

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN ANTROPOLOGÍA

**“CAMINANDO CON LAS GUAGUAS: ESTUDIO ETNOGRÁFICO DEL
CUIDADO DE LOS HIJOS E HIJAS DE MUJERES INDÍGENAS MIGRANTES
EN EL ECUADOR”**

MARÍA ISABEL MIRANDA ORREGO

ENERO 2016

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN ANTROPOLOGÍA

**“CAMINANDO CON LAS GUAGUAS: ESTUDIO ETNOGRÁFICO DEL
CUIDADO DE LOS HIJOS E HIJAS DE MUJERES INDÍGENAS MIGRANTES
EN EL ECUADOR”**

**ASESOR DE TESIS: EDUARDO KINGMAN GARCÉS
LECTORES: ANA LUCÍA MARQUES CAMARGO, JENNY PONTÓN**

ENERO 2016

DEDICATORIA

Este trabajo esta dedicado a todas las mujeres indígenas ambulantes y sus hijos/as con los que pude conocer en su vida cotidiana, sus preocupaciones, sus anhelos y sus ganas de vivir.

AGRADECIMIENTOS

Mis agradecimientos en especial a las personas que directamente colaboraron en este trabajo, en primer lugar a las mujeres vendedoras ambulantes, sus hijos/as, pienso especialmente en Luz y Juana que me permitieron sentarme con ellas mientras vendían frutas y verduras, y me presentaban a sus amigas en los alrededores de la calle. Agradezco también a las personas que me permitieron entrar en el mundo de las personas *kichwas* migrantes en la ciudad, como *tayta* Manuel Atupaña y la vida de personas *kichwas* en las comunidades de Riobamba como el Profesor Luis Alberto Tuaza, *tayta* Domingo Guanolema, Marta Peñafiel y Marco Andino.

En segundo lugar agradezco la apertura de los centros de desarrollo infantil para el buen vivir tanto en el barrio de San Roque, Quito, como en la comunidad de Baldalupaxí, Riobamba.

En tercer lugar agradezco el acompañamiento que el Profesor Eduardo Kingman brindó en este trabajo sobretodo en la mirada antropológica y las enseñanzas en el trabajo respetuoso con las mujeres y sus niños. Así mismo, los aportes del Profesor Fernando García y Profesora Mercedes Prieto.

Finalmente agradezco a Erika Bedón quien me inició en los trabajos del mercado y la cultura popular en la ciudad, por sus consejos y mirada crítica en la etnografía.

Sin duda este trabajo no lo podría haber hecho sin el apoyo de mi familia amorosa y paciente, que me sostuvo en momentos de dificultad y me brindó calma, pienso en mi esposo Pablo Medina.

ÍNDICE

Contenidos	Páginas
RESÚMEN	7
INTRODUCCIÓN	9
Pregunta de investigación	16
Objetivos.....	16
Objetivo General.....	16
Objetivos Específicos	16
Reflexión sobre la metodología de la investigación: estudio etnográfico	17
¿Porqué hacer un estudio etnográfico?, ¿por qué es importante comprender los sentidos del cuidado?, ¿por qué acudir a la cotidianidad de las mujeres para entender los sentidos?	17
El conocimiento situado y algunos aspectos éticos	19
La descripción densa y los capítulos de la tesis.....	22
¿Algunos problemas metodológicos que hayan surgido?.....	22
¿Por qué moverse entre el campo y la ciudad?.....	27
La utilización de etnografías.....	30
CAPITULO 1	32
DEBATES ACTUALES ACERCA DEL CUIDADO DE LA VIDA	32
Introducción.....	32
1. Aportes y ambigüedades de la teoría feminista del cuidado en relación a otros sentidos del cuidado.....	36
1.1 Trayectorias masculinas en los cuidados.....	40
1.2 Lo que importa es el sentido de los hijos y la fuerza de vida en los niños.....	48
1.3 El cuidado desde el cuerpo de la mujer	55
1.4 El cuidar es cansado pero al mismo tiempo recibe una retribución –la representación de la familia	59
1.5 La consciencia de los cuidados-las adopciones	62
Conclusiones.....	63
CAPITULO 2	66
GESTIONAR LA VIDA DE LOS NIÑOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD	66
Introducción.....	66

1. El contexto histórico del cuidado de la infancia en Ecuador.....	68
1.1 La República y la necesidad de civilizar los cuidados de la raza india-oprimida	69
1.2 Siglo XX las lógicas de higiene y puericultura	71
1.3 El contexto contemporáneo y las disciplinas en los cuidados	75
2. El poder gubernamental en la vida de los niños de la ciudad y el agenciamiento de la población.....	78
2.1 La Biopolítica: el interés del poder en la vida	80
2.2 La creación de los medios y la administración de la población como mecanismos de poder.....	83
2.3 El disciplinamiento y el agenciamiento desde los cuerpos de los niños	97
3. Los entre-medios o espacios intersticios	113
3.1 Espacio intersticial entre lo estatal y el parentesco	114
3.2 Entre lo estatal y lo mestizo.....	118
4. Biopolítica afirmativa y concesiones gubernamentales.....	119
Conclusiones.....	121
CONCLUSIONES.....	124
1. Cuidar mientras se camina-se vende-se trabaja.....	127
2. Se enseña mientras se camina.....	127
3. Organizarse para el cuidado	128
BIBLIOGRAFIA	129
ARCHIVOS.....	133
DOCUMENTOS	133
ENTREVISTAS	133

RESÚMEN

El tema investigado corresponde a los sentidos y prácticas del cuidado hacia los niños/as que ejercen mujeres indígenas de la Sierra central ecuatoriana y que migran hacia Quito para la venta ambulante.

En general, el tema del cuidado ha sido pensado desde una economía feminista que concibe a “una” mujer blanca- mestiza urbana, dejando de lado la diversidad de sentidos y prácticas que ejercen otras mujeres respecto del cuidado.

El trabajo de investigación aquí propuesto hace dos aportes. En primer lugar, propone un enriquecimiento de las teorías feministas a partir de miradas descolonizadoras del propio feminismo. En este sentido, aparecen temas como las redes sociales del cuidado como algo que marca distintas trayectorias femeninas y masculinas, el cuidado hacia los niños desde el cuerpo de las mujeres, el sentido de los hijos/as, entre otros. Todo lo que cuestiona la natural división sexual del trabajo impuesta por el capitalismo, dejando a la mujer como la responsable de la crianza de los niños/as. Así, estos lineamientos de estudios feministas, son tensionados en una realidad en que hombres y mujeres indígenas vendedores ambulantes toman cada vez más consciencia de que los cuidados pueden ser compartidos, y deciden adoptar niños abandonados en la comunidad dejando de lado las instituciones estatales y entendiendo que los niños vienen con un aliento de vida. Como también, las mujeres que deciden quedarse con sus bebés más que dejarlo en los centros de desarrollo infantil pensando que en su cuerpo está todo para cuidar. De esta manera sus cuerpos se inscriben en el “dar vida o fuerza de vida” más que en la noción feminista más tradicional de la economía del cuidado que percibe a la mujer como esclava del sistema reproductivo.

