es una sorpresa que las mujeres del proyecto admitan no poder imaginar estar en un trabajo fuera de la casa, si el mismo proyecto plantea que ellas tienen que ser las

⁶⁸ Ésta es otra advertencia de Newman sobre proyectos sin enfoque de género, 1998:8.

que se encargan de lo doméstico. Éste provee un apoyo para que ella se quede en la casa y no para que ella pueda salir. El proyecto pudo haber pensado en una alternativa, una guardería por ejemplo, para que las mujeres pudieran emprender nuevos roles y responsabilidades sin abandonar a sus hijos. Esto hubiera abierto puertas y posibilidades para ellas, pero el proyecto reforzó los límites que ya habían sido impuestos por sus maridos y por la misma comunidad.

Pensando en el bienestar de la familia, el Proyecto de Bordados Zuleta tampoco consideró que podría ser el marido el que fuera al taller para recoger trabajo mientras que la mujer podría probar su suerte en un trabajo en la ciudad. El mismo hecho de crear el taller para mujeres, hizo que el bordado sea considerado una labor únicamente femenina. El proyecto no explicó muy claramente a las mujeres que este trabajo, al ser pagado, es muy diferente de las labores de la casa. Tanto ellas como sus esposos lo ven como otra actividad doméstica a su cargo, cuando en realidad es un empleo pagado y muy diferente de las responsabilidades domésticas (aunque ambos se deben valorar). El mismo hecho de tener una carga adicional debería haber significado que el hombre reconociera la necesidad de encargarse, él mismo, de algunos deberes de la casa. Pero si el mismo proyecto le señala a la mujer que el bordado se puede hacer en el “tiempo libre” de sus responsabilidades domésticas, ni las mujeres ni los hombres entenderán que ambos pueden compartir las responsabilidades de la casa, de la misma forma que ambos pueden trabajar remuneradamente.

El proyecto definitivamente busca en beneficios prácticos: un ingreso adicional en la familia y una posibilidad de mejorar el nivel de vida, sin interferir con el modelo ya existente de ella. En términos de necesidades estratégicas, el Taller no las consideró: sabía que la mujer se haría cargo de una responsabilidad más y le dejó a ella encontrar cómo organizarse. No le enseñó la posibilidad de modelos de organización alternativos para que su vida sea menos complicada.

➤ **La mujer es la administradora del dinero: “Cuando él quiere dinero, me pide”**

Los hallazgos en este tema fueron muy interesantes. En la mayoría de los casos la mujer

admite, o en su defecto demuestra, que es ella la que administra el dinero. Debido a la segregación de género que ocurre en otras actividades en esta zona, me pareció raro que el hombre cediera el dominio de control económico a la mujer. Sin embargo, se debe recordar que la mayoría de mis entrevistas fueron tomadas sin la presencia del marido, lo cual permitió una comparación de las respuestas tomadas con y sin el marido presente. Una bordadora adolescente explicó que guarda el ingreso de bordados en su cuarto, sin embargo afirma que sus padres juntan su dinero. Ella no está segura de quién lo administra, pero en una oportunidad, a solas con la mamá, ella me explicó que ella misma lo administra. Otras señoras señalaron que son las administradoras en sus familias. Sin embargo, en el momento en que le hice ésta pregunta a una señora por primera vez, el esposo salió y ella vaciló en contestar. Le volví a preguntar cuando se quedó sola y me contestó “*yo misma.*” Le comenté que había encontrado a muchas mujeres que administraban el dinero y me afirmó que es muy común: “*Cuando él quiere dinero, me pide. Cuando no hay, le digo que no hay.*” Esta cita describe el manejo del dinero en las familias, ya que en otra entrevista con el esposo presente, otra señora me explicó que su marido administra el dinero, pero en una visita posterior el esposo le pidió en voz baja que le dé US\$12.00. Ella, tratando de ser discreta, le susurró que no había dinero y después se disculpó y entró a la casa. Luego el marido salió y me pidió que le cambie un billete de US\$20.00 que ella le acababa de entregar. Una señora mayor también me dijo que el esposo (quien es sordo) administra el dinero, pero se contradijo cuando luego me explicó que ella le da dinero cuando él lo pide y que ella está encargada de las compras: “*Yo pobre doy comprando, mandamos comidita [a su casa en la loma], él no gana nada, de inválido, por eso lástima vivo...*” En otra ocasión una señora me explicó que ambos manejan el dinero, pero el sistema parece igual al de las otras últimas entrevistadas: ella le da cuando él necesita y pide: “*Los dos, entre marido y mujer [administramos]. Él pide cuando tengamos, para cualquier cosa- pasaje, etc.*” Esta situación indica una ironía entre lo dicho y la realidad, otro indicador de la supuesta imagen del hombre que tiene un rol superior en la pareja.

Los principales gastos son en pasajes, comida y necesidades de los hijos: “*Yo gasto en cualquier cosa, más es necesidades, cosas de mujeres.*” Hay comida que no necesitan

comprar, como productos agrícolas que cosechan, pero cuando hay sequías o mucha lluvia se crea una carga extra en la economía familiar. Tener una vaca es otra ayuda para la familia para no tener que comprar leche. En todas las situaciones se considera que los gastos son para la familia: *“Los gastos son para nosotros nomás, para ellos.”*

Rara vez gastan en ropa, ya que no lo consideran de primera necesidad: *“No hago casi nunca camisas nuevas. Digo- 'con eso he de morir' Porque es muy caro. A veces toca para un saco nuevo, una chalina, un pantalón para el esposo.”* Una bordadora me explicó que sólo se compra ropa cuando se tiene algo extra de dinero, si no se aguanta. La líder invierte en los uniformes de los niños y de vez en cuando en alguna chalina o pantalón y otras señoras compran nueva ropa solamente cada año.

Ninguna de las familias con las que hablé tiene ahorros en un banco o en la casa ni registros de sus ganancias. De hecho, las bordadoras no saben cuánto ganan al mes ni tampoco cuánto ganan sus esposos. Expresan que a veces sobra algo del ingreso semanal, pero normalmente se dirige a alguna necesidad o a una inversión, como comprar pollitos o cuyes. Rara vez tienen la posibilidad de tener ahorros: *“Sí sobra a veces, pero lo que sobra, toca gastar.”* Algunas bordadoras explican que cuando sobra dinero tratan de tenerlo guardado para alguna emergencia: *“eso guardamos para otro viaje ya, siempre se necesita para otra cosa, rapidito se necesita.”* La mayoría de ellas no tienen ingresos fijos y por esta razón han aprendido a ahorrar un poco de dinero para los gastos emergentes. Lo que es seguro para algunas, pero no para todas, es el bono solidario del gobierno, una ayuda de US\$10.00. Por lo demás, muchas veces no saben cuándo habrá otro ingreso. Muchas de ellas dijeron que nunca sobra nada, viven inmersas en la inseguridad, preocupadas porque no habrá respaldo si surge alguna emergencia.

La decisión de en qué gastar la toma la pareja: *“Si es que nos vamos juntos, los dos, si no voy sola yo, a veces vamos juntos, a veces vuelta me toca ir solita.”* Solamente dos de las entrevistadas deciden en qué gastar sin consultar al marido. Algunas de las mujeres entrevistadas admitieron que sus maridos a veces gastan en trago un fin de semana o después del trabajo, pero el monto no es exagerado. Es probablemente por este

hecho que las mujeres tienen el dinero a su mando, para poder reservar lo poco que hay para las necesidades de la casa. Parece que los hombres guardan un poco de dinero para sus pasajes y el almuerzo y, de vez en cuando, se comparte los gastos con otros compañeros para comprar una botella de alcohol. Las mujeres en cambio nunca se permiten lujos de este tipo.

Estos datos son un indicador del control y acceso de la mujer sobre los recursos económicos de la casa. Aparentemente ellas tienen un buen control sobre el dinero, a pesar de que no existe una igualdad de sueldos con los maridos. Es desconocido si esta tendencia de que las mujeres sean administradoras del dinero existía antes de que trabajaran en los bordados.

En este punto es importante acordarse de que la tradición cultural de esta zona está basada en costumbres indígenas quichuas. La antropóloga Hamilton (1995) encontró que una comunidad quichua de Cotopaxi tenía una notable igualdad de poder de toma de decisión dentro y fuera del hogar. Ella pone énfasis en la importancia de la igualdad en la toma de decisiones en la finca. En cambio, Stollen explica que las relaciones en las comunidades indígenas no son tan igualitarias porque aunque las mujeres tengan igualdad de acceso a la finca, no tienen igual acceso al mercado de trabajo, ya que la división de trabajo les limita a la esfera doméstica.⁶⁹ El hecho de que las mujeres de La Magdalena sean administradoras del hogar significa una ventaja porque es más seguro que el dinero que ganen se destinará a las necesidades determinadas por ellas, sin embargo no necesariamente significa una gran libertad e igualdad como lo ha interpretado Hamilton.

Posiblemente el nuevo ingreso de la mujer creó una justificación para que ella administrara el dinero. Sin embargo, el hecho de que el esposo entregue su sueldo a la mujer y confíe en su decisión de gasto indica que probablemente hay un acuerdo tácito de que esta responsabilidad esté vinculada al rol reproductivo de la mujer, encargada de mantener al hogar. De cualquier modo, este hecho no se admite en público porque el hombre todavía no acepta su falta de control sobre el ingreso, el cual suele ser su

⁶⁹ Stollen: 1987.

responsabilidad en la mayoría de culturas.

Si bien es cierto que la mujer tiene un espacio de acceso al dinero (aunque no se sabe si esto está relacionado al ingreso de bordados), también se debe considerar lo perjudicial que es que la mujer desenvuelva este rol sin que se reconozca. En este sentido, este papel está siendo menospreciado igual que el rol de la mujer en sus responsabilidades domésticas y en su participación en el Taller de Bordados. Esta responsabilidad es considerada parte del rol reproductivo y por lo tanto no se le da valor, sino que se lo invisibiliza

➤ ***“Siempre estoy bordando aunque no tenga tiempo...”***:

Las mujeres involucradas en el proyecto admitieron sentirse muchas veces sobrecargadas entre el trabajo de bordar y de la casa. Todas padecen del triple rol de la mujer: responsable en la casa, el trabajo y la comunidad⁷⁰, debido a la falta de apoyo del marido especialmente en la casa. De hecho, cuando inicialmente empecé a hablar *del trabajo*, noté que ellas no diferenciaban mucho entre el trabajo pagado, el trabajo de la casa y la participación comunitaria en minga. Por ejemplo, cuando pregunté si es común que la mujer trabaje en La Magdalena, varias personas me contestaron: *“Claro, todas salimos a minga y casi todas bordan...”* Durante la semana la mujer es la única disponible para representar a su hogar en las convocatorias de la comunidad, sin embargo en los fines de semana, los hombres normalmente ocupan ese rol y dejan que las mujeres estén en la casa: *“Sí salen mujeres, hombres, mi marido cuando no viene, yo me voy a minga, vuelta cuando el viene él se va y yo me quedo aquí en casa cocinando la merienda.”*

Las bordadoras tampoco diferencian mucho entre la prioridad que dan al trabajo pagado y al de la casa, aunque parece que el trabajo de la casa normalmente viene primero, lo cual probablemente tiene que ver con la presión que sus esposos imponen. A la final la necesidad normalmente determina si las mujeres trabajan primero en el

⁷⁰ Todas las mujeres señalaron que trabajan en las mingas de la comunidad cuando hay convocatoria. Salvo los fines de semana, las mujeres son casi las únicas que participan en el trabajo comunitario, debido a la falta de presencia de los hombres durante la semana. El fin de

bordado o en la casa.

Las personas con menos fuentes de ingreso normalmente separan más tiempo para bordar. Tal es el caso de una bordadora mayor: su marido no tiene un ingreso entonces ella se encuentra obligada a trabajar más:

Yo me despierto si es que hay algún trabajo que hacer urgente a las 3 am, si no a las 4 am ...Siempre estoy cosiendo aunque no tenga tiempo, dejando lo demás, pero primero estamos cosiendo, después cuando da hambre ya me levanto a cocinar. Primero cosemos, de ahí acabando ya, otra cosa tranquilo, cuando tenemos costura eso primero toca terminar para coger plata.

Otra señora explica que ella trabaja primero por la necesidad:

Cuando está mi hija aquí, ella hace cualquier cosa, lo que se tenga que hacer, preparar el desayuno, el almuerzo, cuando está un trabajo de entregar, claro yo trabajo primero para entregar, así más bien dicho porque uno ya necesita plata.

Una bordadora adulta afirma que lo de la casa viene primero, pero ella normalmente pide la ayuda de su hija para dedicarse más al bordado:

Toca hacer de la casa y del bordado. Primero la casa y de allí bordado. Mi hija me ayuda con el desayuno, pero a veces con la leña, toca estar apegada con la leña, en la cocina, pues toca dejar el bordado. De ahí, sentada, sentada, con los hijos ayudando termino unos 5 bordados en 3 días ya.

Debido a que casi la totalidad de hombres pasan el día entero en la ciudad, las mujeres tienen que trabajar tanto en las cosechas o con los animales, como en la limpieza del hogar y en el cuidado de sus hijos, sin mencionar el trabajo de bordado. Por esto, en los tiempos de cosechar maíz u otros cultivos muchas mujeres explicaron que se sentían demasiado cargadas. La líder de La Magdalena siente que el trabajo de la casa viene primero. Pero cuando se necesita dinero, ella reconoce el trabajo de bordado como una actividad necesaria, pero que *quita tiempo* de sus otras responsabilidades. En general se insistió en que les hacía falta tiempo para todo lo que se tiene que hacer. Muchas de ellas

semana participan ambos, o muchas veces va el hombre y la mujer se queda cuidando la casa. Si el hombre está presente, rara vez la mujer toma el rol público.

sacrifican otras actividades para completar el trabajo; por ejemplo, la líder del grupo admite dormir menos o no comer para entregar trabajos. Cuando se tiene que entregar pedidos, la mayoría de ellas trabaja día y noche, amaneciendo temprano para terminar rápido. Sin embargo, el trabajo a máquina implica mayor presión porque los clientes establecen fechas para que les entreguen; con el bordado de Zuleta ellas tienen un margen de tiempo más flexible para entregar. El cumplimiento es importante para ellas, no quieren pasarse de la fecha acordada para entregar el bordado. Algunas dicen que es más por cumplir que por el pago que se apuran tanto.

En cuanto al horario para bordar, la mayoría borda en el momento en que puedan sin tener necesariamente reservado un tiempo para ello. *“Se borda cuando sea. Toca levantarse temprano para adelantar. Todo el día [bordamos]. A veces se levanta para descanso, pero de allí, todo el tiempo, todos los días...En la tarde, en la mañana, después del almuerzo. No en la noche.. no tengo luz.”* Todas, menos una bordadora que no tiene tiempo en la mañana, manifiesta que se levantan temprano para bordar, normalmente paran para preparar el desayuno y continúan, algunas siguen bordando hasta la noche.

En el primer capítulo de esta investigación se vio que muchos proyectos dentro del marco MED terminan acentuando la doble jornada de la mujer, ya que normalmente asumen que las mujeres tienen mucho tiempo libre. Este es el caso del proyecto de Bordados Zuleta: las mujeres explican que tienen que dormir menos, alargar sus horarios, encargar a los hijos algunas responsabilidades y aun así no ven buenos salarios y mejoras substanciales. En este tema realmente se ve cómo la mujer tiene una triple carga porque ella misma habla de sus responsabilidades pagadas y no pagadas sin diferenciar mucho. En ningún momento el proyecto abarca una estrategia para bajar la triple carga de la mujer.

Es importante recalcar que la mujer indígena de esta zona trabaja tanto en la casa como en las cosechas; pasa todo el día en el campo relativamente cerca de la casa. Inclusive es ella la que maneja el dinero. A pesar de estas responsabilidades claves en la

casa, rara vez se le considera la jefa de hogar. Prieto (1998) explica que la expresión “jefe de hogar” es subjetiva según la cultura. Cuando se trata de la dinámica económica del hogar en algunas zonas indígenas se suele hablar más de la mujer. Sin embargo, cuando se refiere a la persona que la familia considera “jefe,” a menudo se refiere al hombre. Por lo tanto, la participación de la mujer en un mayor número de ámbitos no necesariamente le da más jerarquía social. En cuanto a su nuevo trabajo remunerado, no se ha encontrado una mayor estima por parte de la familia hacia la mujer.

➤ **El bordado paga poco: “*para poder comprar una cola de vez en cuando.*”**

Muchas de las jóvenes en las comunidades ya no quieren bordar porque es difícil o porque no les gusta mucho. Por lo tanto, muchas jóvenes están bordando a máquina porque es más rápido y fácil que a mano, y se gana más. Las mayores, en cambio, afirman que es muy difícil aprender a bordar a máquina.

Ninguna de las mujeres dijeron que es mucho lo que se gana bordando; en realidad la mayoría dijo que es muy poco, pero casi todas admitieron que es necesario para el mantenimiento de la familia: “*Sí, es que es necesario para ayudar, el esposo mismo no tiene, a veces no pagan rápido, toca ayudar.*” Ninguna dice que lo que gana el marido es suficiente para cubrir sus necesidades básicas a cabalidad. Las mujeres se refieren normalmente a su ingreso como un aporte para completar lo que gana el marido. Si solo ganaran ellas y no el marido, no podrían subsistir porque ellas ganan mucho menos. Por este hecho ellas se refieren a lo que ganan como una ayuda o “*para poder comprar una cola de vez en cuando.*” Algunas mujeres siempre piden trabajos para bordar y encuentran que cuando no hay trabajo para bordar su economía familiar sufre mucho.

Hay algunas mujeres que no bordan casi nunca aun pudiendo hacerlo porque les parece demasiado poco lo que se gana bordando. “*No me gusta coser, pagan baratísimo, mejor no me gusta coser.*” Tratan de subsistir con el sueldo único del marido: “*Claro que no es suficiente [el sueldo de mi marido]. Para bordar no tengo tiempo... con los hijos casi no tengo tiempo... yo mismo ya cuando tengo tiempo ya bordo, más por lo que tengo tiempo nomás...*” Para esta señora no es necesario y trata de vivir con el sueldo del

marido. Por ejemplo, ella paró de bordar por 6 meses cuando tuvo dolor de muelas, aunque no hubiera relación. Su marido dice que no quiere que ella esté trabajando; prefiere que esté cuidando a los hijos. Ella opina que trabajaría si tuviera quien le cuide la casa, pero no hay.