En segundo lugar, el trabajo de la tesis, retoma el tema del poder gubernamental y la administración de población propuestos por Foucault, mostrando no sólo la forma cómo el Estado busca apropiarse de la administración de la infancia, sino cómo el mismo poder gubernamental genera pliegues en que la población indígena se agencia. En este sentido, se analiza cómo el poder gubernamental administra la población indígena en la ciudad y sobre todo la población de los niños/as creando condiciones de aislamiento, marginación, pobreza y precariedad. En esta línea, se profundiza en la construcción del perfil anátomo-político de los indígenas como gente sucia, ignorante, señalando a las madres que cuidan a los niños como madres desnaturalizadas. En esta realidad hay mujeres que se apropian de estos discursos avergonzándose de los valores

indígenas, mientras que otras mujeres matizan sus nociones. Así, muchas mujeres vendedoras ambulantes cuestionan los lineamientos estatales en relación al cuidado de los niños, agenciándose desde el cuerpo de los niños (los envían sin pañales para que aprenda lo antes posible a controlar esfínter), conforman redes de cuidado en las calles y en ocasiones logran que los organismos estatales se adapten a sus formas de cuidar a los niños.

Esta discusión teórica que se ofrece en la tesis, pretende abrir un debate en torno a las políticas que administran y domesticar las formas de cuidado de las mujeres en las calles.

Este estudio etnográfico se realiza a través del acceso a tres actores primordiales, las mujeres vendedoras ambulantes, las instituciones que se hacen cargo del cuidado y personas que trabajan con estas mujeres (como vendedores de puestos fijos, representantes indígenas). Se realizaron talleres con mujeres indígenas migrantes en Quito, así como talleres con mujeres indígenas en la comunidad de Baldalupaxí, provincia del Chimborazo, además de entrevistas y observaciones-participantes.

INTRODUCCIÓN

El tema que me interesa investigar es el “cuidado” de los niños/as, y sobre todo los “sentidos y prácticas” de esos cuidados, en el caso de mujeres y niños de la Sierra central del Ecuador que migran hacia a la ciudad de Quito para dedicarse a la venta ambulante.

Mi interés por profundizar en los sentidos del cuidado tiene que ver con las mujeres *kichwas* provenientes de zonas rurales y ponen en juego sus sentidos y prácticas del cuidado con las ideas del cuidado altamente hegemónicas como lo son las del espacio urbano.

En muchas ocasiones, la mujer indígena dedicada a la venta ambulante lleva a su bebé en la espalda, le da de lactar en las aceras de la calle, deja que el niño juegue en la calle, le cambia pañales en una plaza, deja que el niño orine en cualquier parte, permite que el niño le ayude a enfundar las frutas y cuando los niños están cansados muchas veces los acuestan en frazadas al lado del cajón de frutas.

Todas estas prácticas son cuestionadas por el Municipio de Quito, el Ministerio de Salud y el Ministerio de Inclusión Económica y Social, quienes establecen un juego ambivalente hacia ellas, es decir, las protege al mismo tiempo que las persigue y castiga. Esta protección que brindan los organismos gubernamentales aparece al darles facilidades para que dejen a sus niños en los centros de desarrollo infantil, brindándoles educación y alimentación gratuita, así mismo ayudándoles con los controles dentales y programas de vacunas. Al mismo tiempo, desde estas instituciones gubernamentales se crean discursos que estigmatizan a estas mujeres señalándolas como madres sucias, ignorantes y malas madres por exponer al niño a la contaminación de la calle (Swanson, 2010) o madres que provocan la mendicidad infantil al hacer trabajar a los niños con ellas, así como también de indias (De la Cadena, 1998) en un sentido peyorativo, indio-atrasado.

Por estos motivos, organismos como la Dirección Nacional de Policía Especializada en Niños/as y Adolescentes (DINAPEN), han llegado a amenazar a estas madres con quitarles las guaguas¹ si es que no llevan a los niños a los centros infantiles, y su vez, en los centros infantiles no aceptan a los niños hasta que certifiquen las vacunas del niño. Es decir, los niños y mujeres entran en un espiral de controles de

¹ El término “guagua” corresponde a una palabra que proviene de la lengua Kichwa: “wawa” referido a los recién nacidos o niños pequeños.

salud y en definitiva hábitos de higiene, limpieza, morales, reproductivos que terminan por “enseñarles” como cuidar, a la vez que domestican el cuerpo de los niños.

Estas vendedoras ambulantes indígenas, llevan entre días, meses y años viviendo en Quito. La migración desde las zonas rurales hacia ciudades como Quito ha sido permanente desde los años setenta hasta la actualidad, acelerándose en la última década. Principalmente motivados a salir de las comunidades por el empobrecimiento en las tierras y el acceso al dinero, educación, entre otros; la migración ha sido tanto de manera temporal (Lentz, 1997) como permanente.

Proviene de comunidades de la nacionalidad *Kichwa* en su mayoría y forman parte de familias urbano-rurales (Radcliffe, 2014), es decir, en que sus formas de vida se alimenta de la vida que llevan en la ciudad como de la vida del campo. Así por ejemplo, viven en un cuartito en la ciudad y venden frutas-verduras en el comercio informal, pero tienen tierras en el campo las cuales cultivan por periodos o dejan encargado a otros familiares para que cuiden de esa tierra y animales. También hay mujeres que han dejado de ser propietarias de las tierras, sin embargo tienen parientes que viven allá, es decir, la tierra se vuelve un espacio potencial donde pueden ir a vivir y sobre todo un espacio de protección si la vida de la ciudad va mal. María A. , vendedora ambulante:

Envié a mi hija de cuatro años (cerca) de dos meses a vivir con la abuela a la tierra, porque la niña padecía una enfermedad que no lograba mejorarse en la ciudad....Junto a mi marido no logro avanzar con el pago de un crédito que hizo en la ciudad para comprar una vaca para la tierra. Yo y mi marido pensamos en volver a la tierra, porque allá nunca falta algo para comer...uno estira la mano y encuentra algo (María A., 2015, entrevista).

Principalmente, la motivación de muchas mujeres y hombres de migrar a ciudades como Quito, tiene que ver con la idea de que “los niños sean más que los padres” (Notas de cuaderno de campo, 2015). Es decir, que los niños estudien, y en lo posible accedan a la universidad y luego trabajen como profesionales. Claro que hoy, ese sueño, con el fin del libre ingreso a las universidades se ha hecho difícil de alcanzar.

Las condiciones precarias de la vida de la ciudad les hacen volver a pensar en su vida en la tierra. Eduardo Kingman (2012), documentó cómo los migrantes llegan a sectores marginados en Quito, enfrentan discriminación racista y un trabajo mal remunerado. Los migrantes que llegan a Quito acceden a puestos del mercado o trabajos administrativos, dependiendo de las redes sociales que tengan en la ciudad. En el caso de las vendedoras ambulantes llegan en situación de pobreza y ocupan dentro de la jerarquía indígena de la ciudad el peldaño más bajo (Maldonado, 2012). En otras

palabras, las vendedoras ambulantes son explotadas en su trabajo, viven en situación de precariedad y sus esposos también ocupan trabajos de comercio informal o son mal remunerados.

Así la ciudad organiza dinámicas en que pone en juego lugares identitarios y ocupación de espacios para los migrantes indígenas. Por una parte, “los otros” que viven en Quito, ya sean mestizos, blancos y del mismo grupo étnico, piensan cómo debería comportarse una mujer indígena con su niño, cuál debería ser su actitud en la calle, qué espacios puede ocupar y cuáles no. Por otra parte, el hecho de vivir en Quito y vender en las calles permite que se produzcan lógicas territoriales sobre cómo y dónde habitar el espacio. De acuerdo a Kingman (2012) en el caso de San Roque, este espacio se ha convertido para los mismos indígenas en un lugar de acogida y hospitalismo, pero sujeto a presiones para sus desplazamientos, sobretodo bajo el impulso de lógicas y políticas de patrimonio y de seguridad que buscan transformar San Roque a nivel espacial y social en un lugar seguro e histórico. Y con ello, emerge la administración de estas poblaciones en la lógica de Quito.

En este sentido, esta población indígena migrante, desarrollan una existencia entre espacios de vida rurales-urbanos, pero quedan suspendidos desde el imaginario dominante al no ser integrados o reconocidos como ciudadanos al mismo tiempo que en la tierra son vistos influenciados por la ciudad y el mestizaje. En el sentido de Agamben (2004), esta suspensión de las leyes y de lugar en la sociedad los hace vulnerable a convertirse en una Nuda vida, es decir, una vida desprovista de valor, más que como un cuerpo biológico. Así, desarticulados del proyecto moderno de la ciudad, quedan vulnerables y utilizables para convertirse en una población marginal y explotada.

Ahora bien, este panorama de tensiones entre lo rural y urbano, lo indígena y lo blanco mestizo, la vida nuda y la vida ciudadana-civilizada, ubican el tema del cuidado de los niños en un campo constante de fuerzas.

Esto me hace preguntar ¿qué sentidos de cuidado construyen estas mujeres al migrar a Quito?, ¿cómo esos sentidos de cuidado se resignifican en el comercio informal y en el uso de los espacios públicos?, ¿cómo resignifican valores y prácticas de crianza sostenidos en las comunidades en la ciudad?, ¿qué se pone en juego en esos sentidos del cuidado cuando las mujeres deciden llevar a los niños a los centros de desarrollo infantil?, ¿qué se negocia en términos de identidad étnica el no querer llevar a los niños a las instituciones del cuidado?

Como ya lo mencioné, responder y avanzar en la comprensión de estas preguntas, llevan a ubicar el tema del cuidado en un área de constantes tensiones-disputas- diálogos- pliegues; entre la vida rural-urbana, entre lo indígena-incivilizado y blanca-mestizo-ciudadano, entre poder gubernamental y los agenciamientos, entre la remuneración y gratuidad del cuidado. En fin no quisiera presentar un análisis dicotómico entre estas variables sino mostrar los lugares de encuentros y desencuentros entre ellos.

Para ello, propongo tres líneas de análisis, que corresponden a los dos capítulos propuestos en la tesis, en primer lugar las teorías feministas y de economía del cuidado, y en segundo lugar los procesos de institucionalización del cuidado en el Ecuador, el poder gubernamental y agenciamientos en los cuidados.

En el primer capítulo, *Debates actuales sobre las teorías del cuidado*, la idea es enriquecer a través de la puesta en diálogo de los postulados de las teorías feministas, sobre todo las que estudian la economía del cuidado con las nociones del cuidado de estas mujeres. En ese sentido las ideas feministas acerca de la división sexual del trabajo, la esclavitud de la mujer hacia su cuerpo entendido como cuerpo reproductor, se tensionan en relación con las nociones de cuidado de las mujeres indígenas que se dedican al comercio informal. Estas mujeres demuestran pequeñas experiencias en el que se comparten tareas domésticas sin importar el sexo, y en el que el uso del cuerpo para el cuidado de los hijos es un instrumento que las libera de depender de los cuidados remunerados y de otros consumos, les da un poder sobre los hijos y sienten que los hijos son de ellas y no del gobierno. A modo de introducción me detengo en ciertas directrices feministas.

Los estudios desde la economía del cuidado, a partir de los años setenta, han reivindicado el valor de las mujeres como agentes productivos del capitalismo, obligadas al ejercicio de los cuidados, no remuneradas en las labores domésticas, entre otros. En esta línea hay aportes que quisiera mencionar, uno de ellos, tiene que ver con la división sexual del trabajo producto de la instauración del capitalismo, otro de ellos es la domesticación del cuerpo de la mujer relegada a un cuerpo reproductor, y el tercero, el cuidado entendido como trabajo.

En primer lugar, el cuidado en América Latina y en el Ecuador es fruto de una modernidad occidental. En este sentido, obedecen a ideologías hegemónicas liberales y machistas, que se nutren con el poder del capitalismo y de la ciencia. Vega (2009) explica cómo el liberalismo y el machismo desde el siglo XVIII hasta la actualidad se

han encargado de naturalizar la diferencia sexual, asociando al hombre a lo mercantil, lo productivo, lo público; y a la mujer a lo doméstico, improductivo, privado. Así, visto desde la economía feminista la división entre lo público y lo privado ha confinado el cuidado al espacio del hogar y reproducción de la vida, distanciándolo de la producción del capital. En base a esta estructura las ciencias de la salud se han encargado de naturalizar el instinto maternal (Badinter 1991, [1980]) y la buena madre “blanca”² y el niño sano.

En segundo lugar, la “domesticación” de la mujer de acuerdo a Federicci (2004) es entendida como el proceso de dominación corporal, ideológica, económica, política que se produce sobre la mujer. Se inicia en el siglo XIV, en Europa con la cacería de brujas, lo que conllevó a la expropiación de los saberes corporales de la mujer sobre su cuerpo y control de la natalidad y termina con la dominación del hombre y del estado en la esclavitud a la mujer como un “cuerpo reproductor”.

En tercer lugar, la crítica feminista identifica las labores domésticas como parte económica fundamental del sistema capitalista, enfatizando en definitiva el cuidado como un trabajo. En este sentido, concebir las labores del hogar y el cuidado en particular como “trabajo”, permite visibilizar el rol de la mujer en la producción del capital. Así, la actividad de la mujer subvenciona de manera gratuita el sistema al producir fuerza laboral (los hijos) y reproducir al hombre (esposo) para la explotación laboral (Nash, 1988).

Ahora bien, uno de las preguntas que me hago es, a pesar del análisis de la división sexual del trabajo, la domesticación del cuerpo de la mujer y de su trabajo ¿cómo es que persisten otras formas de cuidado? Pienso en las mujeres ambulantes que migran de la Sierra central. Cuando veo que llevan su bebé en la espalda inmediatamente me imagino que en ellas no existe una marcada división entre trabajo y cuidado, entonces me cuestiono, ¿cómo y hasta qué punto coexisten lógicas de cuidado distinta?

Por otra parte, reconociendo la existencia de estudios desde los feminismos realizados en América Latina, me pregunto ¿hasta qué punto ha primado una visión occidental que ha impedido comprender en mayor profundidad otras formas de cuidado, donde éstos no se ejercen en una lógica de clase (familia nuclear, heteronormativa) o

² Esta ideología hegemónica también es racista y replica ideas del servilismo. Así, condena al indígena y al negro como cuidadores negligentes con sus hijos, al mismo tiempo que les otorga el cuidado de niños blanco-mestizos ubicándolos en lógicas de servilismo (Barragán, 1996).

incluso en función de fines burgueses-capitalistas? En este sentido, la respuesta puede estar relacionada en parte con los distintos grados de desarrollo del capitalismo en Europa y América Latina, así como también con distintas formaciones sociales y culturales.