En general las bordadoras contestaron que sus esposos preferirían que no trabajaran, pero no les molesta que borden por varias razones: saben que lo pueden hacer en la casa; es una costumbre de las mujeres de la zona y porque están conscientes de que la familia requiere del ingreso: *“Sí está de acuerdo, estoy trabajando en la casa mismo, por eso está de acuerdo. Si fuera afuera, no estaría. Cómo voy a dejar la casa botada?”*

“Él sí me habla que 'por tan barato cose, después con dolor estará llorando' dice, 'que no cosa' dice, no ve cuando coge dolor no me alcanza pues, para nada, 'no ha de curar, no cosa, no borde mucho, déjale' dice... vuelta, ¿de dónde coger plata?, no tenemos, por eso coso yo...todo el tiempo yo he vivido bordando costura, todo el tiempo estoy cosiendo. Mi marido trabajaba pero no me alcanzaba. poco ganaba... siempre necesitaba ayuda, así sal, manteca, comprando así, ayudando, ahora no él no trabaja”.

De todas maneras, en las familias donde hay muchos hijos que pueden aportar con un pequeño ingreso o las que tienen unos animales para vender crías o sacar leche, es muchas veces menos comunes que borden para un ingreso. Al menos no dependen tanto del bordado para vivir. Esto es porque bordar es un trabajo laborioso, así que algunas prefieren no bordar y estar sin un sueldo que bordar y ganar muy poco; intentan subsistir con los medios disponibles: *“Si estuviera pagando bastante, o sea más o menos, sí me gustaría hacerlo, pero está poquito. Prefiero no trabajar que ganar poco. El dinero del esposo sí alcanza como quiera, aunque para los 3 está cortísimo, casi no alcanza.”*

Si bien es cierto que los esposos suelen estar de acuerdo con que las mujeres borden, ellos no lo valoran mucho. Para los hombres, primero vienen las responsabilidades de cuidar la casa, mantenerla limpia y cuidar y dar de comer a los hijos y a él. Si sobra tiempo después de estas actividades, allí pueden bordar: *“No quiere que trabaje así... a veces cuando hay cosas de bordar no quiere que haga, solo en bordado se pierde tiempo para hacer rápido las cosas, así piensa...”* Para el marido de esta señora

el bordado es una actividad que desperdicia tiempo; este tiempo debería estar ocupado en hacer cosas de la casa. Por supuesto que ninguno de estos esposos considera que ellos deberían también participar de las ocupaciones de la casa, estas actividades no les corresponden. El trabajo de ellos nunca es visto como una actividad que quita tiempo, para ellos SU trabajo es esencial.

La tradición muchas veces precede la necesidad económica. Las familias rurales de estas comunidades están acostumbradas a aguantarse y privarse de cosas cuando el dinero falta. Las mujeres podrían irse a la ciudad a trabajar de empleadas domésticas o vendiendo productos de sus casas en el mercado, pero no lo hacen porque la tradición y la costumbre hacen que sea mal visto que la mujer no esté en la casa ocupándose de las actividades reproductivas. En época de fiestas, como la de San Juan, muchas mujeres paran completamente de bordar porque tienen más responsabilidades en la casa, preparando comida o la famosa chicha para beber. Es impresionante cuántas mujeres no bordan por uno o dos meses para preparar las fiestas, sacrificando el ingreso hasta que tengan más tiempo. Lo más irónico es que se necesita más dinero para esas fechas: *“En San Juan toca gastar en la ropa cuando no hay o en la comida si viene la familia.”*

A pesar del pago, el tiempo que quita y la desaprobación de algunos maridos, encontré que las mujeres que bordan para el Taller de Bordados Zuleta lo hacen porque sin eso, ellas sienten que no podrían subsistir: *“No, todo está muy caro ahora, no alcanza nada. Si no trabajara no alcanzaría para nada, si aun así no alcanzamos.”* Cuando pregunté a una bordadora si pudiera vivir sin el ingreso del bordado me contestó: *“No, ¡qué va! Sin el bordado no tendría, necesito esa pequeña ayuda.”* Aparentemente muchas mujeres sienten esta necesidad: *“Hartas bordan ya, todas necesitan plata, así bordan todas las mujeres para no vivir de inválidas...solo bordando pasan.”*

El proyecto de bordados es un claro ejemplo de cómo los proyectos dentro del enfoque MED suelen considerar el trabajo de la mujer como una actividad complementaria a la del hombre y no una necesidad económica urgente. No están tomadas en cuenta las mujeres que ganan el único ingreso de la casa o las madres

solteras. Se presume que todas las mujeres están en familias nucleares con el sueldo del marido. Se escuchó de todas las participes de La Magdalena que el sueldo del bordado no es suficiente. Difícilmente serviría como un sueldo único para mantenerse y mantener a la familia.

Lamentablemente la actividad escogida es una artesanía que no rinde mucha utilidad, ya que no es un producto de primera necesidad; esto es común en los proyectos MED según Valdés (1994). De hecho, el bordado de Zuleta es un producto de lujo con un mercado un tanto inestable. Debido a que las ganancias se utilizan como un fondo rotativo para mantener la producción, el nivel de producción mensual tiende a variar dependiendo de las ventas. Se desconoce cuánta mano de obra se necesita cada mes. Sin un trabajo regular las mujeres involucradas se vuelven dependientes de un ingreso que no siempre promete estar disponible. Si bien es cierto que el bordado es una actividad que casi todas saben hacer, que permite un ingreso sin costo de entrenamiento, se debería considerar la necesidad de capacitar a las mujeres para algún trabajo regular y fijo también, uno que tenga una buena demanda.

Por supuesto que el proyecto ha tenido éxito, ya que las mujeres necesitan un ingreso y el proyecto satisface esta necesidad, pero por lo visto se cumple con esta meta de una manera muy inestable e incompleta. El trabajo no provee el ingreso que las mismas mujeres consideran apropiado. Por lo tanto, las mujeres invierten parte de su horario en a este deber y ni siquiera ven una mejora significativo en su bienestar, sino un pequeño apoyo y una ayuda para enfrentar la pobreza un poco mejor.

De ninguna manera el bordado ha permitido que las mujeres salgan de la situación de pobreza en la cual viven. Según este resultado, el proyecto tampoco ha tenido el éxito esperado como proyecto de MED porque la meta principal de éstos es mejorar el bienestar de la familia. Considerando que muchas mujeres dependen de esta fuente de trabajo, es seguro que en algo el proyecto aporta al bienestar de la familia, sin embargo la situación crítica del país ha hecho que este ingreso adicional sirviera para más o menos

mantener el mismo nivel de vida. Pocas han podido comprar más o empezar a realmente a ahorrar.

➤ **El bordado y la autoestima:**

Una de las metas más importantes del Proyecto de Bordados Zuleta es aumentar la autoestima de las mujeres involucradas. Como se ha visto, ellas viven sumisas a sus maridos, con tradiciones discriminatorias y menos oportunidades que los hombres. La posibilidad de ganar un ingreso no es común en la comunidad rural de esta zona como es en la ciudad. Las monjas que crearon el Proyecto de Bordados pensaron primeramente en aumentar la autoestima de las mujeres a través de una nueva destreza y manteniendo una tradición valiosa de su indianidad y su género. Al contrario de este objetivo, en general las mujeres afirmaron que no sienten mucho orgullo de su trabajo. La razón principal para hacerlo y aparentemente la única, es el ingreso. El trabajo en sí es una ayuda y las mujeres parecen sentirse bien por tener la posibilidad de ayudar a la economía familiar: *“Sí, se siente uno orgulloso de tener un mismo trabajo en la casa, de saber su profesión.”*

“Cuando ganamos estamos contentas ya, para hacer compritas, ya para comprar, ya comemos.... Si no tuviera trabajo se sentiría feo. ¿De dónde coger plata? No podría comprar nada.”

Sin embargo el monto que reciben es tan poco que ellas se sienten un poco defraudadas o subvaloradas y esto, en cambio, les afecta negativamente, bajando su autoestima y autovaloración: *“No alcanza, o sea no crece, mejor dicho, no rinde. Muy caro está todo, siquiera más o menos le ayuda a uno. Pero a mano es muy difícil, mucho mata.”* Las mujeres no parecen haber sentido un impulso muy grande en lo que es su autoestima debido a su trabajo. La mujer aprende a ser dominada desde pequeña y esto hace que tenga una autoestima muy baja en general. No se siente capaz de aprender nuevas actividades, no emprende proyectos, no tiene mucho incentivo para probar cosas nuevas, siente miedo. La costumbre de saber bordar es tan difundida en la comunidad que no es un orgullo tan importante para ella saber hacerlo. Ganar dinero, en cambio, sí es un poco más raro para el género femenino en esta zona, así que le da un poco de

orgullo, aunque ella compare con lo que gana su esposo y la diferencia refuerza una discriminación sexual entre hombre y mujer en lo productivo.

Después de estas entrevistas se subió el pago de la mano de obra en un 50% para que la mujer se sintiera más satisfecha con su trabajo y valorada por su ayuda. El número de bordadoras subió rápidamente, lo que indicó una conexión directa entre el sueldo y la actividad. Las mujeres nunca comentan que les gusta bordar o que lo hacen para que perdure su cultura, para ellas es simplemente una cuestión de necesidad de dinero. Sin embargo, muchas mujeres reconocen, en alguna medida, el valor de su tiempo y cuando ellas sienten que el pago no recompensa el esfuerzo que hacen, muchas de ellas prefieren no bordar que sentirse menospreciadas. Este punto es alentador porque indica que las mujeres tienen un nivel de dignidad y autoestima que tratan de preservar. Es importante que el proyecto respete e interprete este hecho para que verdaderamente ayude a la gente.

La naturaleza del trabajo ocasional tampoco aporta mucho a la autoestima de las bordadoras. Una bordadora me explicó que ella sentiría mucho más seguridad si el bordado fuera regular y estable, pero como no siempre hay costuras para bordar, ella no siente la protección que quiere del trabajo. Entre el monto que gana y la falta de regularidad hay una grave falta de autoestima en relación con el trabajo de bordados. Definitivamente se necesita trabajar mucho en este ámbito.

No es una gran sorpresa que la autoestima de la mujer no haya mejorado como resultado de este proyecto. Generalmente los proyectos que no tienen enfoque de género no piensan en mejorar la autoestima de la mujer o cambiar su actitud en general ante su rol tradicional en la familia o en la sociedad. Los proyectos de anti-pobreza, como se ha supuesto que es éste, normalmente creen que la mejora en el bienestar ayudará a mejorar la condición de la mujer en general. Sin embargo esto no es siempre cierto. Muchas de estas mujeres sienten que esta actividad no está suficientemente valorada. Los proyectos de MED normalmente piensan que la mujer tiene tiempo libre para realizar una actividad productiva, mas no se dan cuenta de que las mujeres mismas ven la importancia de su tiempo, para poder alcanzar con sus responsabilidades de la casa y en el campo. Si el

trabajo de bordados les toma mucho tiempo y no rinde un gran ingreso, ellas no lo sienten como una buena ayuda.

Muchos factores hacen que esta actividad nueva no ayude a mejorar la autoestima de la mujer y más bien en muchos casos ella se puede sentir aún menos valorada. Algunas causas de esta situación son: 1. el poder de la mujer para tomar decisiones en la casa no mejora; 2. ella no gana más ni igual que el esposo; 3. el trabajo doméstico nunca es el mismo al que hace el esposo y 4. el ingreso es limitado e inestable.

Los proyectos con visión de género han aprendido que no siempre es un buen aporte enseñar a las mujeres a trabajar en una destreza ya conocida tradicionalmente, sino enseñar nuevos conocimientos. Cuando la mujer rompe con barreras y aprende a desenvolverse en nuevos ámbitos, normalmente se da cuenta de sus posibilidades y potencialidades. Ésta es la mejor manera de incrementar la autoestima de las mujeres, porque se les da oportunidades nunca antes consideradas.⁷¹

➤ **¿Existe una mayor autonomía para las mujeres participantes?**

Si bien es cierto que el grupo ha ayudado a formar una cierta unidad en la comunidad, la autonomía que se ha intentado crear a través de la formación de grupos de bordadoras en las comunidades no ha tenido los resultados deseados, ya que las bordadoras no se han autoconscientizado como sujetos independientes. El grupo no está fortalecido, y aunque los hombres les permiten este espacio privado (en la mayoría de los casos), esto se debe a que el grupo no ha roto barreras en las necesidades estratégicas. En la opinión de los hombres es un grupo dentro de un espacio “doméstico” o privado y, por lo tanto, femenino. No abarca otras metas más políticas u organizativas y, en realidad, no es una amenaza a su dominación. “La independencia organizativa (en relación a partidos políticos, Estado, Iglesia, y/o cualquier otra institución) no implica necesariamente autonomía; conocemos casos de cómo ciertas instituciones generan 'organizaciones autónomas' para mujeres, que son ideológicamente dependientes de concepciones que

⁷¹ Obviamente si se va a enseñar actividades que también desempeñan los hombres, se tendrá que asegurar que las mujeres ganen igual que ellos.

niegan su existencia como sujetos sociales.”⁷² Tal podría ser el caso de las bordadoras de Zuleta.

La autonomía es un proceso humano y político que contiene una visión estratégica del futuro. Puede ser una práctica fragmentada en algunos momentos del proceso de crecer como personas y como colectividades, pero su contenido y su perspectiva tienden a ser integral...Es una condición para las negociaciones y alianzas entre sujetos diferenciados y frente a instituciones sociales y políticas.⁷³

“La autonomía no se reparte, ni se impone: se construye. No valen las recetas prefabricadas: el proceso de su construcción es lento, pluriforme y lleno de contradicciones.”⁷⁴

Hoy día se puede observar una doble estrategia de muchas ONGs destinadas a las mujeres. Se ha determinado en muchos casos que las demandas de las mujeres se dirigen tanto a la necesidad de ingresos como a constituirse como actores sociales. Por lo tanto, se responde con programas productivos. Para tratar de llegar a una solución para la segunda demanda, se interviene en procesos organizativos, con la meta de dar un valor a la mujer como agente en la reproducción y en la producción. Esto se realiza a través de talleres de identidad, sexualidad, organización, etc. Bordados Zuleta cuenta con este tipo de estrategia en cuanto a potencializado las habilidades productivas ya existentes de las mujeres campesinas; actúa dentro de la esfera de comercialización, evitando así la caída de ingresos en momentos críticos en los mercados locales. También “ha apuntado a la resolución de las necesidades prácticas de las mujeres (ingresos) y a potenciar al actor social mediante el fortalecimiento de un proceso organizativo.”⁷⁵ Se ha tratado de pasar de un refuerzo en la artesanía a la constitución de un actor social en el campo, generando un mayor poder de las mujeres, en sus familias y en las comunidades.

⁷² Meynan y Vargas, 1994: 35.

⁷³ Meynan y Vargas, 1994: 35.

⁷⁴ Meertens, 1994: 50.

⁷⁵ En Valdés, 1994: 114. Tomado de Valdés, Ximena. “Del prestigio a la gestión: poder y liderazgo en las mujeres del campo.” *Revista Proposiciones*. No. 22, SUR Ediciones, Santiago, agosto 1993.

➤ **¿Los bordados unen a las mujeres?: “*Algunas están unidas, algunas no.*”**

El Taller de Bordados ha organizado a las mujeres de cinco comunidades en grupos dirigidos por líderes, quienes fueron escogidas por las mismas bordadoras después de una o dos sesiones. La líder va al taller en Zuleta y recoge el trabajo para las mujeres de su grupo. Ella tiene la lista de pagos, y cuando una bordadora viene a entregar el trabajo, el Taller le paga. La líder gana un bono mensual por su ayuda, recibe el pasaje y 10% sobre lo que entrega. El objetivo de esta organización es ahorrar el costo de pasajes al Taller de Zuleta y para tener un mejor control sobre quiénes están bordando y el tiempo que demoran. También se espera que las mujeres no tengan que destinar una mañana en ir al Taller a recoger el trabajo, pues eso les quita tiempo de sus múltiples responsabilidades.

En suma, los grupos de las bordadoras han funcionado bien. Las líderes (como la de La Magdalena) han cumplido con sus deberes y han ayudado a agrupar más señoras. Algunas no se han incorporado por varias razones, lo cual ha indicado la existencia de algunas divisiones entre las mujeres en la comunidad. Las mujeres que acuden al taller independientemente han afirmado que lo hacen porque iban solas antes de la formación de los grupos; otras piensan que van a recibir el tipo de trabajo de su preferencia si van solas y muchas van para cobrar el mismo día que terminan. El Taller de Bordados Zuleta no rechaza a las personas que van solas, pero les ha explicado los beneficios de trabajar con la líder, incentivando en lo posible solidaridad con las otras bordadoras, además de querer motivar a las mujeres a unirse para poder implantar más fácilmente talleres de desarrollo personal o mejoramiento técnico.

A pesar de la meta del Taller de Bordados, la organización de grupos no ha logrado todavía unir a las mujeres como se esperaba. Sin embargo, parece que el problema no surge tanto del grupo en sí, sino que muchas mujeres reciben trabajo de bordados de otros lados como La Esperanza, el “Callejón” de Zuleta o Ibarra. Este hecho crea competencias entre algunas de las mujeres en la comunidad: “*Algunas están unidas, algunas no, no sé dónde estarán yendo, están en la Esperanza...algunas cuentan a las demás que allá paga más o que allá paga menos...*” En general las mujeres comentaron que no hay mucha unidad, cada cual va por su lado y trata de atender sus propios

intereses.

Afortunadamente, las mujeres que sí se han incorporado al grupo del Taller se sienten bien y admiten que la organización les apoya y les ahorra tiempo: *“Para uno es bueno, no tenemos que pasar el tiempo yendo arriba, más pierde el tiempo la líder, nos ayuda bastante.”* *“Nosotros sí sabíamos ir y cuando acabamos sabíamos ir a dejar así, vuelta ahora cuando eligió el grupo a la [líder], dijeron que ya no se está dando en la hacienda, que solo ella nomás tiene que ir a traer y tiene que ir a dejar, por eso mismo no nos vamos. Pero sí nos hace más fácil porque ahorramos el tiempo del viaje.”* Las mujeres no se reúnen mucho en grupo, pero cuando el Taller hizo cursos de autoestima y control de calidad fue mucho más fácil juntarlas y ellas parecían más unidas que antes.