Es aquí donde las iniciativas de la descolonización del feminismo toman sentido. Y donde las mujeres pueden agenciarse desde el dominio que tienen de sus cuerpos y del dominio que tienen de la educación y alimentación sobre los niños.

Estas preguntas me llevan a acudir a la antropología, con el fin de explorar la construcción de los símbolos y las genealogías de las prácticas, es decir, desde una mirada que aborde los sentidos del cuidado.

El segundo capítulo, *Gestionar la vida de los niños indígenas en la ciudad*, tiene que ver, en primer lugar con la institucionalización del cuidado, es decir, con el proceso de racionalización del cuidado por parte del Estado a lo largo del siglo XX, es decir, cómo las instituciones han ido entrando en las comunidades y en la ciudad de Quito, para posicionarse en un discurso oficial del cuidado hegemónico.

Así, a principios del siglo XX en América Latina, y en ciudades como Quito y Guayaquil, la figura de la madre se vuelve central en el ejercicio de los cuidados. Clark (2010) explica como desde 1910 a 1940 la educación y el cuidado de los niños se vuelve una política de protección de la nación. En ese sentido, iniciativas estatales en el Ecuador, promueven una regulación científica de la lactancia materna, con la finalidad de consolidar en la mujer una buena cuidadora, capaz de aprender el instinto maternal y desarrollar un hogar higiénico. Ahora bien, estas nociones comienzan a entrar en las comunidades rurales, con la creación de los wawa-wasi por la década del setenta, las guarderías en los ochenta y finalmente en la actualidad con los centros de desarrollo infantil para el buen vivir.

Ahora bien, una iniciativa poco documentada corresponde a la creación de los centros infantiles campesinos, por principios de los años setenta, antes de los wawa wasi, y siendo un programa estatal financiado por el Banco Central del Ecuador promovía un respeto por los valores comunitarios y prácticas comunitarias de cuidado.

Esta revisión permite observar el proceso de escolarización y profesionalización de los cuidados, cuestionando el lado afectivo-vincular de los cuidados.

En tercer lugar este capítulo, tiene que ver con la relación del poder gubernamental y las relaciones que se establecen con estas mujeres. En este sentido una pregunta que se repite en el texto es, ¿por qué a la gubernamentalidad le interesa

inmiscuirse en el tema de los cuidados? ¿estas estrategias de administración de población y de domesticación de los cuerpos obedecen a un proyecto disciplinario o civilizatorio?

En este sentido, se profundizan en las estrategias de poder gubernamental en la creación de una población indígena para administrar, así como lo es el manejo de esta población en la ciudad. Se indaga en los medios que administran esta población, tales como la pobreza-precariedad, aislamiento, y el cuestionamiento de las dimensiones naturales y culturales del cuidado. También se profundiza en la construcción del perfil anátomo-político de la población indígena. Todo este ejercicio de poder gubernamental se tensiona con los agenciamientos y acciones desde la biopolítica afirmativa (Espósito, 2006).

La administración de población indígena es de carácter excluyente, de acuerdo a un higienismo y ornato, de acuerdo a Kingman (2008). El autor explica que desde inicios del siglo XX, las poblaciones indígenas han sido distribuidas en ciertos sectores denominados “populares”, caracterizados por ser representados como marginales, inseguros y sucios. Esta distribución se relaciona con los imaginarios de ciertas élites que señalan en estos sectores la insalubridad y la poca moral en la forma de vida, reafirmando un ordenamiento de la ciudad bajo lógicas racistas (pobreza-etnicidad-ignorancia-no moderno).

Por tanto la mujer se enfrenta a la etnicidad impuesta por la ciudad, en que por una parte la indianiza a los ojos urbanos y por otra la cholifica³ delante de su comunidad (De la Cadena, 1991), es decir, en la ciudad se vuelve más india y a los ojos de una comunidad se mezcla con el mundo blanco mestizo de la ciudad convirtiéndose en chola.

Ahora bien, se producen intersticios y entremedios del cuidado en el poder gubernamental, que permiten acciones positivas y agenciamientos respecto de los cuidados.

En este sentido, aún en medio de la desarticulación de las comunidades y las presiones de la época contemporánea hacia esta población, se generan preocupaciones de los unos por los otros. Así los cuidados de estas mujeres a sus niños, no sólo son resistencias al poder, sino que se convierten en un potencial de transformación, en un horizonte de espera-esperanza (Ricoeur, 1987).

³ Por la palabra “cholifica”, Marisol de la Cadena, se refiere a un amestizamiento de lo indígena, es decir cuando lo indígena es influenciado por el mundo mestizo.

En el ámbito práctico, por otra parte, me interesa que el material recogido pueda ser utilizado para avanzar en una mirada más comprensiva hacia otras formas de cuidado y así valorar éstas prácticas no como un hábito que hay que cambiar, sino como un sistema complejo de valores, ideologías, simbolismos que merece una menor estigmatización, coerción y castigo por parte de organismos institucionales.

De ahí que la pregunta de investigación y objetivos sean;

Pregunta de investigación

¿Cuáles son los sentidos del cuidado de los hijos e hijas de las madres indígenas de la Sierra central ecuatoriana que se generan a partir de la migración y la venta ambulante en Quito?

Objetivos

Objetivo General

1. Analizar los sentidos y prácticas del cuidado de los hijos e hijas de las madres indígenas de la Sierra central ecuatoriana generados a partir de la migración y la venta ambulante en Quito.

Objetivos Específicos

1.1 Dar cuenta de las nociones y prácticas del cuidado en comunidades indígenas en zonas de la Sierra central del Ecuador, a partir de la revisión bibliográfica y visitas a la provincia del Chimborazo.

1.2 Analizar las prácticas y nociones del cuidado hacia los hijos ejercidas por mujeres indígenas de la sierra central en la ciudad de Quito, en el contexto migratorio y en el ámbito de la venta ambulante.

1.3 Analizar los simbolismos del cuidado ejercido por mujeres indígenas de la Sierra central en el contexto migratorio y en el ámbito de la venta ambulante.

En este sentido, el aporte teórico que busca esta tesis es ofrecer nociones de cuidado que se desenmarquen del discurso del cuidado propuesto principalmente desde la economía del cuidado y así pensar a las mujeres desde una diversidad de situaciones. De esta manera, siguiendo la línea de pensamiento feminista de Joan Scott (2008), se intenta profundizar cómo el género se constituye en las relaciones sociales, es decir, como el género se inmiscuye en las relaciones cotidianas de mujeres con sus hijos, mujeres y maridos, mujeres con otras mujeres. Pienso en cómo estas relaciones se llenan de

sentido y se significan de acuerdo al complejo campo de fuerzas en el que se encuentran, en el que Scott enfatiza en que no prima necesariamente el componente económico, sino los componentes sociales, culturales, las palabras y los sentidos de las palabras.

Adicionalmente, el análisis que propongo en la tesis, toma ciertos aportes teóricos provenientes desde la teorías de la descolonización del feminismo con la idea no de despreciar el aporte desde el feminismo sino más bien con la idea de profundizar en nociones, sentidos y voces de las propias mujeres que limitan con nociones feministas, acercándose, distanciándose y encontrando puntos de contacto.