De todos modos, sí existe competencia entre las del grupo para recibir trabajo cuando no hay para todas: *“Bordo siempre si es que me da, si es que me avisa, a veces no avisa también a nosotros, toca estar todos los días preguntando, hay veces que viene de mañanita con costuras ya estoy andando, vuelta a veces que cogen toditos y así es que no hay después para mí.”* La misma líder siente que el grupo ha tenido éxito, pero explica que algunas no se han unido *“sólo por egoísmo.”*

El grupo de mujeres bordadoras es un proceso en construcción. Para que tenga éxito es necesario que las señoras entiendan la importancia de trabajar unidas, para poder expresar sus quejas y para formular proyectos en ámbitos sociales o en otras áreas productivas. En el pasado el bordado era un símbolo para la mujer, una oportunidad de trabajo, la posibilidad de un ingreso, pero nunca ha sido un aporte para la unificación de las mujeres, porque siempre ha ido cada cual por su camino, para satisfacer sus necesidades propias, siempre intentando llegar antes que las otras para ser la primera en llevar trabajo para ese día o semana. Este hecho ha creado un sentido de competencia, pero con los últimos intentos las señoras están empezando a ver los beneficios de estar organizadas, y hasta han podido aceptar que la repartición del trabajo no significa un sistema de favoritismo sino una manera de crear igualdad en el sistema.

El grupo de bordadoras es un intento importante para impulsar actividades más

sociales. De todas formas, el grupo de mujeres organizado para comprar cuyes y ahorrar en una cooperativa está mucho más fortalecido. Si en esto han puesto mucho empeño ¿por qué será que no lo hacen del mismo modo en el grupo de bordados? Parece que el bordado no es una actividad que une mucho a las mujeres porque es tan difundido que no crea una identidad aparte –casi todas las mujeres saben bordar-. La compra de cuyes o el sembrío de huertos familiares unen más porque es algo propio de ellas y es nuevo. La líder no convoca mucho a las bordadoras porque se siente como delegada del taller sin mucha voz. No es un proyecto que ella inició sola, ni tampoco con las demás miembros. Ellas no toman parte en las decisiones del taller y no saben mucho del proceso después de entregar el producto (el precio del producto, la cantidad de la ganancia, el destino de la ganancia, etc) y por eso no tienen una visión del futuro del proyecto.

Aparentemente no existen bordadoras autoconscientes de su identidad como tal. Las jóvenes tampoco se identifican con el conocimiento del bordado, ya que ellas ponen más valor en lo nuevo o lo moderno. Esto impide que el grupo tenga más fuerza y unidad porque las mujeres no se sienten como sujetas con apoderadas. El impacto del bordado sobre la identidad de la mujer de esta zona se analiza más a fondo en el capítulo que sigue.

CAPÍTULO IV

EL BORDADO, ¿PARTE DE UNA IDENTIDAD FEMENINA PROPIA?

En este capítulo me interesa indagar el flujo de las relaciones y estrategias de poder en La Magdalena a través de lo que Foucault llama “las investigaciones de la lucha y memoria directa de enfrentamientos locales.”⁷⁶ En su análisis, Foucault considera que el poder es una cadena en la cual todos participamos y también estamos vinculados en una relación de ello. En La Magdalena las relaciones entre hombre y mujer, tanto como entre generaciones, dependen del flujo de poderes locales. Me detendré en las relaciones entre las generaciones y sus particularidades para intentar encontrar los orígenes de la identidad de estas últimas, hoy en día.

La “*tradición*” de un pueblo tiene un peso considerable en la auto-definición de sus pobladores, lo cual es importante para la construcción de su identidad, sea como indígena, niña, mujer o abuela, entre otras. El bordado, como un elemento considerado fundamental en la tradición de la mujer indígena de La Magdalena, incide fuertemente, por lo tanto, en la construcción identitaria de las mujeres de esta zona. La *cultura* del bordado juega un rol en la vida de la mujer desde su niñez y tiene connotaciones importantes, las cuales influyen en su trayectoria de vida. Sin embargo, los símbolos que interpreta una niña hoy en día acerca del rol de esta tradición en su vida no pueden ser iguales que los que ésta tuvo para las personas de las generaciones anteriores; y sobre todo para las generaciones que se acuerdan más del origen o el período de establecimiento de la misma:

Lo que importa al considerar estas narrativas no es tanto el origen histórico de los distintos elementos culturales con las cuales las mujeres construyen sus identidades, sino cómo, a través de sus memorias del pasado, ellas logran remoldear y reinterpretar los significados sociales de esos elementos, para enfrentar situaciones contemporáneas que ellas sienten como fuera de su control.⁷⁷

En este capítulo haré una reseña de diferentes teorías sobre identidad, sobre todo en el aspecto étnico, con el motivo de identificar las estrategias y las características que determinan la imagen que las mujeres de La Magdalena tienen de sí mismas, como

⁷⁶ Véase Foucault, 1980: 127.

mujeres indígenas en relación al bordado, como una destreza y parte de su propia vestimenta.

Comienzo con una breve introducción sobre lo que es identidad, como un antecedente importante para la aplicación de las diferentes teorías de adopción y creación de identidad. De ahí, inicio la primera sección teórica con la hipótesis de Mary Crain sobre la historia de la vestimenta de Zuleta, como una influencia y modelo para la identidad de La Magdalena.

La Sección II incluye dos subteorías para el análisis de la tradición del bordado como parte esencial de la identidad de las mujeres de La Magdalena. Se contempla el uso de la vestimenta y la “tradición” del bordado como una autoafirmación de la identidad *étnica propia* dentro de una *estrategia* consciente y también se considera la costumbre de bordado en La Magdalena como una *invención de la tradición*, una creación unánime cuyo método se utiliza para diferenciarse de los *otros*.

Mientras la Sección II analiza el bordado como una parte importante de la identidad hoy en día, la Sección III interpreta teorías que confirman el lado inverso de esta hipótesis, con un estudio de las razones que están detrás de los cambios y la pérdida de la “tradición” de los bordados. Entra en juego la teoría de *civilización* de Norbert Elías, quien adapta la tendencia migratoria y occidentalista de la nueva generación, como un ejemplo de la misma y se toma la teoría de García Canclini sobre el consumo como la base de la identidad y el efecto del mismo en las nuevas generaciones y la globalización.

La Sección IV aplica los testimonios y las perspectivas de representantes de tres generaciones de mujeres indígenas sobre el bordado como tradición y parte de la identidad. Se ha tomado a cuatro mujeres para analizar las teorías que siguen en este trabajo. La primera es una chica de 15 años, residente permanente de La Magdalena hasta la fecha, quien ha decidido quedarse en la comunidad pese a tener oportunidades de trabajo en la ciudad como empleada doméstica. La segunda entrevistada fue la líder del

⁷⁷ Muratorio, 2000: 236.

grupo de bordados de La Magdalena, una señora de 30 años que tiene dos hijos, incluyendo una niña a quien le pone la vestimenta tradicional. He tomado a dos mujeres mayores: la abuela de la representante más joven, quien tiene más o menos 94 años; la otra representante mayor para este capítulo es una señora de 64 años, quien está casada con hijos adultos residentes de Quito. Consideré importantes los testimonios de dos mujeres mayores para hacer un mejor acercamiento, debido a la dificultad de conversar con ellas en castellano y su timidez para responder las preguntas.

Al final se incluye la Sección V, donde se ve el control social en la comunidad de La Magdalena: un modo de medir la fuerza de la identidad indígena, a pesar de los cambios de vestimenta que observo en este estudio. Se analizan los diferentes ritos y costumbres en la comunidad, los cuales parecen unir a la gente dentro de una misma identidad comunitaria indígena aún más todavía que el uso común de una misma vestimenta.

La identidad

El concepto de identidad ha sido definido y debatido en muchos términos, en los contextos de diferentes estudios; sin embargo en este trabajo me basaré en una noción general de *identidad*. Se entiende como el “sentimiento subjetivo y tónico de la unidad personal y de una continuidad temporal” y como una “empatía basada en la similitud y el deseo de seguridad y de diferenciación-reconocimiento del otro, basado en el poder y el prestigio.”⁷⁸ La identidad se adquiere a través de un tiempo no-específico, en forma de representaciones sobre quién es una persona o grupo. La identidad se utiliza para el reconocimiento de uno mismo y para la diferenciación del otro.

Como primer punto se puede decir que la identidad se utiliza en situaciones *relacionales*, en tanto se crea a través de la diferenciación y la empatía. Las personas/grupos pueden compartir varias identidades. Algunas son internalizadas por la experiencia social, como por ejemplo la identidad sexuada de género, mientras que otras se construyen a través de experiencias de vida puntuales, las cuales pueden a veces crear más impacto que una experiencia más gradual y prolongada. En la identidad, el

⁷⁸ Ambas definiciones están citadas en: Guzmán y Portocarrero, 1992: 23-24.

antropólogo E. Said denomina *geografías imaginativas* al sentido de estructura, pertenencias, diferencias y organizaciones estructurales, a base de los cuales se construyen y se crean identidades con relación a los otros.⁷⁹

El segundo rasgo de las identidades es que emergen en la interacción social y, por lo tanto, se encuentran al interior de los grupos. El uso de la identidad es importante, en especial porque es muy valorativa: es una base para ser percibidos como merecedores de interés o vulnerables a algún reproche. Las afiliaciones con personas y lugares cuyas actividades no coinciden con la propia, intervienen en la identidad de la misma. Una relación entre subjetividad e identidad es creada por las interacciones entre géneros, clases, etnicidades, naciones, religiones y empleos.

El último punto que quiero destacar de la identidad es que a través de ella se crea un “nosotros” y un “ellos.” Por lo tanto, es una autodefinición. Es importante acordarse de que pueden caber muchos “nosotros” en una definición de sí (ejemplo: bordadoras, mujeres, madres, rurales, trabajadoras, etc.).

I. Una versión sobre la historia de la vestimenta bordada

Para poder realizar un análisis de la identidad de la mujer a través de diferentes generaciones, vale la pena analizar el proceso social e histórico que está desarrollándose en la comunidad. En el caso de La Magdalena, se puede observar una tendencia cada vez más fuerte de la migración femenina.⁸⁰ La migración de mujeres de esta zona a las ciudades, mayormente a Quito o Ibarra, tiene sus raíces bien establecidas desde hace casi cinco décadas, la cual se describe en esta sección.

⁷⁹ Concepto de Said citada en Radcliffe y Westwood, 1996:27. Véase también Said, E. *Orientalism*. London, Routledge, 1978, y Lefebvre, H. *The Production of Space*. Oxford, Blackwell, 1991, para teorías sobre “geografías de identidad.”

⁸⁰ La migración femenina suele ser un factor social menos frecuente que la masculina. En cuanto a este caso, la migración no es necesariamente permanente, aunque en ocasiones sí lo es; sin embargo, la socialización urbana que experimentan las jóvenes migrantes de esta zona cambia, en muchos sentidos, la identidad que hubieran adquirido al crecer en la zona, como lo hicieron sus abuelas.

Mary Crain ha hecho un análisis importante sobre los orígenes de la migración zuleteña⁸¹, cuya historia ha influenciado mucho en las mujeres de La Magdalena en maneras que explicaré después de un breve resumen de los antecedentes zuleteños.

Esta autora cuenta cómo las mujeres de Zuleta fueron llevadas a Quito a trabajar como empleadas domésticas en un hotel prestigioso. Explica cómo en 1959 el “patrón” de la hacienda de esta comunidad llevó a la mujer zuleteña a Quito como una estrategia de desarrollo, diseñada para conseguir formas de ingreso alternativas para las campesinas, utilizando a la mujer zuleteña como representante de la cultura indígena. A través de esta representación cultural ella se hizo conocer, especialmente dentro de la labor que estaba desempeñando, y tuvo como resultado un estatus de élite con relación a otras indígenas: “Crearon su propio y comprometido sentimiento de identidad, ampliando de esta manera, sus oportunidades laborales más allá de los confines del hotel turístico.”⁸²

Las zuleteñas se hicieron famosas, pero no por incorporarse a la sociedad urbana y mestiza de Quito, sino exactamente por la acción opuesta de mantener una imagen autóctona indígena: “demarcando su 'diferencia' de comunidad frente a la sociedad nacional dominante mediante sus costumbres rutinarias, estas mujeres crearon identidades de vital importancia para la reproducción cultural del grupo.”⁸³ La importancia de la identidad de la mujer zuleteña como portadora de una cultura “auténtica”⁸⁴ probablemente empezó con el uso de mujeres como empleadas en la hacienda, en la cual las indígenas en estos puestos eran las mejor vestidas y consideradas de clase alta, a pesar de la desgraciada situación para el indígena en general, quien vivía subordinado al blanco o mestizo en el sistema hacendario. La identidad de la zuleteña fue negociada y manipulada dentro de las relaciones de poder, haciendo que la indígena vestida con la “típica” blusa bordada de “estilo zuleteño”, el centro (la falda plisada),

⁸¹ Es importante destacar que Crain llama a las mujeres de su ensayo “quimseñas”, sin embargo, es evidente para alguien que conozca la historia de Zuleta y las acciones del Presidente Galo Plaza Lasso que ella está describiendo acontecimientos de las mujeres de Zuleta.

⁸² Véase Crain, en Luna, Lola, 1998: 64.

⁸³ Crain, 1998: 65.

⁸⁴ Crain señala que los códigos del vestido zuleteño son en la actualidad “formas criollas que han estado sujetas a persistentes modificaciones.” Por esto, la palabra “auténtica” parece ser parte de un mito. (Ibid:63).

alpargatas y las hualcas (collares de oro o joyas rojas llevados en abundantes cantidades) tuviera una connotación identitaria de élite. Las mujeres zuleteñas se volvieron efectivamente un objeto de gusto privilegiado, y hasta un tipo de propiedad privada deseada, de la alta sociedad. A pesar de estar en la extraña posición de ser objetos de *gusto*, lo cual afecta mucho su autoimagen, es importante reconocer que las indígenas son también dueñas de sus propios gustos.⁸⁵

No cabe duda de que la migración de la mujer a la ciudad creó un importante cambio en el simbolismo del vestido cultural de esta comunidad, relacionado con una mujer en cierto sentido emancipada e independiente, por lo que el simple hecho de llevar tal ropa se volvió en la creación de altas posibilidades de empleo.⁸⁶

La historia de la ropa zuleteña está directamente vinculada a la de La Magdalena, ya que la vestimenta no tiene mayores diferencias en la segunda comunidad. La Magdalena no ha logrado conseguir un estatus tan prestigioso como el de Zuleta, y su nombre no tiene la fama de su vecina, sin embargo, y de acuerdo a la teoría de Crain, La Magdalena ha logrado capitalizar esta experiencia. Las zuleteñas pudieron apropiarse de la historia del Hotel donde fueron trasladadas y por consiguiente muchas adquirieron una autoestima y confianza que no tenían cuando vivían sin salario en su comunidad. Estas mujeres, que crearon un indigenismo propio, vinculado a aspectos (como limpieza, higiene y laboriosidad) que facilitaban, y prácticamente aseguraban sus oportunidades de trabajo, también sirvieron como ejemplo para otras comunidades. Las chicas de comunidades cercanas han aprendido a utilizar la vestimenta como herramienta estratégica para ingresar a un mundo laboral. Crain afirma que están simulando ser zuleteñas, una hipótesis que parece no validarse con las entrevistas tomadas en esta comunidad: *“Algunas dicen que para ellos es un orgullo tener una empleada doméstica*

⁸⁵ Pierre Bourdieu hace una reseña sobre los gustos y *habitus* que adquieren determinadas clases sociales con respecto a la distribución del capital económico. Véase Bourdieu, Pierre. *La Distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona, Taurus, 1991.

⁸⁶ La ropa que llevaban las empleadas del hotel era una versión refinada de la ropa que llevaban las mujeres en su comunidad. Según la autora, es la ropa que sólo la clase alta indígena podía conseguir, especialmente las que trabajaban dentro de la hacienda de Zuleta. Es interesante observar cómo esta ropa refinada se ha vuelto más cotidiana y habitualmente llevada hoy en día, seguramente después de la experiencia exitosa y lucrativa que tuvo en Quito.

[vestida en ropa indígena “tradicional”]... a veces conocen La Magdalena, pero las chicas normalmente van buscando trabajo allá, pero más quieren de Zuleta, la gente... saben preguntar “¿de dónde es usted?” y así saben dar trabajo.”

Algo de verdad puede contener la teoría de Crain, pero en todo caso las mujeres de La Magdalena no lo han admitido o mencionado. Aunque las zuleteñas pueden sentir una superioridad respecto a las otras comunidades por ser conocidas como “auténticas” portadoras de una tradición indígena, comunidades como La Magdalena no parecen haber tenido muchos problemas en ingresar al mundo asalariado de empleadas domésticas urbanas, usando el mismo traje, debido a la alta demanda que se ha creado para una empleada como la zuleteña.

II. El bordado como parte esencial de la identidad

1. El uso estratégico de la identidad étnica

En América Latina, como en todos los países del mundo, se están formando identidades nacionales voluntarias; éstas son “el producto de operaciones de selección y 'transposición' de hechos y rasgos elegidos según los proyectos de legitimación política.”⁸⁷ En estas comunidades o regiones de autoidentificación se celebran ritos de legitimación, y se insiste en una diferencia entre los que participan y los que no participan, creando lo que se pueden llamar “identidades de resistencia.” Esta diferencia se basa en la etnicidad,⁸⁸ la cual normalmente surge como un rasgo común que tal vez se ha vuelto a *redescubrir* durante los últimos años, pero que supuestamente existía antes. Normalmente basan su identidad en una historia compartida: “estar en posesión de una larga historia colectiva resulta atractivo; en caso de que ésta no exista, esta historia se puede inventar.”⁸⁹ La historia en sí no es tan importante; lo importante es que sus portadores la *sientan* como esencial y propia. Se puede fácilmente *inventar la tradición*, en tanto “su continuidad es principalmente ficticia. En resumen, son respuestas a

⁸⁷ Véase García Canclini, *Culturas Híbridas*, 1990:177.

⁸⁸ Según el *Social Science Encyclopedia* la etnicidad está conformado por una mezcla de tres elementos: 1. un origen común (verdadero o supuesto), 2. una característica cultural o física socialmente relevante y 3. actitudes y comportamientos compartidos, en Baud et al., 1996:13.

situaciones nuevas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas, o que establecen su propio pasado mediante una repetición casi obligatoria.”⁹⁰ Una comunidad es importante para que la etnicidad tenga el apoyo recíproco de un grupo sólido y bien definido.

Dentro de la definición de etnicidad, un ritual *performativo* muy importante es: *convertirte en lo que eres*. La indianidad ha sufrido muchos ataques de discriminación, lo cual la ha llevado a períodos de negación y de afirmación. La identidad indígena está fuertemente vinculada a una *otredad* en términos de una cultura étnica, más que a una diferenciación de raza. Desde los movimientos indígenas de 1990, la indianidad ha estado en un período de reafirmación, la cual ha sido incorporada por la nación en la creación de una “identidad multicultural sub-teorizada”, en apoyo de una etnicidad ficticia como base de la unidad nacional.”⁹¹

La tendencia de *otredad étnica* está muy en boga como una alternativa a las corrientes impuestas y dominantes:

la extinción de venerables tradiciones culturales en pocas décadas, las dificultades para establecer identidades colectivas estables y racionales ante el avance impetuoso de tecnologías foráneas...y, a pesar de todo, el curioso apego a costumbres, credos y gustos estéticos de considerable antigüedad, han contribuido a que un número creciente de personas en todo el ámbito del Tercer Mundo ponga en duda la bondad y utilidad de conceptos centrales de la filosofía...occidental.⁹²

Hoy en día se puede considerar que existe un auge en el uso de la etnicidad, mediante el cual se ha decidido celebrar y mostrar una cultura propia. “*Somos naturales*” me explicó una mujer indígena de unos 50 años de la comunidad de La Rinconada (comunidad vecina de La Magdalena) cuando le pregunté si todas las indígenas llevan la vestimenta “tradicional” en su comunidad. En esta afirmación existe un orgullo implícito al decirme

⁸⁹ Véase Baud et al., 1996:79.

⁹⁰ El concepto de *Invención de la Tradición* viene de Hobsbawn y Ranger, 1983, 2, citado en Baud et al, 1996:20.

⁹¹ Radcliffe y Westwood, 1996: 51, explican esta teoría, con un ejemplo de las postales de indígenas que se venden para turistas. Se les exponen como artefactos folclóricos para consumo. Esto es parte del rescate indígena en el país, pero la incorporación capitalista de su artesanía, como cultura auténtica, es también una ironía.

⁹² Véase Mansilla, 1997:30.

no escondemos nuestra cultura, somos lo que somos, y no cambiamos pese a la modernización.

La actitud simbólica de esta mujer, que encontré en muchas mujeres de la comunidad de La Magdalena es una de subalteridad frente a una cultura hegemónica de la clase dominante del país, además de la cultura urbanizante e industrializante de occidente. García Canclini tiene una hipótesis interesante sobre la interpretación de la costumbre étnica: mucha gente se interesa más en los *bienes culturales* que *los actores que los utilizan* y consumen, por lo tanto en los objetos se valora mucho más su repetición que su cambio.⁹³ Es peligrosa esta interpretación de las culturas locales, ya que en muchos casos la tradición se mantiene, no por una falta de motivos para cambiarla sino porque sirve como propósito económico o político: una estrategia de supervivencia con ciertos objetivos sociales, la cual puede fácilmente dejarse de utilizar en otras circunstancias o medios.

Se puede comprobar que la tradición del bordado es una estrategia que tiene objetivos (que, al parecer, son principalmente económicos y para una autoafirmación cultural) en el hecho de que las generaciones en La Magdalena lo mantienen aunque no hayan tenido una tradición oral de lo que es la vestimenta “tradicional” y la mayoría no sabe de dónde viene; sin embargo señalan siempre que es parte de la cultura indígena:

casi no nos ha contado mucho [mi abuela], ... no he escuchado ni de dónde sale la tradición del bordado, cuándo se ha hecho o cómo, porque tal vez a nuestras abuelas tampoco se les ha de haber contado las mamás o nuestras mamás a nosotros también, no sé por qué no nos contarían, no he sabido de dónde sale la tradición del bordado... Todos han usado esta ropa, esto del bordado casi han sabido hacer mis bis-abuelos, desde más antes todavía, sino que han sabido bordar en otras formas...

Otro daño que se hace al estudiar las tradiciones como si fueran “folclor” es que no se percibe mucho que las culturas que se llaman “tradicionales” se desarrollan y se

⁹³ Este rasgo es la acción de ver una cultura como *folclórica*, donde se apega a la idea de que la cultura popular reside en su fidelidad al pasado rural, cuyas técnicas simples son libres de una amenaza moderna. “El folclor está constituido por un conjunto de bienes y formas culturales tradicionales, principalmente de carácter oral y local, siempre inalterables....se recomienda a los funcionarios para que “no desvirtúen el folclor.” Véase García Canclini, *Culturas Híbridas*, 1990 :195-199.

transforman. Esto se encuentra en La Magdalena; por ejemplo, en una entrevista se afirmó que la tradición de ropa había cambiado, pero en comparación con otras transformaciones de moda, el cambio no era mayor: “*buscamos la moda mejor, igual sigue siendo tradicional.*” La entrevistada no cuestiona el origen de la *tradición*; para ella siempre ha existido. La vestimenta indígena, hace cien años, se hacía de lana de borrego, la cual las mujeres producían y no compraban. Entonces se llevaban faldas de lana pesada con bordado a mano, y ningún material sintético, mientras que en la actualidad el bordado suele ser a máquina en hilos comprados y sintéticos, las faldas en telas con poliéster, etc. A pesar del uso de materiales ajenos a la comunidad indígena, el monopolio del bordado como una fuente de subsistencia en esta región permite que la zona mantenga una identidad étnica respecto a la vestimenta y la producción artesanal de bordados.

Existen pueblos sin historia de artesanías, que sólo las han fabricado para el autoconsumo, más en las últimas décadas se han iniciado en ese trabajo para sobrellevar la crisis. Es la situación de La Magdalena, comunidad donde tradicionalmente se ha llevado el bordado y la vestimenta desde hace más de un siglo, pero solamente en la última mitad del siglo se ha producido el bordado allí mismo en vez de comprarlo. Este hecho es desconocido hasta por la mayoría de los que lo producen hoy en día.

La creación de nuevas formas de artesanía se da generalmente debido a una necesidad económica: las deficiencias de la explotación agraria y el empobrecimiento del campo. La necesidad de ingresos ha creado nuevas técnicas de producción, más rápidas e industrializadas, además de aferrarse a lo “tradicional” para atraer a las personas que se interesan en lo *folclórico*.

El uso de tradiciones cabe dentro de una tendencia de las últimas décadas de indigenismo, en el cual se ha reivindicado lo indígena como *natural* y original. Se han delimitado fronteras étnicas para constituir un sentimiento comunitario. Se puede observar el uso de las comunidades indígenas como una táctica para recibir favores políticos o ser receptores de donaciones o financiamiento en proyectos de desarrollo.

Estratégicamente los indígenas han empezado a ver que su condición como tales les puede favorecer en formas que antes no eran posibles; por lo tanto, el uso de afirmaciones de identidad se ha vuelto más relevante. Sin embargo, y es de mucha importancia reconocerlo, las identidades no *siempre* significan una base para la acción colectiva, sino que también pueden ser una forma *latente* de etnicidad, cuya forma es una aglutinación de símbolos culturales, muy importante para una autoidentificación pero que no llega a ser una forma desarrollada para motivos más activos y complejos.

2. La invención de una identidad frente a los *otros*:

*La identidad étnica, en forma similar a otras identidades colectivas, es ante todo un proceso dinámico de reajuste, selección y reinterpretación de los atributos de pertenencia y diferenciación frente a los otros.*⁹⁴

No obstante la reputación de lo indígena como incivilizado o atrasado y la ciudad como la civilización en su perfección, muchos antropólogos teorizan sobre la importancia de una autodefinición cultural frente a los “otros.” En este sentido, los indígenas que se van a la ciudad siguen manteniendo un orgullo de lo “indígena.” Según la historia disponible, las abuelas de las jóvenes de esta generación fueron de las primeras en llevar la blusa bordada; sin embargo, las siguientes generaciones lo han asumido como una tradición suya.

Esta tradición es obviamente una construcción y una reconstrucción. Como describe Ranger sobre el “invento de la tradición”: las culturas tienen una gran flexibilidad para reconstruir su identidad étnica.⁹⁵ Lentz hace un análisis importante de este fenómeno y la manera en que la identidad indígena depende mucho de construcciones, bienes de consumo y prácticas sociales no-indígenas, frente a los cuales se puede consolidar una forma de vida “propia”. “Lo que ahora se presenta como típicamente “indígena”, está muy lejos de lo que los hombres y las mujeres mayores entendían por “indígena” durante el tiempo del régimen de la hacienda.”⁹⁶ Lentz afirma

⁹⁴ Véase Jimeno, 1998:205.

⁹⁵ Citado en Lentz, en Guerrero, 2000:203.

⁹⁶ Véase Lentz, 2000: 206.

que se crea una frontera cultural en la formación de un grupo de “*nosotros*.” Explica que en todas las situaciones, los indígenas crean una barrera entre ellos y los demás. A pesar de la migración y la confrontación con lo urbano, los indígenas rara vez trasladan su hogar a la ciudad, los lazos con sus familiares y su comunidad son fuertes, pertenecen a la comunidad.

Cuando la gente de una comunidad se va a la ciudad existen nexos de ayuda mutua que van más allá de relaciones de parentesco, incluyendo una región común de origen. Estos llevan a sus familiares porque los nuevos migrantes saben que tienen el apoyo de compadres y parientes, y así se crean “lugares tradicionales de migración.”⁹⁷ La comunidad indígena aparece como un lugar idílico compartido por sus nativos.

Se crea una búsqueda de identidad entre “civilización” y “cultura propia”. Se definen como “propios” diferentes objetos o modas. “En el proceso de reivindicación dinámica de identidad colectiva, ciertos elementos de la cultura son tomados como emblemas y como símbolos para oponer resistencia, reafirmar peculiaridades, unificar y movilizar al grupo.”⁹⁸ Por ejemplo, para La Magdalena, la vestimenta y el bordado son considerados tradiciones importantes que no deberían echarse a perder: “*Mi esposo querría que [nuestra hija] se vistiera así con pantalón, pero yo no quise. Muchas se van a Quito y se visten de blancas.*” Sin embargo, la ropa tradicional en realidad no es nada más que un “atuendo urbano fosilizado.”⁹⁹ De todos modos, esta ropa es identificada como propia. Las jóvenes también se apropian de bienes de la ciudad como relojes, medias nylon, etc., pero muchas no los llevarían dentro de su propia comunidad porque “en la propia comunidad, llevar prendas “modernas” o un reloj vistoso se [constituye] en una señal de oposición que, a menudo, provoca la crítica de la vieja generación.”¹⁰⁰ La opinión de las mayores cuenta porque las jóvenes todavía no son plenos miembros de la comunidad.

⁹⁷ Lentz, 2000: 217.

⁹⁸ Jimeno, 1998:206.

⁹⁹ Lentz, 2000:221.

¹⁰⁰ Lentz, 2000: 222.

La ropa, entonces, tiene para las mujeres, mucho más que para los hombres, un significado estratégico para lograr la identificación étnica y construir la frontera contra los mestizos. A pesar de todas las variaciones permitidas con el traje “tradicional” [dejarla] significaría para las mujeres un negar su comunidad de origen y la pertenencia étnica...¹⁰¹

No cabe duda de que las mujeres de La Magdalena utilizan su vestimenta como una forma de *affirmative action* en un movimiento ofensivo para el acceso a espacios propios, como son los trabajos para empleadas domésticas indígenas. La frontera étnica existe: ni los mestizos ni los indígenas han optado por dejarla.¹⁰²

III. La pérdida de la “tradicción” del bordado

1. Un Proceso *Civilizatorio*

La tendencia migratoria de las mujeres indígenas a las ciudades puede ser vista como un proceso “*civilizatorio*.”¹⁰³ Las mismas mujeres de La Magdalena perciben este cambio en su comunidad en las relaciones entre las mujeres *civilizadas* o las urbanizadas, con las que viven todavía en el campo. Cada vez más la migración hacia las ciudades se vuelve una meta para superar la pobreza y el “atraso” del campo. Se puede decir que un proceso se ha desarrollado en la socialización de las indígenas, para ellas esto les acerca a la civilización. Elias explica que “*civilización*” se refiere a un proceso o, cuando menos, al resultado de un proceso: se refiere a algo que siempre está en movimiento, a algo que se mueve de continuo hacia “adelante.” Para las mujeres de La Magdalena se da una valoración implícita a la experiencia laboral en la ciudad:¹⁰⁴

¹⁰¹ Lentz, 2000: 225.

¹⁰² Lentz afirma que aun los indígenas asimilados que han negado su origen étnico, tienen un acuerdo con su propia comunidad sobre su “verdadera identidad”. Lentz, 2000:227.

¹⁰³ Norbert Elias define civilización como un concepto que “resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas “más primitivas”. En el caso de las mujeres de esta zona, ellas han adoptado una autoconciencia de tener modales y conocimientos mucho más desarrollados que las generaciones anteriores. Elias, s/f: 57.

¹⁰⁴ En su texto, Elias señala que las valoraciones y los conceptos sobre la civilización son compartidos por una nación o un pueblo, y no por personas extranjeras a estas poblaciones. En este caso, el hecho de ir a trabajar de empleada doméstica quizás no parecería ser un gran avance para la mujer en unas culturas; sin embargo en la de La Magdalena, este tiene una importancia y representación de emancipación y avance que es entendido por todos en esta comunidad. Es probable que la falta de oportunidades de trabajo en el campo haga que dejar la

ya vienen....ya hechas las “creidotas”. Así empiezan a hablar con la “r” ya, como si nunca hubieran vivido aquí en el campo, así vienen hechas las elegantes así.. se sienten- orgullosas ellas. Con lo que trabajan ellas, se sienten bien orgullosas así siempre se cambian... bueno mi hermana, ella no se ha cambiado, ella habla como tal, se fue de aquí así. Claro que hablamos con la “r” pero no tanto, ellas vienen...saben hablar, no sé cómo, pero no saben hablar como hablamos nosotros, hablan hechas las más importadas.

Palabras como estas forman parte de un lenguaje entendido dentro de una misma comunidad que comparte las mismas tradiciones y pasa por la misma situación.¹⁰⁵ La moda desarrollista de salir a la ciudad no es una noción vieja. Al contrario, hace varias generaciones no se habría imaginado esta tendencia. Las palabras y los conceptos tradicionales de las generaciones anteriores, los cuales se mantuvieron firmes por muchos años, ahora se están perdiendo en medio del misticismo que se encuentra en la urbanización. Así se cambian las costumbres entre una generación y otra:

una generación...transmite [palabras] a la siguiente sin tener conciencia del proceso de cambio en su totalidad y aquellas sobreviven en tanto la cristalización de las experiencias y situaciones pasadas conservan un valor de actualidad y una función de la existencia real de la sociedad: es decir, en tanto las generaciones sucesivas creen encontrar en ellas el eco de sus propias experiencias. Estas palabras comienzan a morir paulatinamente cuando ya no realizan función alguna en la vida social real y cuando dejan de transmitir experiencias.¹⁰⁶

Elías explica que la mayor parte de la gente entendería *civilización* como la adquisición de una cultura más urbana, una suavización de las costumbres tradicionales, educación y el conocimiento de los buenos modales. Pues esto es justamente lo que está experimentando la actual generación de jóvenes de La Magdalena y las comunidades rurales de Imbabura: se han creado valoraciones culturales que se entienden como una forma de “civilización” propia, aun si ser una empleada doméstica no fuera considerado

comunidad rural para desempeñarse en un trabajo urbano se considere más digno y civilizado que completar los estudios o vivir con la familia. Véase Elías, s/f: 58-59.

¹⁰⁵ Vale mencionar que en *Etnicidad como Estrategia en América Latina y el Caribe* los autores no creen que la comunidad es un elemento *natural* o *original*, sino que se basa en una construcción étnica, donde muchas veces se pasan por alto las diferencias para poder defenderse ante otras de afuera. Explica que no es tan importante si la historia que comparten es “correcta”; lo importante es que aceptan la legitimación de una apropiación basada en la historia. Baud et al., 1996: 27.

¹⁰⁶ Véase Elías, s/f: 60.

"civilizado" en otros países o en otros estratos sociales del mismo Ecuador, esta oportunidad representa un adelanto para esta comunidad indígena.

Lo más probable es que sí quede una valoración de las tradiciones del pasado en la nueva generación, dada la importancia histórica que se da al vestido tradicional y la continuación de la organización familiar y comunitaria. Sin embargo, es evidente que ha habido una ruptura en la manera de vivir de la nueva generación de adolescentes y seguramente existe un cuestionamiento de la importancia de conceptos históricos.¹⁰⁷

Es evidente que la hacienda ya no representa un trabajo ideal para las jóvenes en la comunidad. Si bien puede ser cierto que el sistema de hacienda creó una interdependencia entre dos clases opuestas, lo cual podría haber sido un punto de partida del proceso civilizatorio, la deconstrucción de ese sistema abrió un espacio para trabajos no tradicionales, por lo cual se ha optado por el trabajo del empleo doméstico urbano, considerado más digno, aun si el trato en el trabajo no es cualitativamente mejor o diferente.

La mayoría de las jóvenes tienen una imagen de lo indígena y lo rural como la "vida incivilizada", motivo por el cual apuntan a otra forma de vida. Donde las abuelas no consideraban la ciudad como opción y no imaginaban la posibilidad de "dejar la casa botada", "los hijos inician su reflexión en el punto en que los padres la abandonaron; comienzan a preguntar por las razones allí donde los padres no veían razón alguna para preguntar: ¿por qué hay que comportarse de una forma determinada aquí y de otra allá?

¹⁰⁷ Como una nota personal y tomando la teoría de Elias de que un pueblo o una nación adopta una noción de "civilización", considero que es importante preguntarse si la concepción de civilización que percibe las jóvenes de la Magdalena es una autoconciencia propia de esta comunidad y la zona rural de Imbabura, o si es la influencia de una autoconciencia más amplia en el país. Se puede considerar que la generación de jóvenes en el país en este momento ha tomado la urbanización como un ideal, sacrificando las costumbres tradicionales. Adicionalmente, la nobleza del país también influye en la creación de identidad en el Ecuador, generando una situación de una clase *popular* frente a una minoría de "nobles". Queda como una pregunta que podría ser analizada a futuro, si la clase que más impone en la autoconciencia ecuatoriana es la *popular* o la minoría de clase alta. Es seguro, al menos en el caso de La Magdalena, que la cercanía a varias haciendas poderosas ha tenido mucho peso en la creación de una identidad vinculada al elitismo.