Reflexión sobre la metodología de la investigación: estudio etnográfico

¿Porqué hacer un estudio etnográfico?, ¿por qué es importante comprender los sentidos del cuidado?, ¿por qué acudir a la cotidianidad de las mujeres para entender los sentidos?

El enfoque etnográfico lo entiendo no como una técnica de trabajo sino como un proceso, que no solo permite hacer entrevistas, observaciones, como técnicas de investigación, sino que permite acercarse y sumergirse en el mundo del otro incluyendo de ese modo a la autora no solo como investigadora, sino como alguien con su historia, posición política y subjetividad. Siguiendo la explicación de Blanca Muratorio (1982), el enfoque etnográfico se traduce en un “quehacer etnográfico” (Muratorio, 1987:21) un quehacer que lo explica a través de la metáfora de la domesticación del zorro en el libro El Principito, en ese sentido, se habla de la domesticación como ese proceso de conocimiento, de un tiempo de conocimiento, de una distancia, de un silencio y luego de una palabra. Detrás de esta domesticación está el vínculo, el establecimiento de una relación cercana-humana, comprometida con el otro, abierta al mutuo aprendizaje. Siguiendo esta idea me da la impresión que Muratorio hace énfasis en el quehacer etnográfico como esa comprensión que se da y sobre todo esa reciprocidad. La mirada comprensiva que se produce en el encuentro con los otros/as no es una mirada relativista, sino una comprensión que es compleja, a veces contradictoria, crítica, es decir, que nos coloca en distintos lugares.

En base a esta comprensión mutua, el trabajo del etnógrafo es el de ser intérprete de las culturas (Marcus (2000[1986])). En el que “esa interpretación parte con la interpretación que hacen los participantes de su propia experiencia” (Marcus, 2000[1986]: 54), lo que le permite “establecer redes de sentidos cuyo vehículo son las palabras, los actos, las concepciones y otras formas simbólicas” (Marcus,

2000[1986]:57). Para el caso de la tesis, se ponen de manifiesto estructuras complejas a través del acceso a palabras, gestos, prácticas, historias y saberes alrededor del cuidado de los niños/as. En este sentido, Geertz señala que el etnógrafo encara “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna forma para captarlas primero y explicarlas después” (Geertz, 2001:24).

Así, como ya señalé anteriormente, el etnógrafo no es un intérprete “naif⁴”, es un intérprete que señala-visibiliza-denuncia las dificultades o amenazas producto de incomprendiones de otras formas, prácticas, sentidos del tema del cuidado.

Para el estudio de los cuidados de los niños/as hijos/as de mujeres indígenas, migrantes que se dedican a la venta ambulante, distingo tres dimensiones del concepto de sentidos⁵ del cuidado, por una parte las “prácticas del cuidado”, por otra, “el simbolismo del cuidado” y las estructuras sociales del cuidado. Aunque en la cotidianidad estas tres dimensiones forman una unidad que permite entender el sentido del cuidado.

Por “práctica” del cuidado voy a referirme a las acciones, gestos, actitudes y disposiciones corporales de la madre hacia el niño como por ejemplo el mirarlo, sujetarlo, consolarlo. Estas prácticas aparecen por lo general en la cotidianidad del día a día.

El “simbolismo del cuidado” es la apropiación subjetiva que hace la persona de las construcciones culturales, ideológicas, económicas, históricas particulares a un grupo social y que determina el para qué de la acción y de su reproducción. Así por ejemplo, el simbolismo de una práctica de cuidado puede tener que ver con historias, la utilización de objetos acerca de cómo se representa un niño, qué hacer cuando un niño se enferma o cómo consolarlo.

La “estructura social” del cuidado corresponde a la estructura histórica, económica, política que sostiene y señala el sentido del cuidado. Es decir, cómo primera hipótesis de trabajo podría señalar que la migración y la venta ambulante son dos

⁴ “Naif” es una palabra que proviene del francés y se refiere a lo “inocente” o “ingenuo”, sin una agenda o intención.

⁵ El concepto de “sentidos” lo utilizo a partir de la definición de Geertz (2003) quien señala que los sentidos emergen de las prácticas cotidianas o rituales, la simbolización de la práctica y la conexión con la estructura social.

estructuras sociales que permiten comprender el sentido del cuidado de los niños en las mujeres indígenas en Quito.

En ese sentido, es la cotidianidad del contacto con las mujeres lo que permite establecer ese vínculo, ese acercamiento tan íntimo como el que se describe entre el principito y el zorro, y es en esa cotidianidad donde se construyen los sentidos. Con esto pienso en los pequeños incidentes de la vida diaria, como por ejemplo cuando las vendedoras ambulantes no solo vendían sino compraban otros productos, como por ejemplo legins o aretes para sus hijas, revisaban catálogos de bisutería o se ponían en un círculo a conversar y reír con otras mujeres afrodescendientes o mestizas. Son justamente esos detalles de la cotidianeidad que permiten entrar en los sentidos más profundos de cómo se representan ellas, cómo entienden a los niños, o que valores asocian al cuidado que ellas brindan y los ofertados por el gobierno.

El conocimiento situado y algunos aspectos éticos

Como mencioné anteriormente la antropóloga, Blanca Muratorio (1987), en su estudio etnográfico de Rucuyaya Alonso, reflexiona sobre las historias de vida en términos no solamente de narrar o describirlas, sino de pensar y tomar un posicionamiento respecto de ello. Entonces aquí vienen las preguntas que permiten situar ese conocimiento, ¿por qué y para qué estoy haciendo esta investigación?, ¿es posible dar voz a los sin voz? Preguntas que de acuerdo a Muratorio son fundamentales para iniciar la investigación.

Mi interés por las mujeres y los niños indígenas que viven en la ciudad, tiene que ver con la sensación de desaprobación que se repitieron muchas veces en mi crianza “no sea india”. Ese “no sea india” venía cuando dejaba mi ropa tirada en el suelo o tenía ropa sucia como una montaña, creo que resonó en mí sin cesar como un pensamiento suelto, porque sentía que no tenía alrededor mío nadie que fuera “indio”. En ciudad de Valparaíso- Chile, no había nadie en tu cotidianidad que representara ese “indio”, nunca escuché hablar una lengua indígena, rara vez vi a algún mapuche y si los veía tenían sus joyas puestas. “Los indios” estaban vestidos y nombrados en los libros de historia y literatura escolar.

Quizás esta frase de “no sea india” que hasta hoy me acuerdo y vuelve como un acertijo sin resolver, tiene que ver con esa necesidad de encuentro con lo indígena no solo en las personas que tenía al frente, las mujeres kichwas que entrevisté, sino principalmente con eso indígena que viene desde adentro de mí, no en el sentido de eso

“incivilizado” como el desorden- lo sucio, sino de esa raíz indígena oculta y blanqueada por el mestizaje.

En este sentido, sin darme cuenta, este trabajo etnográfico, parte de ese reconocer-me en esas mujeres, no solo como mujeres migrantes, sino reconocerse en esa incomprensión y descalificación por ser indias. Ese ser indigenizada por las élites y por los organismos reguladores como los policías.

“Estábamos conversando con Luz en la calle Rocafuerte y subían y bajaban los policías metropolitanos, diciendo que no podían estar vendiendo en la calle. Yo sabía que no podían exigir eso, que es ilegal y menos que podían quitar la mercadería. De pronto Luz se puso el cajón de manzanas en la espalda y le pregunte si ayudaba en algo, en eso me pasó la fuente de alverjas, ella salió arrancando y en eso, el policía se puso enfrente mío e insistió que no podía estar ahí con las alverjas. Siento que al mirarme fue más amable, no me quitó las alverjas...me puse a caminar hasta que dos cuadras más arriba encontré a Luz con las frutas, escondida en una esquina...nos reímos” (2015, Notas de cuaderno de campo).

Quisiera quedarme en este encuentro con el policía, y recalcar esta idea de que Ana María, educadora indígena del centro Alejo Sáez, San Roque, señalo tan enfáticamente en un encuentro de taller, “no se nos puede olvidar que así fueron nuestras madres”, y en ese sentido, ¿cuántos policías son hijos de ellas o vienen de comunidades?

Para ponerlo en otras palabras, mantengo una fuerte identificación con la vida que llevan, sus sufrimientos, sus dolores, sus alegrías. No en el sentido de compadecerme de ellas, sino en el sentido de valorarlas.

No me había percatado antes, pero todas las veces que me presenté delante de ellas solas o delante de grupos, les transmitía mi admiración por el trabajo de la venta ambulante, me parecía valioso el esfuerzo y aún más hacer ese trabajo con niños/as, era enfática en señalar que quería conocer los valores que hay en esa crianza de los niños/as, y en las incomprensiones-injusticias desde los organismos públicos.

Mi hipótesis de trabajo era que hay valores y sentidos en sus formas de crianza hacia los niños, sentidos que unas veces se modifican y otras se resignifican en la ciudad. Al comienzo hubo en mí una idealización que se puso en tensión cuando comenzaron a contarme algunas historias de tratos violentos hacia los niños. Entonces ese equilibrio entre los valores de otras formas de cuidado y las dificultades- violencias me permitieron situar el tema del cuidado en un campo de fuerza, en tanto la redes de solidaridad que se dan en la ciudad, como la falta de controles sociales respecto de ello,

las sensibilidades de las madres hacia los niños/as, como el cansancio-extenuante del cuidar a los niños.

Esta noción de reconocerse en el rostro del otro, como un igual, implica una decisión ética de trabajo. Pienso que este tipo de investigación demarca una “posición del investigador/a”, ya que la “interpretación se ubica y contextualiza dentro de la experiencia compartida del investigador y los participantes del estudio” (Janesik, cit. De la Cuesta Benjumea, 2003). En este sentido, el informante no es solo un productor de información, existe una reciprocidad⁶ en la interpretación de la información.

Pienso cuantas veces me prestaba el asiento donde se colocaban para vender, entonces quedaba protegida entre las frutas y entre ellas. O cuantas veces me enviaron con frutas y me compraron dulces, después de haberlas acompañado a buscar a sus hijos a la escuela, o haber conversado. También hablamos de mi familia en Chile, de si quería tener hijos, de la universidad. Me enseñaron a enfundar frutas tal como lo hacen con sus hijos, se rieron de mí cuando me equivocaba, es decir, también me acogieron como alguien cercano, o más precisamente como una mujer cercana a ellas.

Principalmente mi tarea era conversar con ellas, creo que por eso rara vez saque la grabadora. Sentía que preferían hablar “libremente”, ya que al momento de sacar mi cuaderno para hacer notas se callaban, miraban a todas partes a ver si alguien las estaba mirando, entonces guardaba mi cuaderno y seguíamos conversando. Sin embargo, ellas sabían que era un trabajo para la universidad.

El uso de la fotografía viene cuando Juana me cuenta que no ha visto a su marido desde hace dos meses y él no ha visto a su bebé crecer. Le propongo sacar una foto para enviarla al marido y Juana se entusiasma con esta idea de tener recuerdos de su hija. Al ver las fotos impresas, las vendedoras ambulantes que trabajan cerca de Juana se entusiasman y aparece María T. Insistentemente con la idea de que converse con ella para tener fotos con su hijo. Esto me hizo pensar que cada una tiene su agenda o intereses propios en la relación.

Siempre me han llamado la atención las mujeres vendedoras ambulantes, desde que llegué a Quito, sobre todo porque andan con su bebé en la espalda. Siempre me causó un misterio conocer ¿por qué llevaban ahí a los niños?, ¿qué hacían con ellos cuando éstos lloraban?, ¿cómo los consolaban? Ahora entiendo que parte de mi agenda de investigación era encontrar en ese acto tan cotidiano a nuestra vista en las calles de

⁶ Es decir, el investigador no está por encima del fenómeno que estudia.

Quito, un llamado a lo diferente, quizás una esperanza de hacer las cosas diferente donde aparece la importancia del vínculo, el cariño, el preocuparse los unos por los otros, y que la crianza no solo la da la mujer-madre, sino que hay círculos de cuidado que sostienen esas prácticas.

La descripción densa y los capítulos de la tesis

De acuerdo al estudio etnográfico, la descripción densa se convierte en el proceso de desentrañar la estructura de la cultura (Geertz, 2001). Ahora bien, para lograr esta comprensión profunda de los sentidos del cuidado, propongo un análisis crítico de los datos empíricos-etnográficos. En este sentido, utilizo nociones acerca del cuidado desde las teorías feministas de la economía del cuidado (Federici, 2004) así como la noción de poder gubernamental (Foucault, 2009 (1977-1978)); dos dimensiones que estructuran los sentidos del cuidado en la sociedad contemporánea con el propósito de tensionarlos con los sentidos del cuidado que las mujeres construyen y significan al migrar a Quito y dedicarse a la venta ambulante. De esta manera, comprender los campos de fuerzas en los que se entretajan los sentidos del cuidado de estas mujeres.

Por esta razón presento un análisis entre las nociones y los datos empíricos, con la idea de profundizar hasta dónde éstas nociones permiten comprender los sentidos de cuidado de estas mujeres y al mismo tiempo cuáles son los límites de estas nociones, en otras palabras, hasta donde da la teoría y cómo estos sentidos de cuidado se escapan de la teoría. Analizando verdaderos pliegues, intersticios o entre-medios que enriquecen y cuestionan las nociones de cuidado hegemónico y mecanismos de poder gubernamental.

Este cruce entre nociones teóricas y datos empíricos es lo que se entiende por descripción densa. Así propongo para la tesis dos capítulos de discusión teórico-etnográfica, como ya mencioné, el primero de acuerdo a las nociones de el cuidado en las teorías feministas, y el segundo el cuidado a través del poder gubernamental.

¿Algunos problemas metodológicos que hayan surgido?

El caso de estudio se delimita espacialmente al mercado de San Roque y San Francisco en el centro histórico de la ciudad de Quito, y en la comunidad de Baldalupaxí, en la Provincia del Chimborazo, entre septiembre de 2014 y septiembre de 2015. Más adelante explico la importancia de estos lugares escogidos.

El universo de población comprende las mujeres indígenas que provienen de la zona de la Sierra central, a saber de las provincias del Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi y Bolívar, que migran a la ciudad de Quito para la venta ambulante en los alrededores del mercado.