Las convenciones que varían transmitiéndose de generación en generación, sin comprobación alguna, se convierten en problemas.”¹⁰⁸

En sus encuentros en comunidades de la misma zona, Carolina Lentz cuenta su experiencia:

La alteridad cultural de los indígenas era evidente en la vida cotidiana, pero nadie estaba realmente orgulloso de ella. Los elementos sobre los que basaban la construcción de su dignidad más bien eran, entre otros, sus experiencias de migración, la construcción de escuelas en las comunidades y la posesión de aparatos de radio; es decir, símbolos visibles de la participación en la “civilización” mestiza.¹⁰⁹

2. El consumo como base de identidad

Muchas de las diferencias entre las generaciones tienen que ver con el consumo y las posesiones, o lo que uno es capaz de llegar a apropiarse. Hay un conflicto entre lo necesario, que era la preocupación principal de las generaciones anteriores, y lo deseable, un elemento que ha entrado en juego en la última década, con las experiencias migratorias: “Las transformaciones constantes en las tecnologías de producción, en el diseño de objetos, y en la comunicación más extensiva entre sociedades- y de lo que se genera en la ampliación de deseos y expectativas- vuelven inestables las identidades fijadas en repertorios de bienes exclusivos de una comunidad étnica o nacional.”¹¹⁰ Como resultado de estos procesos de tamaño e impacto macro, las identidades se están borrando, en algún sentido, con la creciente mezcla de lo propio y lo ajeno.

A causa de un sentido de atraso en términos de “civilización” en su identidad rural propia, se inicia una apropiación de bienes de la ciudad antes reservados para los mestizos – esto “les permite a los migrantes retornados a la Sierra presentarse ante los no-indígenas mestizos de la región como más conscientes de su valor y capaces de exigir respeto.”¹¹¹ “*Mi hermana sabe traer lo que siempre ha traído, sabe traer Deja, jabón, así cosas de comer, víveres. No mandan dinero, pero ellas mismas vienen a dejar...*”

¹⁰⁸ Elías, s/f: 526.

¹⁰⁹ Lentz, 2000: 202.

¹¹⁰ Véase García Canclini, *Consumidores y Ciudadanos*, 1995:14.

¹¹¹ Lentz, 2000: 219.

En este momento cabe recordar que muchos científicos han determinado que la “cultura es un proceso de mezcla multinacional, una articulación flexible de partes, un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología puede leer y usar.”¹¹² Se puede considerar que esta cita se aplica más a la actualidad, un momento en que las apropiaciones y afirmaciones de una cultura propia están en boga. Esto se debe, en parte, a una masiva globalización, la cual impulsa la construcción y reconstrucción de muchas culturas y costumbres que se han ido perdiendo. García Canclini lo describe como una tendencia en la cual empieza “la reelaboración de 'lo propio', debido al predominio de los bienes y mensajes procedentes de una economía y una cultura globalizadas sobre los generados en la ciudad y la nación a las cuales se pertenece”¹¹³, lo cual lleva, muchas veces, a la redefinición del sentido de pertenencia e identidad.

Lo que García Canclini reconoce en América Latina, y este me parece un dato muy importante, es que la heterogeneidad y la coexistencia de tiempos históricos diversos no permite hablar de una globalización uniforme. Debido a la historia de mestizajes y sincretismos, se puede observar en muchos casos contemporáneos las complejas interacciones entre lo moderno y lo tradicional, lo subalterno y lo hegemónico. Las multietnicidades son muy importantes, ya que se puede crear una fuerte cohesión social a través de métodos de producción y hábitos de consumo tradicional, como se puede constatar en el caso de la vestimenta bordada en La Magdalena. Además, los indígenas están aprendiendo a utilizar su “tradicón” en la sociedad moderna para tener beneficios económicos, o quizás, una fuente de subsistencia. Es importante acordarse que la interculturalidad no es necesariamente una situación negativa y antagónica, “están surgiendo en grupos indígenas nuevos modos de relacionar sus tradiciones con la modernización.”¹¹⁴ Se destaca en muchas “comunidades” una autoconciencia alrededor de consumos simbólicos, aún más que una relación a técnicas de producción, lo cual García Canclini llama “*comunidades interpretativas de consumidores.*”¹¹⁵ Se refiere a un

¹¹² Véase García Canclini, *Consumidores y Ciudadanos*, 1995:16.

¹¹³ García Canclini, 1995:24.

¹¹⁴ García Canclini: 1995:153.

¹¹⁵ García Canclini: 1995:198.

grupo que comparte una identidad respecto a ciertos bienes más que a un idioma o religión. En La Magdalena se puede considerar que la costumbre de vestimenta vincula más a la comunidad que alguna tradición religiosa o de idioma, ya que existe una creciente población evangélica y el Quichua no se utiliza mucho entre personas jóvenes. Sin embargo, la identificación que tiene esta comunidad con la ropa tradicional femenina no puede aglutinar solamente a La Magdalena como comunidad, puesto que al menos seis comunidades más en la región comparten una igual forma de vestir, sin variación alguna. Es por esta razón que se puede interpretar un uso estratégico *regional* de este bien de consumo, y no solamente una costumbre de *comunidad*.

IV. Testimonios y perspectivas: el bordado

1. “*Ya es antigua de moda, ya no ponen.. ahora ya bordan con máquina nomás*”

Las mujeres de tercera edad tienen alguna recolección de los orígenes y cambios en el bordado. Lamentan el hecho de que hayan cambiado lo que eran tradiciones para ellas: usar hilo en vez de lana de borrego para bordar, dibujos diferentes, ahora bordan más a máquina: “*Cambia, ya todo está cambiando... ya es antigua de moda, ya no ponen.. ahora ya bordan con máquina nomás, sólo a máquina mejor se cose, nosotros no poníamos así, a mano está bonito.*” Se acuerda cómo se hacía la blusa con lana de borrego y después con otro hilo que era más suave y delgado. Pero más importante aún es que ella se acuerda de que su abuela llevaba la blusa bordada pero NO sabía bordar: “*Bordados comprarían, no sé...no sabía nada, ella no sabía, a mí también nadie me enseñó, no sabíamos coser, mi abuela tampoco... yo, cabeza de mi corazón aprendimos¹¹⁶, así viendo, viendo...para poner nomás, para mí nomás, no para vender.*” Ella afirma, a pesar de saber que su abuela no tenía ninguna noción de cómo bordar, que la ropa es propia de los indígenas. Cuenta cómo antes se vestían con ropa bordada parecida a la de hoy, pero en materiales y telas diferentes, lo cual para ella es lamentable. Aquí se puede observar que la “tradición” es un método estratégico de reafirmación de la identidad de la mujer de La Magdalena. Es interesante que dentro de sus mismos

¹¹⁶ “cabeza de mi corazón” es una manera en Quichua de decir “por mi propia iniciativa.”

testimonios, las mujeres admitan que no saben nada de la historia de la tradición, sin embargo no queda duda de que es propia de ellas, como mujeres indígenas de esta zona.

Es importante destacar que aunque la gente mayor lamenta mucho los cambios de la ropa “tradicional” con el paso de los años, normalmente no imponen el uso de la vestimenta tradicional, y tampoco pasan una historia oral de la ropa a sus hijos/as o nietos/as. Probablemente se abstienen de tales actividades porque ellas mismas no saben muy bien la historia del bordado. El motivo de este vacío en el conocimiento cultural sigue siendo un misterio. Probablemente no existe una tradición oral de la historia o la construcción de una “tradición” ha sido tan fuerte que ha logrado borrar lo demás.

El bordado, para las generaciones mayores, es una “tradición” que consideran importante y autóctana. En La Magdalena no se puede encontrar a ninguna mujer mayor sin la ropa “tradicional” bordada, y en muchos casos llevan combinaciones “antiguas”, faldas todavía hechas de lana de borrego, y unos diseños de antaño. Normalmente es muy notoria la diferencia entre la ropa de las mayores y la de las jóvenes. Irónicamente, las mujeres viejas que mejor se acuerdan de que la “tradición” de bordar era un objeto de compra y no de producción en la época de sus abuelas, son las que más comentan que la ropa es tradicional y que los materiales con los cuales empezaron a bordar son “tradicionales”, cuando en la realidad estos materiales, a lo mejor, sólo los usaron una o dos generaciones.

Es evidente que las mujeres mayores participaron en la *invención de la tradición*, en cuanto ellas mantienen respeto hacia estas costumbres que, en consecuencia, se han convertido casi en un mito en la zona: *“De hace tiempo la gente sabía ponerse bordados...[cuándo empezó] eso no sé, ya hemos olvidado, no sabemos, no nos acordamos...siempre han puesto el bordado, desde siempre...”* La representante de 64 años dice que la tradición empezó en Cachuloma, una comunidad cerca de allí, ubicada cerca de Angla, pero le parece claro que es una costumbre indígena. Las señoras no se acuerdan bien de la historia o de la tradición, pero ellas utilizan lo que han conocido desde la niñez como si siempre hubiera existido. Es una manera que utilizan para

diferenciarse de los demás. De esta manera las señoras se consideran indígenas *naturales* y auténticas. Las mujeres mayores no parecen tener una estrategia específica detrás de su afirmación de identidad cultural, salvo el objetivo, de naturaleza subconsciente, de crear una identidad propia a través de la construcción de una frontera étnica que diferencie a los indígenas de los blancos.

Las mujeres mayores han optado por el uso de una identidad diferenciada de los *otros*, como mecanismo para reafirmar su *indianidad*. Han aplicado la invención de una tradición, la cual pasa directamente a las siguientes generaciones para mantener una identidad específica. Sin embargo, como se señalará en la siguiente sección, las mujeres de edad adulta no cuestionan los orígenes de la vestimenta bordada, y parecen utilizarla de manera más estratégica y más activa que la generación precedente. Uno puede deducir que esta actitud fue fomentada por las madres, como un proceso natural en su construcción de una identidad indígena distinta.

II. “...sentimos que somos indígenas y tenemos nuestra propia ropa.”

Las mujeres de edad adulta tienen una visión del bordado como una costumbre indígena pura e ininterrumpida, debido a una pérdida en la comunicación de la tradición. La mayoría no parece saber quién lo trajo, cuándo empezó, o por qué se lo lleva. En respuesta a mi pregunta de cómo empezó la historia del bordado, la líder del grupo de La Magdalena me contestó: “*eso sí es grave...Sí tengo mis abuelas pero nunca hemos conversado, tendríamos que ir a conversar con nuestras abuelas de por qué nosotros bordamos... No nos han contado. Sí saben contar nuestras abuelitas, pero justo en lo del bordado no hemos preguntado por qué se hace...*” Ella cree que los bordados deben haberse usado desde mucho antes, piensa que existen desde antes de que vinieran los españoles.

Para la líder del grupo la ropa bordada es totalmente indígena. La razón por la cual algunos mestizos la llevan o también bordan (por ejemplo, en el “callejon” de Zuleta, la calle principal existen varios talleres de bordados que pertenecen a gente

mestiza) es porque tienen padres indígenas y *“la ropa es un símbolo indígena para ellas, no quisieron que se pierda.”* Este símbolo indígena es el que las mujeres de esta zona utilizan para diferenciarse de los demás: *“Me gusta diferenciarme de los otros. Con pantalones la gente tal vez sabría que somos indígenas; por ejemplo en el idioma mismo nosotros no sabemos hablar bien bien el español. Ellos, los blancos han de pensar que solo hemos cambiado la ropa.”*

El conflicto que se ha generado es que para las defensoras de la indígena y su vestimenta, el que haya mujeres que decidan no ponerse la ropa “tradicional” o usen ropa “mestiza”, significa una negación de su cultura, de sus raíces y, más importante aún: su identidad indígena. Las jóvenes, quienes están más expuestas a las culturas de afuera y a las modas actuales, son las más propensas a cambiar el modo de vestir tradicional. Para las mujeres adultas esto no es sorprendente, y piensan que *“ellas quieren cambiar la cultura misma, la cultura que es ser indígena. Quieren ser mestizas. Ellas piensan que pueden cambiar todo esto, pero a nuestros padres no les podemos cambiar.”* Esta afirmación alude claramente a las ironías de la identidad indígena. A nivel personal se reconoce que, con o sin la ropa, la mujer indígena siempre es y será indígena, por la existencia de la “raza” dentro de su sangre. Al mismo tiempo, la vestimenta es lo que marca la diferencia entre la mujer indígena y la mestiza. La vestimenta parece ser lo único que ellas no quieren que cambie, ya que en el ámbito de la educación se está buscando mejoramientos, y lo mismo en el habla del Castellano.¹¹⁷ Ni pese al racismo las mujeres indígenas han querido hacerse mestizas, al contrario: *“Los mestizos nos dicen cosas como “indio”, “tonto”.. yo he escuchado una vez me fui a Quito. Una señora que da trabajo, yo he escuchado que ella trataba así. Somos indígenas, pero nada malo es ser indígena.”*

La ropa es un símbolo visual que tiene un peso cultural muy fuerte para las mujeres indígenas. Las que la utilizan están siendo fieles a sus orígenes y a sus raíces, mientras que las que no lo utilizan están tratando de ser algo que no lo es. Aunque no

¹¹⁷ *“que estudien más, y también tienen que aprender cómo avanzan los mestizos con los estudios, también nuestros hijos tienen que aprender.”* Esta señora piensa que las tres características que diferencian a los indígenas de los mestizos son: idioma, educación y vestimenta. La última es la que importa más mantener.

exista una historia verdadera de la tradición del bordado para los indígenas, se ha construido como parte esencial de su ser actual.

III. “Con el tiempo va cambiando, está yendo cambiando así. Todo el tiempo...”

Las jóvenes de La Magdalena han iniciado una ruptura con el resto de la sociedad de La Magdalena. Se han abierto al cambio, con la perspectiva de dejar las “tradiciones” de sus parientes mayores. No me parece que hace falta señalar que la identidad de la mujer indígena de esta comunidad está en un proceso de revolución y, por lo tanto, en conflicto. Antes de entrar a describir en detalle esta problemática, me detendré en una explicación teórica de las causas de este conflicto.

Si las mujeres de mediana edad tienen poco o ningún conocimiento sobre la historia del bordado, peor es la situación de las jóvenes. La “tradicción” para algunas es más un afán, sin mucha razón, de mantener costumbres de sus abuelas, que una necesidad de mantener una identidad étnica.

No, casi no han contado mucho... todos han usado esta ropa... esto del bordado han sabido hacer mis bis-abuelas, desde más antes todavía, sino que han sabido bordar en otra forma así... algunas saben bordar así, pero algunas creo que no les gusta bordar así como antes. Va perdiendo la costumbre de los antepasados, ya no bordan...

Según la joven de 15 años, el bordado es tradicional porque todos saben hacerlo y porque todos se visten así. Ella no menciona ningún motivo específico por lo cual llevan la ropa, sino que así ha sido siempre. Está claro que con esta motivación, en una época de cambios constantes como la actual, el bordado no tiene mucha probabilidad de perdurar; en cambio la motivación de las mujeres mayores de diferenciarse y mostrar sus raíces es una afirmación identitaria más potente.

Mencioné que las mayores se visten normalmente con motivos “antiguos”¹¹⁸, en cambio las mujeres adultas y las jóvenes se visten con modas más actuales, y sobre todo,

¹¹⁸ Pongo esta palabra entre comillas porque su uso varía mucho: algunas jóvenes llaman una moda de hace 5 años “antiguo”, mientras que otros hablan de costumbres de al menos una generación atrás. Lo que sí es importante tomar en cuenta es que las pertenencias normalmente

utilizan casi siempre blusas bordadas a máquina. De igual forma las faldas (“centros”) ahora se llevan con plisados más delgados: *“Van progresando los que saben planchar, porque quieren cambiar de tradición, ya no quieren como más antes.”* Se nota que esta joven interpreta algunos cambios como *progreso*, mientras que para sus abuelos éstos parecen graves errores: *“Para las jóvenes ya no es un valor ser indígena, pero para los adultos sí, y para los abuelos es aún más importante... a ellas no les gusta que les hayan puesto pantalón a los nietos. ‘¡Qué feo!’ dicen ‘que anden en pantalón, aquí es el campo.’”* La joven misma dice que ella no piensa vestirle a su hija con la vestimenta bordada cuando nazca porque es muy cara.

No es tan importante para ella mantener la tradición: *“a veces sí, pero a veces también sí me gusta esta otra ropa. Pero no me pongo. Mis hermanas sí se ponen... algunas [jóvenes] sí se ponen esta ropa, pero como andan la mayoría en la ciudad, muchas se ponen otra ropa para andar, así calentadores, así faldas bajas.. nadie les ve, solamente entre ellas.”* En su discurso, la joven sugiere que existe todavía de la comunidad una vergüenza o una falta de aceptación frente a las jóvenes cambiadas de ropa. Sin embargo, se entiende que esta desaprobación ocurre más entre diferentes generaciones que entre las mismas. La joven piensa que es una buena idea mantener el bordado como destreza y parte de la vestimenta, porque la pérdida sería triste y lamentable, porque es una costumbre indígena y no porque es esencialmente parte de su identidad tenerla.

[Las de la ciudad] tendrán que bordar siempre, porque tienen que hacerles aprender a sus hijos de igual manera a bordar, porque es cuando estamos así grandes que ya nos arrepentimos de no haberles enseñado a sus hijos. Se arrepienten las mamás de no haber enseñado así todo...ellas han de saber cómo sobreviven. Si es que la mamá muere, ya no le ha de dar asentando o cosiendo la camisa. Tocaré comprar o mandar a asentar en otra parte, pagando.

La joven asume que la costumbre del bordado se mantendrá, pero ella no hace ninguna verdadera reivindicación para que mantenerse en esta tradición, más bien su actitud es moderadamente pasiva y observadora.

se entierran con los fallecidos, por lo cual no sobran tantos objetos que datan de años lejanos, lo cual por lo general es considerado más como algo “antiguo”.

En concordancia con la consideración de la líder del grupo de bordados respecto al trato racista de algunas señoras en la ciudad a las empleadas indígenas, las jóvenes parecen haberse afectado más por estos comentarios:

Porque a veces algunas señoras les mandan insultando de sus trabajos, que son tontas... por eso es que se sienten mal a ponerse esa ropa y no esa otra ropa que ponen en la ciudad, todo mundo vamos a cambiar, no vamos a estar así nomás. Mi hermana se cambió a los 22 años. Más o menos yo pienso cambiar, pero hay que ver cómo va.