Los criterios de selección para la muestra de mujeres indígenas contempla lo siguiente: 1) que estén al cuidando a niños (hijos propios o no) hasta los cinco años, mientras realizan la venta ambulante (de frutas, vegetales, ropa, etc.) 2) que se encuentren en situación de migración interna ya sea de manera temporal o definitiva, esto quiere decir que hayan vivido el desplazamiento desde alguna comunidad de la Sierra central a Quito, 3) que quieran participar voluntariamente.

Identifico tres actores o informantes con el fin de conocer las redes de cuidado y los cambios de sentido del mismo. 1) las mujeres indígenas (ya descritas), 2) instituciones relacionadas con el tema de cuidado e infancia en Quito y en las provincias de la Sierra central, 3) personas que se relacionan de manera indirecta con las mujeres indígenas (otros vendedores ambulantes, dueños de puestos en el mercado, comerciantes de la zona, familiares).

De acuerdo a esta selección de casos y actores, pude realizar, 1) entrevistas con 7 vendedoras ambulantes que cumplían los criterios de selección, 2) entrevistas con personal de las instituciones relacionadas con el tema de cuidado e infancia en Quito y en las provincias de la Sierra central. Pude realizar un taller con 9 educadoras del centro Alejo Sáez, entrevistas con la directora de estos centros pertenecientes al Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) y representante indígena, entrevistas con una educadora y directora de centro de desarrollo infantil Panchitos. Entrevista con representante indígena y directora del centro de desarrollo infantil del MIES en Baldalupaxí. 3) entrevistas con personas que se relacionan de manera indirecta con las mujeres indígenas, una vendedora de comida en el mercado de San Roque (mujer indígena migrante temporal entre Latacunga y Quito), 3 vendedores de puesto fijo en la calle Rocafuerte en San Roque y el taller de memoria de cuidado en Baldalupaxí, con la entrevista a 6 mujeres y 1 hombre de la comunidad. Entrevista con 2 mujeres indígenas en la comunidad de Baldalupaxí y Colta: Francisca C. y Mercedes G. Entrevistas con Marta P. y Marco A., una pareja de esposos mestizos que han trabajado por más de 25 años en comunidades indígenas en la región de Riobamba en temáticas de género y familia a través del programa de fomento de producción agroecológica en las comunidades de la O.N.G Swissaid, respecto a su experiencia. Entrevistas con Jenny

Ch. y Erika B., compañeras de la universidad, la primera pertenece al pueblo Kayambi en la provincia de Pichincha y la segunda con una amplia experiencia en trabajo con niños migrantes indígenas en Quito.

Como técnicas de recolección de datos, escogí, la observación participante y la entrevista. La observación participante, entendida como la observación de prácticas del cuidado, incluido prácticas de cuidado físico y emocional hacia el niño, comportamientos involucrados con el consuelo del niño, la alimentación, técnicas para hacer dormir a los niños. El registro de la observación se realiza en un cuaderno de campo, el análisis se desarrolla a partir de las categorías construidas.

La entrevista como una técnica que busca explicaciones, narraciones, historias, acerca del cuidado. Además de los saberes transmitidos generacionalmente acerca de las enfermedades, juegos, entre otras. Las entrevistas son de carácter semi-estructurado y se basan en un relacionamiento estrecho con los y las entrevistadas.

Una tercera estrategia metodológica corresponde a la realización de talleres con los padres y cuidadoras en el centro de desarrollo infantil Alejo Sáez (San Roque) y un taller de memoria del cuidado que realicé a pedido de las mujeres en la comunidad de Baldalupaxí, provincia del Chimborazo. En ambos talleres se conversó acerca de los saberes y valores de la crianza, los cambios que se han dado, los valores asociados a los niños, la transmisión de los saberes de los cuidados. En pos de conocer la construcción de estrategias de adaptación de prácticas comunitarios-rurales en el contexto urbano.

Luego de transcribir las entrevistas, aparecieron nociones desde las mismas mujeres para ponerlas en discusión con las nociones teóricas, este es un análisis desde la Grounded Theory⁷.

Ahora bien, dentro de las dificultades metodológicas se encuentra: el establecer contacto y confianza con las mujeres, el lugar donde encontrarse, y la diversidad de participantes para formar los casos de análisis.

En primer lugar, el contacto con las mujeres fue introducido por otras personas, como un dirigente indígena *tayta* Manuel Atupaña, quien trabaja con los migrantes de Riobamba en Quito. Tayta Manuel me explicó que es muy importante para establecer la relación con las mujeres ofrecer cosas a cambio. Tayta Manuel me presentó a don Cornelio Lema representante indígena encargado del centro de desarrollo Infantil Alejo

⁷ Grounded Theory se refiere a una estrategia metodológica sistemática para la investigación social. La idea es que a partir de los datos obtenidos se genere teoría, es decir, los datos generan códigos, luego conceptos que se unen en mapas y finalmente “una teoría” o en este caso un gran mapa de nociones para comprender el sentido de los cuidados en la venta ambulante.

Sáez en San Roque. Me señaló que podía conversar con los padres de los niños y con las educadoras de la guardería y también que necesitaba un taller para las educadoras. Así pude trabajar con las educadoras indígenas de dicho centro y entrevistar a algunos padres de ese centro. Las educadoras indígenas no son vendedoras ambulantes sin embargo el 80% de los padres que asiste a este centro lo son. Así mismo pude conversar con las mujeres usuarias del centro de desarrollo infantil Panchitos, al interior del Mercado de San Francisco, en el sector de San Roque, centro histórico, Quito. Como ya había trabajado con el tema de los oficios al interior del mercado, el administrador me fue a presentar a la directora de dicho centro y ella escogió a 6 mujeres indígenas que asisten a ese centro. La directora de Panchitos me explicó que iba a citar a 6 mamás indígenas que son las más participativas y les gusta hablar. De esta forma conocí a Luz, Juana, María T, que son informantes claves.

¿Por qué considero que este método tiene su dificultad? Porque al principio las mujeres me asociaron al centro de desarrollo infantil y me contaban poco acerca de sus críticas en relación a los organismos de control y en su mayoría aparentemente aceptaban los discursos del cuidado promovidos por los centros del desarrollo del buen vivir. Resalto esta palabra de “aparentemente” ya que con el pasar del tiempo, me fueron contando sus tensiones con los organismos gubernamentales, al mismo tiempo que pude observar en sus prácticas como ponían en tensión “lo aprendido en el centro de desarrollo infantil”.

A través de Luz y Juana pude conocer a otras mujeres que vendían en la calle Rocafuerte. Sin embargo es difícil conversar con estas mujeres, en su mayoría, como no me presentaba nadie, yo verificaba que al final me respondían poco o bien mentían en relación a la información. Es la “desconfianza” hacia lo que yo represento, el mundo de los mestizos. Por otra parte, una vendedora ambulante mestiza me señaló que hace algún tiempo algunas personas igual que yo que querían conocerlas, habían terminado por denunciarlas por malos cuidados y la DINAPEN les había quitado a los niños.