Respeto la teoría de Mary Crain: es verdad que la ropa es simbólica, y que tradicionalmente en Quito, es signo de un buen servicio doméstico; también he constatado en los testimonios que las zuleteñas son conocidas como buenas empleadas. Parece ser cierto que las chicas jóvenes de las comunidades cercanas adoptaron la costumbre de ser empleadas domésticas a partir de la experiencia exitosa de Zuleta, aunque ellas no se acordaran que la fama de la empleada doméstica empezó con las zuleteñas. Las jóvenes que se van a la ciudad a trabajar saben que hay un mercado para este tipo de trabajo y aprovechan la fama de la indígena vestida con la ropa de esa zona. Sin embargo, según mi parecer, hoy en día no es verdad que se vayan allá fingiendo ser de Zuleta¹¹⁹ o de otra comunidad. Más bien La Magdalena, según ellas, ya tiene una identidad propia y buena fama en este dominio. La ropa bordada sirve como una herramienta de prestigio para conseguir trabajo, salir a la ciudad, ingresar a otros espacios, pero también ha probado ser negativa, en tanto es un blanco para la discriminación mestiza contra las indígenas. Es por esto que muchas chicas han optado por dejar de llevar la ropa tradicional en espacios públicos o aun en el trabajo mismo (al estar allí de manera estable). Esta es una señal de la filiación de las generaciones actuales a la modernización urbana e industrial, probando la teoría de Mansilla de que: “en la mayoría de los países del Tercer Mundo, la simbiosis entre la modernidad técnico-económica y la tradicionalidad cultural-institucional produce empero una identidad colectiva relativamente precaria y de dudosa racionalidad.”¹²⁰

¹¹⁹ Otro hallazgo que hice en mi trabajo de campo es que nadie tenía conocimiento de las domésticas zuleteñas que trabajaban en el Hotel Quito, así que este puede ser un antecedente, pero no es un hito muy relevante para la mayoría de mujeres en esta zona.

¹²⁰ Mansilla, 1997: 26.

La ropa mestiza tiene otro significado en el contexto de la urbanización, donde la vestimenta indígena es poco vista y tiene un significado muy diferente que el que tiene para las mujeres indígenas campesinas que viven en comunidades casi homogéneas. Según la teoría de Elias, la ciudad representa "civilización" para estas chicas y parte del sentido de vivir en la ciudad es vestirse como las demás, con ropa mestiza. Experimentar este estilo de vida enorgullece a las jóvenes indígenas, lo cual, para las que se quedan en el campo, significa un cambio muy chocante de cultura y de carácter: *“Las que vienen de la ciudad vienen orgullosas... como unas reinas, ni a los mismos papás les hacen caso...Algunas saben regresar, pero la mayoría no, algunas vienen unos, dos o tres meses, no se acostumbran, vuelven a la ciudad.”*

La joven entrevistada está muy interesada en estudiar y terminar el colegio. Según los casos observados, parece tener razón cuando me explica que ella es la única en tener este deseo porque la mayoría piensa inmediatamente en irse a la ciudad a trabajar y ganar un ingreso. De hecho, es por esta misma razón que la pude encontrar en la Magdalena todavía a los 15 años, una edad en que la mayor parte se va a trabajar en Quito o Ibarra. Ella nota que las jóvenes piensan primeramente en tener posibilidades económicas y luego mantener las tradiciones de su comunidad o etnicidad. *“Ahora son menos las que quieren demostrar su verdadera identidad, porque la mayoría se siente mestiza así, pero no lo son, son indígenas.”*

V. Más allá de la vestimenta indígena: una identidad compartida

Aunque la ropa ha probado ser una costumbre importante en la formación de la identidad de esta comunidad, sería engañoso citar la tendencia del cambio de la vestimenta como el único indicador de la fuerza de la identidad indígena y comunitaria en La Magdalena y las comunidades cercanas. Si bien es cierto que los cambios en la vestimenta significan una revolución cultural, también es importante señalar que existen muchas costumbres y lazos en la comunidad que tienen un peso más grande en la formación de la identidad de esta gente.

Este estudio ha tratado de mostrar cómo las variaciones en la vestimenta entre las generaciones de mayores, adultas y adolescentes han creado otras transformaciones sutiles en el habla y en el lenguaje corporal y nuevas formas de organización social. Sin embargo, vale aclarar que las variaciones que se han iniciado en esta comunidad todavía no son tan notorias como las semejanzas que se encuentran entre las generaciones de estos pueblos.

Nader explica que en muchos pueblos existe un orden que controla, organiza y conserva a la comunidad sin la necesidad de leyes, policías ni una autoridad centralizada.¹²¹ En pueblos pequeños este orden ha sido sostenido por “la dependencia mutua y se expresa en un sistema equivalente de servicios recíprocos...La manera ceremonial como se realizan la mayoría de transacciones, que implica el control público y la crítica, contribuye aún más a su fuerza unificadora.”¹²² En la sociedad existen reglas que se contextualizan en las transacciones de la vida cotidiana. Nader utiliza las palabras “las reglas del juego” y “jugar” para explicar el funcionamiento de una pequeña comunidad.

Como primer lazo controlador se puede percibir que la organización social se forma principalmente de lazos de parentesco. Después de estos, suelen haber lazos por el lugar compartido, por actividades laborales, amistades y compadrazgos, y las obligaciones y valores compartidos.

En La Magdalena se puede notar, a primera vista, la repetición de muchos apellidos. Si bien es verdad que las familias son grandes y repartidas por toda la comunidad, con una mirada más profunda también se puede encontrar que existen relaciones de parentesco debido a la endogamia. Por lo tanto, los pobladores de la comunidad se conocen entre sí, aunque sea por nombre y la mayoría tiene una relación de familia casi con cualquier miembro de ella. Tal fue mi hallazgo cuando buscaba alguna

¹²¹ Nader, 1998: 61.

¹²² Cita de Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, Londres; Kegan, Paul, Trech, Trubner and Company, 1926: 55. Cita encontrada en Nader, 1998:61.

señora y me la encontraba en la casa de otra. Al encontrarlas juntas me explicaban que eran primas, cuñadas, tía y sobrina, u otra relación de este tipo.

Los miembros de la familia ayudan a los demás en forma de minga o en forma individual en las cosechas o en construcciones. También existen relaciones de compadrazgo en las cuales los padrinos y los ahijados se tratan como familiares.¹²³ En una comunidad tan pequeña, con lazos de parentesco tan importantes, cada miembro de La Magdalena sabe que cualquier acción que toma será conocida y juzgada por los demás miembros. De hecho, cuando yo buscaba a alguien, los demás miembros casi siempre sabían si se había ido a la ciudad, a algún terreno o minga o si se encontraba en casa. Este es seguramente el control más fuerte de la organización social de la comunidad.

A pesar de la migración que he descrito en este estudio, se ha visto que casi todas las pobladoras de La Magdalena se casan con miembros de la misma comunidad. A base de esta tendencia podemos suponer que los familiares no estarían muy de acuerdo en que alguien de La Magdalena se case con una persona que no sea de la zona cercana, especialmente con alguien de origen mestizo.

La organización de la casa es también muy parecida en cada hogar. Los hombres suelen trabajar fuera de la casa y generalmente las esposas y los hijos tienen que obedecerles a ellos. Como regla, la esposa prepara las comidas de su marido y mantiene limpia a la casa. Las mujeres también se ocupan de sus hijos aunque la hija mayor, desde una edad temprana, empieza a asumir muchas de las responsabilidades de la mamá: le ayuda en la preparación de comida, amarrar los animales o limpiar la casa, lo que permite muchas veces que la mujer salga de compras o a hacer algún trámite en la ciudad o que haga cierto trabajo remunerado. Los hijos varones no ayudan mucho en la casa; normalmente juegan o están en el estadio o van a trabajar en la ciudad con el papá. No encontré ningún caso de un hogar donde la mujer trabaje afuera mientras que el hombre

¹²³ Nader señala que “el compadrazgo sirve para extender la solidaridad y reciprocidad más allá de la familia inmediata...” (1998:68).

se queda en la casa cuidando a los hijos y haciendo la limpieza. No se consideraría apropiado en la comunidad.

En La Magdalena la mayoría de las casas son parecidas en estructura y en bienes. Este es un indicador de la igualdad que existe. Nader llama esta igualdad “simetría” o, en otras palabras, una organización basada en la moderación y nivelación. “Es poco atractivo ser muy rico o muy pobre, muy gordo o muy flaco, muy guapo o muy feo. La asimetría suele ser la causa subyacente de la envidia...”¹²⁴ Esto también se refleja en los gastos de la comunidad. Existe una casa en La Magdalena que es más grande y hecha de cemento recién pintado. Me enteré de que esta casa pertenecía a una señora que trabaja en España para los patrones de la hacienda de La Magdalena. Aunque la casa es de mejor calidad, la dueña apareció vestida en ropa vieja, igual que los demás. En la época de fiestas su familia fue prioste y financió la preparación de chicha, comida, etc., durante semanas antes de empezar las fiestas. Este aporte a la comunidad es una manera de compensar el desnivel económico que tiene esta familia, en comparación con las demás.

Las obras de la comunidad generalmente se hacen con la ayuda de todos. Los trabajos de la tierra, en construcciones o en situaciones de emergencia, se organizan a través de mingas comunitarias. Los participantes pueden ser hombres, mujeres o ambos. Las mingas son prestaciones de servicios gratuitas con una reciprocidad implícita. A veces el dirigente de la comunidad convoca la participación de todos o a veces alguna familia invita a gente a ayudar en algún trabajo de la casa y a cambio le dan comida y bebida en grandes cantidades. “La ayuda mutua de este tipo es mucho más que cooperación económica: es una expresión de igualdad, respeto mutuo y cortesía.”¹²⁵

En Zuleta, una vez me comentaron que durante las fiestas de San Juan las mujeres conocen a sus futuros maridos. Este comentario me pareció importante, ya que muchas mujeres jóvenes regresan a la comunidad de vacaciones de sus trabajos como empleadas domésticas en la ciudad y lo hacen especialmente para las fiestas. Todo el año hablan de

¹²⁴ Nader, 1998:63.

¹²⁵ Nader, 1998:72.

San Juan y hasta me pareció que la gente trabaja para gastar una buena parte de sus ganancias únicamente en estas fiestas. Es probable que muchas de las mujeres que llegan arregladas, vengan en búsqueda de pareja a la comunidad.

En La Magdalena observé cómo las jóvenes llegaban para las fiestas de San Juan y San Pedro. Venían por una o dos semanas trayendo maletas; llevaban la ropa tradicional, con las que parecían ser sus camisas más nuevas, recientemente planchadas, con medias nylon blancas y el pelo recogido en una larga cola. Algunas venían maquilladas, otras naturales como la mayoría de las mujeres de la comunidad. Pero a pesar de las pequeñas variaciones en su apariencia, todas llevaban las prendas más nuevas de su vestimenta tradicional con un aparente orgullo de *pertenecer* a esta comunidad y conservar estos ritos.



Fuente: Sylvie Gallier: Señora preparando para las fiestas de San Juan en Junio

En los días que antecedieron las fiestas de San Juan, a cualquiera que le preguntaba me contestaba que se estaba preparando para las fiestas. Podían estar haciendo una chicha o moliendo maíz o podían estar terminado de bordar una nueva camisa para las fiestas, pero

todas participan en este ritual. Esta fiesta es una explosión de emociones y energías a lo grande. La gente come y bebe, canta y baila por días seguidos sin cansarse, se reúnen desde medio día hasta la noche o hasta la mañana siguiente por días seguidos.

Una tradición importante de la fiesta es cuando la gente va bailando de casa en casa por la comunidad. Cada casa está abierta a cualquier hora para las visitas de los familiares, compadres o amigos. Las personas presentes bailan en un círculo “cantando San Juan”, tocando la guitarra y pasando copitas de “trago” a todos. En esta fiesta la gente comparte todo; desde la comida hasta la casa. Es en esta fiesta que la gente celebra su identidad indígena y como parte de esta comunidad. Las señoras que usualmente trabajan la tierra con camisetas viejas y las jóvenes que normalmente no llevan la vestimenta tradicional, en estos días revierten las costumbres del pueblo y no se atreverían jamás a salir a bailar en ropa mestiza o “de la ciudad.” En esta fiesta todos son iguales, todos son indígenas y todos son campesinos.

¿Cuál es el futuro del bordado?

Los testimonios de las mujeres de La Magdalena comprueban definitivamente que el bordado no es una “tradición” autóctona de ellas, como muchas lo piensan; sin embargo esto no tiene gran importancia culturalmente mientras ellas compartan esta costumbre con fervor (como ha sido el caso), y signifique una parte muy importante de su identidad y de su modo de vivir. A pesar de la importancia que le han atribuido a este aspecto, queda muy en cuestión el destino de esta tradición.

Es curioso que no exista una tradición oral de la tradición del bordado. Si bien es cierto que el hecho de desconocer los orígenes hace pensar que es de muchos siglos atrás, también hace que esta “tradición” carezca de historia y de razón de ser. Si para las abuelas es importante mantener la costumbre de antaño, las jóvenes no tienen gran motivo para mantener el bordado a mano, o aun para mantener la vestimenta indígena. La entrada de las jóvenes indígenas al mercado laboral urbano, fusionada con una situación de globalización y un nuevo indigenismo, ha hecho que ellas valoricen otros ideales. Las jóvenes aspiran más a incorporarse como ciudadanas; quieren estudiar,

trabajar, etc. y no buscan diferenciarse y mantener costumbres que son consideradas anticuadas por muchos.

La falta de transmisión oral de las abuelas también ha causado que las nuevas generaciones no hagan mucho caso de las quejas de sus antepasados por los cambios en la vestimenta. La generación anterior irá desapareciendo, probablemente llevando consigo mucho de lo que ellas consideran la “tradición” del bordado.

Cabe preguntarse entonces: ¿qué futuro tiene el proyecto de bordados para esta comunidad y esta zona? Dado que empezó como un ingreso para familias rurales sin fuentes de empleo, la migración a las ciudades la podrá acabar. ¿Sería ésta una tragedia para esta comunidad? El bordado ha servido como un emblema de identidad y de comunidad, pero no necesariamente ha ayudado a incrementar el orgullo de este grupo. La "civilización" parece ser la meta de la nueva generación.

El bordado ha sido un símbolo de transculturación. Fue apropiado como indígena a partir de la mezcla de diferentes culturas, sobre todo como un efecto del encuentro entre la cultura indígena y la mestiza. Ha seguido modernizándose con la influencia de nuevas modas y con el inicio de la emigración a la ciudad. Las opiniones sobre la importancia de continuar con esta destreza pueden variar mucho: los trabajos disponibles en la ciudad pueden mejorar la economía familiar de esta gente, pero al mismo tiempo pueden terminar asimilándoles totalmente al medio mestizo urbano. Puede ser que el bordado encuentre un espacio lucrativo dentro de las tendencias modernizantes, por lo que está hecho a mano (un factor de mucho valor y muy de moda actualmente), sin embargo parece ser que está en una fase de desaparición, en tanto la artesanía no cabe mucho dentro de las ambiciones civilizatorias de la nueva generación de la zona.

Si la ropa indígena empieza a perder importancia para las generaciones siguientes, es muy probable que el bordado termine siendo una etapa en la historia de la vestimenta de las indígenas de esta zona. Esto no significa la pérdida de la identidad indígena en sí, pero daría como resultado la modernización de una costumbre indígena que todavía

existe hoy en día. De la misma manera que los hombres casi nunca llevan el pantalón de lienzo, típico de principios del siglo XX (ahora se visten igual que los hombres mestizos), la mujer también parece estar llegando a valorar menos la vestimenta típica, dado que las nuevas generaciones de esta zona se relacionan con otras costumbres y valores.

Aunque la ropa de esta zona está lejos de limitarse sólo a museos y fotos, es importante advertir las tendencias que he observado para recordar cuán especial es este símbolo étnico de llevar una vestimenta “propia”.

CONCLUSIONES

Al inicio de este estudio mencioné que mi objetivo era hacer una revisión y evaluación de las actividades realizadas por la Fundación Galo Plaza Lasso y sus predecesores. Al final este trabajo tendría que terminar en un aplauso y/o en una crítica y recomendaciones para un cambio. He intentado ser lo más objetiva posible, ya que el primer paso para iniciar los cambios necesarios y para aumentar el número de impactos positivos que las beneficiarias del proyecto pueden recibir, es mediante una aceptación de los errores.

No eran tan evidentes las falencias fundamentales del proyecto antes de analizar la visión de género que el proyecto de Bordados Zuleta había tomado. Al caer en cuenta que el proyecto utilizó una visión MED y, por lo tanto, ninguna consideración del concepto de género, y al entender las consecuencias de no haber usado ni de haber impulsado más recientemente una visión GED, supe que muchas de las bases del proyecto no servirían para nuestras metas, metas que son más modernas y que están basadas en una visión GED.

En los últimos años, la Fundación ha querido ampliar el proyecto de Bordados Zuleta para que no sea solamente productivo sino también para incidir en el área social: dar talleres en desarrollo personal (autoestima, planificación familiar, liderazgo, etc.), ayudar con atención médica y crear grupos de mujeres a manera de red de bordadoras, cada grupo liderado por una mujer de la comunidad.

Se han dado algunos cursos en autoestima y en género, y también se han formado los grupos con líderes en siete comunidades. A pesar de estas iniciativas, a través de las entrevistas encontré que las mujeres no se sienten empoderadas, ni sienten que su autoestima ha mejorado significativamente. También encontré que las líderes rara vez convocan a las bordadoras para agruparse y que ellas no sienten un vínculo muy fuerte con el grupo como miembros de una identidad común, más que nada por su falta de poder de decisión en el proyecto.

Estos resultados son el efecto de un proyecto manejado desde arriba, con una visión de MED. El proyecto todavía pretende aumentar el bienestar de las señoras a través de un pequeño ingreso en un trabajo de naturaleza doméstica. ¿Cómo se puede persuadir a las señoras en un curso de género, que ellas no tienen que ser amas de casa, si el mismo proyecto de bordados les motiva a participar para no tener que salir a trabajar afuera?

Las nuevas metas de la Fundación se pueden clasificar como metas de la estrategia de empoderamiento. Si volvemos a retomar esta estrategia detallada en el capítulo I, veremos que se propone que “las mujeres puedan ser promotoras de su propio desarrollo a través de sus propios esfuerzos y estrategias. De esta manera las mujeres realmente lograrán tener control sobre sus vidas.” Impulsar un sentido de autoestima en las mujeres y crear grupos de mujeres con líderes son estrategias que se han implementado con el propósito de poner las herramientas en las manos de las mismas señoras.

De otra parte, el proyecto de bordados tiene un control muy fuerte sobre cada etapa de la producción, lo que produce una carencia casi total de espacio para que las mujeres puedan expresar sus dudas y deseos para el proyecto. Las mujeres que trabajan para el Taller de Bordados inician su participación cuando recogen trabajo y finalizan su relación cuando lo entregan. No tienen ningún conocimiento de los proveedores, precios de los productos terminados, ni ningún tipo de información sobre las ventas de las mismas. No tienen que aplicar su creatividad, ya que todos los diseños y matizados de color están estandarizados. Por lo general, no tienen voz ni voto.

Aparentemente, las señoras no llegarán a tener una mejora en su autoestima ni tampoco funcionarán como se espera los grupos de las comunidades, si no se incluye más a las mujeres en decisiones sobre el Taller. Por el momento el Taller no es de ellas; es una pirámide en la cual tienen poca participación; sin embargo sin ellas el producto no podría existir. El proyecto no les ayuda a crear, vender, administrar ni separarse de su vida de ama de casa; les brinda un pequeño ingreso, el mismo que, tradicionalmente, se

ha asumido que ayuda a las bordadoras a ser mejores madres. El enfoque sigue siendo reproductivo, sin enseñar a las mujeres a superarse en el dominio *productivo*.

Las críticas que he hecho al proyecto de Bordados Zuleta no pretenden despreciar el aporte que el ingreso por el bordado brinda a aproximadamente 300 mujeres hoy en día; no cabe duda que lo necesitan. Sin embargo, las bordadoras no han aprendido controlar sus vidas porque no se les ha dado la oportunidad de tomar decisiones y usar su creatividad. El trabajo que hacen no es suyo, es ajeno.

Me parece que la Fundación Galo Plaza Lasso ha llegado a una encrucijada; ésta tiene que determinar cuál es el esquema que quiere para el proyecto de Bordados Zuleta. En realidad el proyecto ha estado funcionando más como empresa que como un proyecto social. Aquella empresa ayuda a las mujeres debido a su fortaleza y la oportunidad de empleos que ofrece. No obstante este es el beneficio que recibe cualquier comunidad donde existe una empresa saludable; no necesariamente el hecho de poder contratar a muchos empleados hace que una empresa sea un proyecto social. No cabe duda de que es una empresa que pone énfasis en la necesidad de un trato justo y equitativo y la garantía de bienestar y protección para sus empleadas, pero esto no cambia el hecho que indica que Bordados Zuleta es primeramente una empresa.

La Fundación Galo Plaza Lasso podría cambiar el sentido de Bordados Zuleta, creando un modelo que se asemeje a una cooperativa, que incorpore más a las empleadas, o podría seguir con el esquema que ha venido utilizando. Lo que la Fundación tiene que juzgar es la conveniencia de poner al Taller en las manos de todas las bordadoras, ya que es posible que esto tenga efectos negativos en la calidad: cambie el estilo y el prestigio del producto, lo cual podría afectar negativamente las ventas y, consecuentemente, a las mismas partícipes.

Una alternativa para que el Taller siga siendo una institución relacionada con el prestigio de la hacienda Zuleta (lo cual influye en el éxito de las ventas), habría que escoger a las mejores bordadoras para que ellas sean la mano de obra principal,

incrementando los ingresos de las mismas e incentivándoles por su talento; esto ayudaría a incrementar la autoestima de las personas que dentro de esta actividad más lo merecen¹²⁶. La Fundación también podría enseñar a las señoras bordadoras y no-bordadoras cómo empezar talleres independientes, los mismos que podrían vender sus productos a la Fundación.

Por otro lado, como una iniciativa aparte, la Fundación debería seguir impulsando actividades para las mismas trabajadoras del taller (o para las que no cumplen con los requerimientos de calidad) que apoyen su crecimiento personal. Estas actividades podrían incluir: capacitación productiva, servicios de préstamos, cursos en áreas de desarrollo personal, capacitación para crear una microempresa, etc.

Ha llegado la hora de considerar a las mujeres de las comunidades como actoras que pueden participar activamente en el proceso de toma de decisiones; sin esto su autoestima no mejorará. Hoy en día es importante enseñar a las mujeres sobre las relaciones de género y fundamentalmente es clave darles ejemplos prácticos e impulsarlos. Si la meta es empoderar a las mujeres en el ámbito laboral, tanto como personal, ¿qué mejor que incorporar al proyecto de bordados una visión de género?

Sobre todo es importante establecer un nuevo modo de ver a las mujeres en la comunidad, para que todos sepan que no es solamente madre y no solamente tiene que trabajar en actividades manuales; también puede aprender a organizar, crear y dirigir; los ámbitos productivo, administrativo, de gestión y político también están a su alcance.

Como hice ver en el capítulo IV, la identidad de la mujer de la zona está muy relacionada con la ropa que lleva. Así mismo, de entrada, el proyecto de Bordados Zuleta también es un factor identitario importante para las mujeres que participan en él. Sin embargo, me parece que el Taller de Bordados Zuleta podría hacer mucho más para que las mujeres otorguen al bordado el valor que tiene, entendiendo que es un rasgo cultural único y con una historia muy rica. Es clave que ellas reconozcan que, sea quien sea

¹²⁶ La Fundación ha empezado a estudiar e implantar esta estrategia últimamente.

quien lo haya introducido a la zona, es una tradición y costumbre de ellas y les pertenece. Hay muchas maneras de fortalecer el valor del bordado en la comunidad para que las señoras lo relacionen con su identidad como mujeres de la zona, como indígenas y como bordadoras.

La primera manera de fortalecer la identidad es a través de una verdadera campaña educativa. Se deberían iniciar talleres dirigidos con más urgencia a las jóvenes -en las escuelas y colegios locales, por ejemplo- pero también a las bordadoras de toda edad.¹²⁷ El simple hecho de no conocer la historia del bordado no permite que las indígenas entiendan por qué se visten de esta manera y cómo el bordado aporta a su identidad indígena. Estos talleres tendrían que abarcar la historia del bordado, tomando los datos que se han recopilado para este estudio, tanto como para estudios de la Fundación y ajenos.¹²⁸ Es de suma importancia que haya charlas e información pública sobre los inicios del Taller de Bordados y la historia posterior. Casi todas las señoras que han puesto talleres propios trabajaron en algún momento para el Taller de Bordados Zuleta y muchas de las señoritas que estaban aprendiendo a bordar con las monjas en los años cincuenta, ahora son señoras que bordan para el taller, que han enseñado a sus hijas a bordar, es decir que ellas son una parte imprescindible de la tradición del bordado en las comunidades.

El Taller de Bordados funciona ahora como un lugar de trabajo, pero lo que mucha gente no sabe es que también funcionó como una escuela o academia de bordados en sus inicios, así que, efectivamente, el taller fue el primer intento en la zona para instruir el bordado, formando a otras empresarias y adiestrando a la gente para tener empleo. La gente que colabora en el Taller debe conocer su historia y sentirse orgullosa y privilegiada de trabajar para una institución histórica y reconocida a nivel nacional e internacional. Por este motivo, sería de gran ayuda construir un museo en la comunidad

¹²⁷ La Fundación Galo Plaza Lasso también ha hecho investigaciones sobre el cóndor y los caranquis. Sería de mucha ayuda incluir información sobre estos temas en los talleres sobre la historia, para que los participantes entiendan desde sus orígenes, los cambios y eventos que forman su identidad hoy en día.

de Zuleta, con fotos antiguas (como aquellas que incluyo en este trabajo), videos de los bailes de San Juan y otras actividades de la zona, grabaciones de la música local, muestras de bordados antiguos (algunas tiene la Fundación Galo Plaza Lasso) y su evolución hasta ahora, y cualquier otra información pertinente.

Otra iniciativa que debería instaurarse o fortalecerse, en los casos donde ya existe, es la enseñanza del bordado en los colegios. Este debería enseñarse a hombres y mujeres, abriendo el campo de género, pero no solamente indicando puntadas, también se debería hacer una explicación sobre el beneficio de usar esta ropa: porque dura más que la ropa « mestiza »; que se debe intentar usar los mejores hilos que uno tenga a su alcance y tela de algodón preferiblemente; enseñar combinaciones de colores que se han utilizado a través de las décadas, modas de puntada o diseño, e instrucciones para la lavada. Muchas señoras de la misma comunidad podrían ser candidatas para dar estos cursos; las mismas líderes podrían trabajar en esta actividad de motivación, recalcando que son conocimientos propios de la zona.

Con actividades de este tipo, el bordado no sólo se entenderá como una manualidad que todas las mujeres de la zona tienen que aprender a hacer (como es el caso hoy en día), sino que lo verán como un arte que sólo ellas llevan y sólo ellas pueden cuidar para que no desaparezca. Afortunadamente, el bordado todavía se usa con frecuencia en las comunidades, pero dados los cambios que describí en el capítulo IV, no es tan improbable que se pierda, más que nada porque las jóvenes no demuestran sentir un vínculo cultural con la vestimenta como sus abuelas. Hay que difundir lo que es el bordado para despertar a través de ello un sentimiento de identidad y para que las jóvenes sepan la historia y la razón de esta experiencia compartida que las comunidades de la zona han decidido mantener.

¹²⁸ Se tendría que seguir buscando más información a través de entrevistas con los mayores de la zona y con la familia Plaza, con mucha urgencia para seguir completando los datos que ya se tienen.

BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz, Miguel. Galo Plaza: Ecuatoriano Universal. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1988.
- Anderson, Jeanine. “Intereses o Justicia: ¿Adónde va la discusión sobre la mujer y el desarrollo?” Escrito en 1992. Publicado en el Manual de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Facultad de Ciencias Sociales, Ed. Género: Programa de Estudios: Género y Desarrollo. Lima, Peru, s/f: 15-28.
- Arcos, Carlos y Palomeque, Edison. El Mito al debate. Quito: Abya-Yala, 1997.
- Arguello Mejía, Silvia. “Escollos y aciertos en la aplicación del enfoque de género en la promoción de las ONGs.” En Comp. Cristóbal Landazuri. Memorias del Primer Congreso de Antropología. Vol. I. Departamento de Antropología PUCE, Quito, Ecuador, 1998: 207-242.
- Aronson, Dan. “Ethnicity as a Cultural System: an introductory essay.” Ethnicity in the Americas, ed. Con Henry Frances. The Hague and Paris: Mouton, 1976: 9-19.
- Backhaus, Annette. “Los proyectos.” Escrito en 1988. Publicado en el Manual de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Facultad de Ciencias Sociales, Ed. Género: Programa de Estudios: Género y Desarrollo. Lima, Perú, s/f: 51-68.
- Balmas, Juan Carlos. Informe de Voluntariado en el Proyecto Bordados Zuleta, Agosto- Noviembre 00.
- Barrig, Maruja. “El género en las instituciones: una mirada hacia adentro.” En Barrig y Wehkamp, Ed. Sin Morir en el Intento. Países Bajos: NOVIB, 1994.
- Barrig, Maruja & Wehkamp, Andy. Sin Morir en el Intento. Países Bajos: NOVIB, 1994.
- Baud, Michel, et al. Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe. Quito: Ed. Abya Yala, 1996.
- Butler, Judith. « Sujetos de Sexo/ Género/ Deseo . » en Feminaria. Buenos Aires, Argentina. Vol. X, No,19, Junio de 1997.
- Censo de la comunidad de Zuleta de 1994.
- Collaredo- Mansfield, Rudi. The Native leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes. Chicago, Il.: Univ. of Chicago Press, 1999.
- Crain, Mary. “La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito.” En Luna, Lola y Vilanova,

- Mercedes. Desde las orillas de la política: Género y Poder en América Latina, Barcelona: Univ. de Barcelona, 1996.
- Cuvi, María. “Políticas Agrarias y el papel de las mujeres en el desarrollo del Ecuador.” S/ed. S/f.
- De Kwant, Verónica y Guillén, Rosa. “Perspectiva de los proyectos productivos con las mujeres rurales.” Escrito en 1991. Publicado en el Manual de la Pontificia Universidad Católica de Peru, Facultad de Ciencias Sociales, Ed. Género: Programa de Estudios: Género y Desarrollo. Lima, Perú, s/f: 79-84.
- DINAMU- Secretaría Técnica del Frente Social. Políticas para la Mujer. Plan Nacional de Desarrollo Social. Quito: Secretaría Técnica del Frente Social, PNUD, 1996.
- Elias, Norbert. El Proceso de Civilización. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Elson, Diane. Male Bias in the Development Process. Manchester: Manchester Univ. Press, 1995.
- Fisch, Olga. El folclor que yo viví. Quito: CIDAP, 1985.
- Foucault, Michael. Microfísica del Poder. Madrid: La Piqueta, 1980: 125 – 157.
- García Canclini, Nestór. Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1990.
- García Canclini, Nestór. Consumidores y Ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización. México; Grijalbo, 1995.
- Grillo Fernandez, Eduardo. Género y Desarrollo en los Andes. PRACTEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Noviembre 1994.
- Guzman, Virginia. “El Género en la planificación social.” En Barrig y Wehkamp, Ed. Sin Morir en el Intento. Países Bajos: NOVIB, 1994.
- Guzman, Virginia. “Mujer y Desarrollo: proyectos productivos, empleo y cooperación.” Escrito en 1990. Publicado en el Manual de la Pontificia Universidad Católica de Peru, Facultad de Ciencias Sociales, Ed. Género: Programa de Estudios: Género y Desarrollo. Lima, Perú, s/f: 69-78.
- Guzman, V. y Portocarrero, P. Construyendo Diferencias. Lima, Perú: Flora Tristan Ed., 1992.
- Hamilton, Sarah. The Two-Headed Household: Gender and Rural Development in the Ecuadorian Andes. Pittsburg: Pitt Latin American Studies, 1998.

- Herrera, Gioconda. "Los Dilemas de la Diferencia." En Iconos. No. 6, FLACSO, Quito, Ecuador, Enero 1999: 22-28.
- Hill, Jonathan (eds.). Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana, Il.: University of Illinois Press, 1988.
- INEC: V Censo de Población y IV de Vivienda. Provincia de Imbabura. Quito, Ecuador; 1990.
- INEC-SECAP. Ecuador. Encuesta de Condiciones de Vida (ECV). Manual del Encuestador y Supervisor. Quito: INEC, 1995.
- Jimeno, Myriam. "Juan Gregorio Palechor: Tierra, Identidad y Recreación étnica." En Sulle, T. et al. Los usos de las historias de vida en las ciencias sociales. Toma II. Barcelona, Anthropos, 1998.
- Johnson- Odim, Cheryl. "Common Themes, different contexts." En: Third World and the Politics of Feminism, s/ed, s/f.
- Lentz, Carolina. "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana." En Guerrero, Andrés. Etnicidades. Quito, Ecuador: FLACSO- ILDIS, 2000.
- Lentz, Carolina. Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana. Quito: Abya Yala, 1997.
- Mansilla, H.C.F. Tradición autoritaria y modernización imitativa- dilemas de la identidad colectiva en América Latina. La Paz: Plural Editores, 1997.
- Martínez Flores, Alexandra. "La Producción de esteras en Yahuarcocha y la construcción del significado de ser mujer y ser hombre." En Comp. Cristóbal Landazuri. Memorias del Primer Congreso de Antropología. Vol. I. Departamento de Antropología PUCE, Quito, Ecuador, 1998: 170-206.
- McKee, Katherine. "Microlevel Strategies for Supporting livelihoods, employment and income generation of poor women in the Third World." World Development. Vol. 17. No.2., s/f..
- Meertens, D. "Autonomía y práctica social: dilemas cotidianos de una estrategia de género y desarrollo." Escrito en 1994. Publicado en el manual de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Facultad de Ciencias Sociales. , Ed. Género: Programa de Estudios: Género y Desarrollo. Lima, Peru, s/f: 93-102.

- Meynar, W. y Vargás, V. “La autonomía como estrategia para el desarrollo desde los múltiples intereses de las mujeres.” Escrito en 1994. Publicado en el manual de la Pontífica Universidad Católica de Perú, Facultad de Ciencias Sociales. , Ed. Género: Programa de Estudios: Género y Desarrollo. Lima, Peru, s/f: 103-111.
- Mohanty, Chandra. “Under Western Eyes.” En Third World and the Politics of Feminism. Indianapolis, Indiana University Press, 1991.
- Mohanty, Chandra. “Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses.” En Feminist Review., No. 3, 1988: 74.
- Moser, Caroline. La Planificación de Género en el Tercer Mundo. Londres: Routledge, 1993.
- Moser, Caroline. “La planificación de género en el tercer mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género,” en el Manual de la Pontifica Universidad Católica de Peru, Facultad de Ciencias Sociales, Ed. Género: Programa de Estudios: Género y Desarrollo. Lima, Perú, s/f: 7-14.
- Moser, Caroline y Levi, Caren. “Género, capacitación y planificación.” Escrito en 1992. Publicado en el Manual de la Pontifica Universidad Católica de Perú, Facultad de Ciencias Sociales, Ed. Género: Programa de Estudios: Género y Desarrollo. Lima, Peru, s/f: 85-92.
- Muratorio, Blanca. “Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana.” En Guerrero Andrés (comp.) Etnicidades. Quito: FLACSO – ILDIS, 2000.
- Nader, Laura. Ideología armónica: justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca. Oaxaca, México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998.
- Newman, Constance. Non-traditional Agricultural Exports in Ecuador: impactos on small-holder agriculture and household resource allocation. Propuesta de Investigación, mimeo, diciembre 1998.
- Paulson, Susan. “Más allá de los cambios indicados en la modernización agrícola” en Desigualdad Social y Degradación Ambiental. Cochabamba, Bolivia: CERES/FTPP/ FAO, 1997.
- Prieto, Mercedes. “Género, autoridad y hogar: ¿es pertinente el uso de la categoría de jefe/a de hogar? En Comp. Cristóbal Landázuri. Memorias del Primer Congreso de Antropología. Vol. I. Departamento de Antropología PUCE, Quito, Ecuador, 1998. Pa. 187-206.
- Radcliffe, S. y Westwood, S. Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America. New York; Routledge, 1996.

Rasnake, Roger N. Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among Andean People. Durham: Duke University Press, 1982.

Registro de Información las personas involucradas en el proyecto de Bordados. Zuleta: Fundación galo Plaza Lasso, Quito, Ecuador. Estudio hecho entre 1998 y 2000.

Rodriguez, Lilia. Género y Desarrollo. Quito :CEPAM, 1993.

Sen, Gita and Grown, Karen. Development Crises, and Alternative Visions: Third World Women´s Perspectives. New York: New Feminist Library, 1987.

Sims Feldstein, Hilary; Poats, Susan et al. Marco Conceptual para el análisis de género en la investigación y extensión en sistemas de producción agrícola. Connecticut: Kumarian Press, 1989.

Stollen, Kristi –Anne. A media voz. Relaciones de género en la sierra ecuatoriana. Quito: CEPLAES, 1987.

Stutzman, Ronald. “El Mestizaje. An All-inclusive Ideology of Exclusion.” Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador, eds. Von Norman Whitten. Urbana: University of Illinois Press, 1981: 45-95.

Valdés, Ximena. “De las mujeres al género en el desarrollo rural” en Barrig y Wehkamp, Ed. Sin Morir en el Intento. Paisés Bajos: NOVIB, 1994.

Valdes, Ximena. “Del prestigio a la gestión: poder y liderazgo en las mujeres del campo.” Revista Proposiciones. No. 22, Santiago: SUR Ediciones, Agosto 1993.

Vaza Bucheli, Rocío. “Género y etnia: una exploración sobre la política de la identidad en el Ecuador actual. El noroccidente de Esmeraldas.” En Comp. Cristóbal Landázuri. Memorias del Primer Congreso de Antropología. Vol. I. Departamento de Antropología PUCE, Quito, Ecuador, 1998. Pa. 207-242.

**MONITOREO Y EVALUACIÓN:
El Marco Conceptual con un análisis de género**

Valdés enfatiza la importancia de una planificación previa a cualquier proyecto, incluyendo un análisis de la organización familiar interfamiliar, la implicación de la misma en el acceso, control o manejo de los recursos y el sistema de toma de decisiones. Estos factores entran directamente en juego en los impactos de un proyecto de desarrollo. Se debe utilizar una metodología que tome en cuenta un análisis de género en factores como los mencionados.

En lo que sigue de esta sección se detallan las bases más usuales de una metodología con análisis de género. Un buen modelo de evaluación es importante en una investigación que aporta acerca del funcionamiento social del medio, lo cual se puede utilizar en futuros proyectos.¹²⁹

Muchos proyectos usan un marco conceptual donde se asume que la familia es nuclear con madre, padre e hijos. Sin embargo, hay que ir rediseñando siempre proyectos e investigar las distintas situaciones de las comunidades donde se realiza el proyecto. El análisis de género da por sentado que el hogar agrícola no comprende un grupo de individuos que producen y consumen juntos y con indiferencia, sino que las mujeres, los hombres y los niños tienen diferentes espacios para tomar decisiones en cuanto a la producción, los gastos, los negocios, etc.

“Las diferencias entre los papeles que desempeñan los hombres, las mujeres y los patrones inter e intra hogares están íntimamente relacionados con los sistemas agrícolas y tendrán un efecto y serán afectados por cambios en estos sistemas.”¹³⁰ El análisis de género toma en cuenta las diferencias entre las actividades, los recursos y los beneficios de los miembros del hogar y los patrones de relacionamiento entre dichos miembros. Las relaciones en el barrio, las amistades, las comunidades, las iglesias y las cooperativas también poseen patrones de acceso a recursos y obligaciones “inter-hogar.”

Un análisis basado en factor de género incluirá:

- ¿Quién hace qué?
-

CALENDARIO DE ACTIVIDADES POR GÉNERO Y ESTACIÓN DEL AÑO

La desgregación de los componentes del sistema de producción campesino, la división sexual del trabajo y la participación de hombres, mujeres, niños y niñas en las labores ayuda a formar un proyecto que no incremente el cargo femenino (por no tomar en

¹²⁹ Dos ejemplos de análisis que incluyen el diagnóstico de género con IESPA y el enfoque de Harvard. IESPA es un marco conceptual creado para hacer un análisis de género en los proyectos de desarrollo en áreas rurales. El enfoque Harvard es un marco analítico que comprende la división de trabajo entre hombres y mujeres y sus diferentes controles y accesos sobre los recursos. Los dos son parecidos en su estructura.

¹³⁰ Sims Feldstein, Poats et al. 1989.

consideración la participación de la mujer en algunas actividades campesinas). El análisis de actividades también ayuda “para propiciar nuevas definiciones en los procesos de transferencia tecnológica, respecto del crédito, la capacitación y educación, los sistemas de extensión rural, etc.”¹³¹

En esta sección es de mucha importancia incluir el *triple rol* de la mujer en la situación de análisis. Esto se refiere a que las mujeres suelen desempeñarse en actividades productivas, reproductivas y de gestión comunal mientras que los hombres normalmente están involucrados en actividades productivas y de política comunal (normalmente remunerado y relacionado a un status de poder).

□ ACCESO Y CONTROL por género y edad.

Control es el “poder de decidir qué, cuándo y...cómo puede ser distribuido.”¹³²

Acceso es la “libertad o autorización para usar el recurso, quizás con el poder de tomar decisiones acerca del recurso una vez que el acceso es seguro.”¹³³

Los recursos son: tierra, capital, dinero, herramientas, ganado para producción, labor, insumos, crédito, educación y conocimientos.

Se requiere de la identificación de los roles y necesidades de las mujeres y los hombres en el hogar, las diferentes estructuras y el manejo del poder dentro de él. Es muy importante tomar en cuenta no solamente lo que las mujeres y los hombres hacen, sino que también se debe analizar *quién controla qué* en las relaciones intrafamiliares. Por ejemplo, en unos casos estudiados en los Andes de Ecuador¹³⁴, se vio que las mujeres controlan los ingresos de la familia. Ese es un poder especial en la vida de las mujeres que no se ve repetido en muchas partes.

□ BENEFICIOS E INCENTIVOS.

¿Quiénes proveen beneficios y dónde se destinan?

¿Quién tiene acceso a productos o ingresos de producción?

En esta etapa se deben considerar las necesidades de género: lo que causa la subordinación y las barreras que impiden la igualdad. Aquí se puede percibir el impacto diferencial de las intervenciones sobre hombres y mujeres y la tendencia de invisibilizar el aporte de la mujer.

□ INCLUSIÓN.

¿Quién debe estar incluido en cada etapa del proceso?

¿Qué es lo racional de la selección?

¹³¹ Valdés, 1994: 109. Para más información sobre este tema véase: Espinosa, Cristina. “Implicaciones del género en el proceso de cambio técnico en sistemas de producción andinos.” *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, Vol. 3, No. 1, Lima, 1992 o Feldstein S., Hilary y Poats, Susan, Editores. “Working together”. *Gender Analysis en Agriculture*, Vol. 1, Kumarian Press, Connecticut, 1990.

¹³² Sims Feldstein; Poats, et al,1989:12.

¹³³ Sims Feldstein; Poats, et al,1989 :12.

¹³⁴ Hamilton,1998: 26.

“Construir y priorizar un programa implica, entonces, establecer canales de interlocución y de consulta con los grupos afectados, así como también evaluar el grado de reconocimiento social que suscita el problema en otros grupos sociales.”¹³⁵

Este marco de análisis parece completo, sin embargo siempre hay que tener cuidado porque a veces los instrumentos de análisis no funcionan en todos los medios. Por ejemplo, en el artículo “Más allá de los cambios indicados en la modernización agrícola” en S. Paulson, *Desigualdad Social y Degradación Ambiental*, la autora explica cómo el equipo hizo un estudio usando una metodología como aparece en un texto y terminó en un fracaso, por lo tanto decidieron hacerlo con otros instrumentos diagnósticos “replantando su tarea como la búsqueda de expresiones de género en el discurso y prácticas locales.”¹³⁶ A veces es bueno utilizar una mezcla de diferentes metodologías, lo importante es que incluyan el análisis de género.

ANEXO 2:

CENSO DE LAS MUJERES REGISTRADAS EN EL PROGRAMA ¹³⁷

Educación de la bordadora.

NINGUNA	28
PRIMARIA	134
SECUNDARIA	8
UNIVERSIDAD	0
NO CONTESTA	94

Ingreso familiar.

- US\$ 20.00	204
US\$20.00- US\$ 25.00	37
US\$25.00- US\$ 40.00	17
US\$40.00 +	7
No contesta	5

Edad.

-15	5
15-19	23
20-29	60
30-39	59
40-49	43
50 +	18
No contesta	58

¹³⁵ Guzmán, 1994: 152-53.

¹³⁶ Paulson, 1997:29.

¹³⁷ Este censo se realizó durante el año 1999 a todas las mujeres que participan y que decidieron registrarse. Hubo dos formatos de los censos en ese año. El primero no incluyó información sobre el trabajo y educación del esposo, por lo tanto existen menos respuestas totales a estas preguntas.

Estado civil.

Soltera	45
Casada	154
Viuda	10
Divorciada	0
No contesta	59

Número de hijos.

0	31
1	24
2	29
3	34
4	29
5	19
6	17
Más de 6	22
No contesta	65

Salud.

Excelente	37
Bien	89
Más o menos	75
Mal	8
Muy Mal	0
No contesta	60

Años en la práctica del bordado.

1-4	23
5-9	21
10-14	49
15-19	28
20-24	28
25 y más	47
No contesta	64

Otros trabajos.

Quehaceres domésticos	118
Doméstico-agricultura	15
Agricultura	18
Animales	4
Doméstico casa afuera	2
Otros	13
No contesta	80

Trabajo del marido.

Dirigente Municipal/ Empleado público	5
Jornalero	11
Agricultura	44
Peón	4
Chofer	4
Carpintería	9
Mecánico	23
Profesor	2
Animales	4
No tiene	12
Otros	35
No contesta	115

ANEXO 3:**DATOS SOBRE LA PROVINCIA DE IMBABURA:***EL ÁREA RURAL DEL CANTÓN IBARRA¹³⁸:***Viviendas particulares: 7972****Sistema de abastecimiento de agua:**

- Tubería dentro de la vivienda 2121
- Tubería fuera de la vivienda 1148
- Tubería fuera del lote 1829
- No recibe agua por tubería 2874

Sistema de eliminación de aguas servidas:

- Red pública/ alcantarillado 1546
- Pozo ciego 831
- Otro 941
- No tienen 4654

Servicio eléctrico:

- Disponen 4810
- No disponen 3162

Teléfono:

- Disponen 470
- No disponen 7502

Servicio Higiénico:

- Escusado de uso exclusivo 1735

¹³⁸ INEC: " V Censo de Población y IV de Vivienda" Quito, Ecuador; 1990 de la Provincia de Imbabura

□ Escusado de uso común	327
□ Letrina	1394
□ Ninguna	4516

57% de las familias tienen de 3 a 6 ocupantes

45% de las familias usa gas de cocina y 55% usa leña.

POBLACIÓN RURAL CANTÓN IBARRA 38,502

EDAD	CANTIDAD
1-4 años	4439
5-9 años	5336
10-14 años	4986
15-19 años	4309
20-25	2984
30-34	2162
35-39	1955
40-44	1712
45-49	1550
50-54	1359
55-59	1162

INSTRUCCIÓN:

PROVINCIA DE IMBABURA POBLACIÓN TOTAL

Educación	Ambos	Hombres	Mujeres
Ninguna	25728	9854	15,874
Primaria	68640	36,929	31,711
Secundaria	11041	5986	5055
Superior	2110	1148	962
Posgrado	63	46	17
TOTAL	107,582	53,963	53,619

POBLACIÓN ACTIVA:	46,133
Mujeres:	8787
Hombres:	37,346

POBLACIÓN INACTIVA:	55,922
Quehaceres domésticos:	31,205
Mujeres:	30,468
Hombres:	737

POBLACIÓN FEMENINA RURAL ACTIVA: 8787

ACTIVIDAD	CANTIDAD de MUJERES
Agricultura, caza, pesca	2911
Explotación de minas	9
Industria manufacturera	2057
Electricidad, gas, agua	4
Construcción	21

ANEXO 4:

LISTA DE ENTREVISTAS

BORDADORAS JÓVENES

Silvia Puma: (nacida en 1985), una representante joven de la comunidad; tiene 15 años. Borda para el Taller de Bordados Zuleta, además de bordar camisas a máquina para vender. Ella también es Secretaria del Grupo de Mujeres.

Piedad Criollo: (nacida en 1986), sabe bordar un poco. Quiere aprender a bordar mejor para trabajar para algún taller de bordados. Quiere ir a trabajar en la ciudad de empleada doméstica, pero sus padres no le dejan salir de la comunidad todavía.

BORDADORAS ADULTAS

Mercedes Quilca Casco: (nacida en 1968). Forma parte del grupo del Taller de Bordados Zuleta desde hace más o menos un año, pero no borda muy regularmente. Tiene 5 hijos.

Micaela Criollo: (nacida en 1971). Es un caso ejemplar de la mujer campesina de la zona. Trabaja en la casa; predomina su rol reproductivo. Tiene 6 hijos, uno de los cuales es recién nacido. Ella borda mucho, debido a la necesidad.

Carmen Rosa Puma:(nacida en 1973). Madre soltera con dos hijos de 7 y 8 años. Vive con su tía de más o menos 60 años. El papá falleció el año pasado, en cuyo momento su situación económica se complicó mucho. La tía no tiene un trabajo remunerado pero le ayuda con las cosechas y el trabajo de casa y con el cuidado de los hijos.

María Isolina Molina: (nacida en 1960). Un caso de las mujeres que ya no quiere bordar para ningún taller. Ella se considera ama de casa. Tiene 7 hijos.

Hortensia Tambi: (nacida en 1971). Líder del Grupo de Bordadoras de Zuleta. No borda para el taller, sino a máquina para vender. Vive con su esposo y dos hijos. Tiene una economía familiar más estable que el promedio y manda a sus hijos a una escuela pagada en Ibarra

Matilde Tambi: (nacida 1960). Forma parte del grupo de La Magdalena de Bordados Zuleta. Tiene 4 hijos.

Clara Farinango: (nacida en 1965). Bordó varios años para el Taller de Bordados Zuleta pero ya no borda más para pago. Vive con su esposo y un hijo de 14 años.

BORDADORAS MAYORES

Teresa Casco: (nacida entre 1936 y 1940). Borda mucho, especialmente para el Taller de Bordados Zuleta. Su esposo es minusválido (sordo) y vive en una casa arriba en la loma, mientras ella vive con su hija menor de 12 años.

María Rosa Tobango: (nacida en 1949), madre de Silvia Puma. Sólo borda a máquina, no borda para el Taller de Bordados Zuleta.

María Carmen Molina: (nacida en aproximadamente 1905). Abuela de Silvia Puma, tiene unos 94 años. Habla muy poco castellano, se acuerda de cuando las mujeres empezaron a llevar la camisa bordada. Su mamá no sabía bordar. Su papá se enojó cuando se enteró de que su hija estaba bordando. Ella aprendió viendo cómo las demás lo hacían.

TRABAJADORES Y EX-TRABAJADORES EN ZULETA:

Sra. Isabela Sandoval: (nacida en 1920), vive en Zuleta en una casa de bahareque con techo de paja. Es viuda y vive con una hija. Hilaba algodón y lana cuando era joven, pero no bordaba. Isabel cuenta que la camisa no era bordada cuando ella era joven. Ella se acuerda de la camisa “picada” y que se empezaron a usar las camisas bordadas cuando ella tenía unos 20 años. Se acuerda cómo se enseñó a bordar a las mujeres de la zona.

Sra. Dolores Chachalo (nacida en 1940), aprendió a bordar en el Taller de Bordados Zuleta. Vive en Zuleta cerca de la hacienda. Se acuerda que en los años 50 las camisas bordadas tenían mangas cortas y después empezaron a alargar las mangas con “blondas”.

Sr. Segundo Sandoval: (nacido en 1915), llega al taller para entregar trabajos de borla y bordado que hace alguna hija suya. Habla poco castellano. Se acuerda mucho de la vestimenta de antes.

Sra. Rosa Ermelinda Díaz: (nacida en 1938). Vive en Zuleta, por el lado de La Magdalena con su nieta y bisnieta. Dueña de muchas camisas viejas con bordados distintos. Se acuerda de la camisa picada. Ella aprendió a bordar con las monjitas en la hacienda cuando trabajaba de concerta. Dice que el patrón Galo les decía que fueran a bordar en vez de trabajar en el campo. Su mamá usaba la camisa picada.

Piedad Sarsoza: (nacida en 1938). Dibujante actual del Taller de Bordados Zuleta. Empezó a trabajar para el Taller en los años que inició el mismo. Se acuerda de los diferentes tipos de vestimenta y también de la historia del Taller de Bordados.

Cocinero José María Pumisacho (cocinero de la hacienda Zuleta, hijo de Jose María Pumisacho papá, llevado a Zuleta de la comunidad de Zámbriza en 1905). Tiene aproximadamente 35 años. Brindó información sobre su papá. Explicó que su papá sabía bordar, dibujar y hacer alpargatas cuando lo trajeron a la hacienda.

Sra. Esthela Albán: trabajó 16 años en el taller. Cuenta cómo era el taller cuando ella estuvo. Salió cuando estuvo Odila de Egas.

Sr. Elías Sarsoza: Administrador de la Hacienda (nacido aprox. 1928). Hermano de Piedad Sarsoza, dibujante del taller. Se acuerda de las monjas lauritas y cómo ellas enseñaban a las ordeñadoras a bordar.

MONJAS:

Hermana Lucrecia: de nacionalidad colombiana (nacida en 1920). Trabajó en la hacienda Zuleta de 1954 hasta 1958.

Hermana Inés Gaitán: cuando estaba en Zuleta se llamaba hermana San Timoteo, de nacionalidad colombiana. (Nacida en 1918). Era enfermera. Trabajó en una misión en la hacienda Zuleta de 1954 hasta 1958. Prima de algunos conocidos artistas colombianos.

FAMILIA DE GALO PLAZA LASSO:

Sra. Elsa Plaza: (nacida en 1935), hija de Galo Plaza Lasso. Tiene algunos bordados antiguos. Se acuerda que su abuela, Avelina de Plaza mandó a hacer manteles. Aporta con sus recuerdos sobre la historia del bordado.