El segundo aspecto, de dónde ubicarles para conversar con ellas, tiene que ver con la dificultad de encontrarlas en la calle, ellas son móviles y si no quieren conversar se esconden y también dependen de otras demandas. Por ejemplo, quedé de juntarme con María C. , un día lunes a las 10 en una parte de la calle Rocafuerte, cuando llego sus amigas me avisan que no pudo venir porque se quedó en su casa lavando, en otras que tuvo que salir a hacer un trámite para el marido. En ese sentido, ¿dónde llamarlas?, rara vez me dieron su celular, porque no tenían y el que usaban lo tenía la mayor parte del

tiempo el esposo, que trabaja en construcción, lejos de donde ellas están. En esos momentos se me hizo evidente que era importante presentarme delante de los esposos. Solo de esa forma ellas hablaban conmigo por celular.

Estratégicamente utilizamos los centros de desarrollo infantil como lugar de encuentro, generalmente estaba allí a las 7.30 de la mañana y las esperaba en la puerta y cuando dejaban al niño en el centro las acompañaba a buscar mercadería y a vender. Como ya señale saqué pocas veces la grabadora, pero también las conversaciones dependían de la ventas que hacían y de su relación con los clientes. Muchas veces se quedaban conversando con distintos clientes acerca de las ventas, las guaguas, los policías.

Por otra parte pude conversar con Clementina, María A., y María T., en la guardería Alejo Sáez. Ellas no querían que las acompañara a su casa, preferían “bajar” al centro y conversar allí. Solo pude hacer una visita domiciliaria en San Roque en la que pude grabar y conocer los cuartitos en donde viven, pude ver la vida familiar dentro de esos cuartitos.

Además del taller que realicé con las educadoras del Alejo Sáez en su mayoría indígenas provenientes de la provincia del Chimborazo.

En la comunidad de Baldalupaxí, pude trabajar en el centro de desarrollo infantil a modo de retribución por las entrevistas que tenía con las “mamas” mujeres mayores. Estas “mamas” conocían cómo se cuidaba a los niños en la comunidad antes de la llegada de las guarderías.

Allí pude conversar con Francisca C., una mujer líder en el levantamiento indígena, y Mercedes G., mujer líder en el tema de la educación bilingüe de los niños. En el taller de memoria del cuidado que realicé, participaron 6 mujeres de la comunidad.

De acuerdo a estas entrevistas en Baldalupaxí, y los talleres realizados en Quito, además de las conversaciones y entrevistas, pude ir armando casos etnográficos, y nociones que se iban repitiendo, como esa noción de endurar a los niños, de cuidar con el cuerpo, de el parto y los cuidados del recién nacido.

Creo presentar en este trabajo, ciertas tendencias, pero sobre todo, detalles “que se escapan”, es decir, prácticas y discursos de estas mujeres que no son entendidas por el marco del cuidado hegemónico en la ciudad. En ese sentido, indagué en sus historias, cómo habían aprendido a ser madre, quien les ayudaban en el cuidado de los niños, cuáles eran los juegos de niños, como se les enseñaba y educaba, cuál era la

participación de los hombres en los cuidados, qué valores representaban para ellas los niños/as, las ventajas y desacuerdos con las guarderías y otros organismos reguladores.

En este sentido, no es un estudio concluyente que ofrece grandes conclusiones de cómo es la sociedad de migrantes indígenas y como cuidan, más bien es un estudio que ofrece mostrar subjetividades, matices y sentidos del cuidado ubicados en situaciones particulares, en el sentido de cuestionar las ideas que hay hacia esta población. Porque por ejemplo, no todos los hombres indígenas son parteros o no todas las mujeres indígenas están de acuerdo con quedarse con sus bebés. Así ilustro los cruces, puntos de encuentro y desencuentro que permiten nutrir la mirada hacia los cuidados ofertados por estas mujeres en la calle y en la venta ambulante.

Una de las limitaciones de este estudio es la incorporación de los hombres, solo cuento con entrevista de dos de los esposos de estas mujeres y los recuerdos de estas mujeres de sus padres. Creo que es fundamental indagar en estos actores, acerca de sus preocupaciones, emociones y cuidados hacia los niños.

Otro de los límites de esta investigación está dado, en parte, por los límites del trabajo etnográfico. Hay que tener cuidado, en este sentido de no generalizar los hallazgos de este trabajo. Se trata más bien de estudiar el cuidado en un contexto concreto.

Una última situación a considerar en este estudio es no hablar fluidamente la lengua *Kichwa*, en la ciudad las mujeres hablan el castellano lento, pero claro, en el trabajo en el campo tuve que pedir que una de las mujeres tradujera al castellano.

¿Por qué moverse entre el campo y la ciudad?

Elijo estos dos escenarios, campo y ciudad. Se trata de poblaciones que siendo urbanas están aún vinculadas al campo. En ese sentido la cotidianidad es un tiempo y espacio que permite responder a estas interrogantes, así como el viaje del campo a la ciudad y viceversa permite seguir los pasos a estas mujeres.

En primer lugar, en la ciudad el trabajo etnográfico se desarrolla en los alrededores de los mercados del centro histórico. Este sector es importante, no solo porque son lugares principales de llegada de la población indígena, sino porque también allí los discursos y prácticas se tiñen por la cultura popular. Siguiendo el análisis de Kingman (2012) la cultura popular es móvil y creativa, es compartida por población indígena migrante, como por mestizos de clase media, e incluso grupos de élite, corresponde muchas veces a las manifestaciones fuera de los espacios oficiales, en el

que se producen momentos de encuentro entre ellos y se crean-sintetizan- prácticas y sentidos. Pienso espacialmente en el cuidado de los niños, cómo se desarrollan en espacios no oficiales-las calles-al mismo tiempo las jerarquías, e identidades étnicas se superponen generando nuevos órdenes socioeconómicos, políticos. Así por ejemplo, los vendedores mestizos de puestos fijos cuidan a los hijos de vendedoras ambulantes en sus locales o muchas veces son los mestizos quienes se confrontan con los policías metropolitanos en protección de las mujeres indígenas, otras veces las mujeres indígenas son las clientas preferenciales de los locales del mercado blanco-mestizos. Con esto me refiero a las nuevas construcciones de relaciones y sentidos que son parte de la vida popular.

De acuerdo a esto en Quito trabajé en dos centros de desarrollo infantil, ubicados en los alrededores del Mercado de San Roque y el Mercado de San Francisco. Los centros de desarrollo infantil Alejo Sáez en San Roque y Panchitos ubicado en Mercado San Francisco. Adicionalmente trabajé en la calle Rocafuerte lugar donde venden frutas y verduras las vendedoras ambulantes.

El centro Alejo Sáez, es dirigido por una directora del Ministerio de Inclusión Social y Económica (MIES) Sra. Janet T., así como por un representante indígena de la Asociación de indígenas migrantes en Quito Don Cornelio L. La mayoría del personal corresponde a personas indígenas migrantes de Riobamba. Normalmente hablan en lengua *kichwa* al interior del centro, así mismo la señalética está escrita en ese idioma. El centro atiende alrededor de 80 niños, la mayoría hijos de mujeres vendedoras ambulantes, trabajadores del mercado, cargadores, cocineras del mercado San Roque, así como en actividades para la construcción. Don Cornelio L. explica que estos padres tienen trabajos muy inestables, de pronto les avisan de un día para otro que tienen que estar a las 6 de la mañana al otro lado de la ciudad, así como las madres de los niños dependen de las ventas que realicen en el día, lo que hace que saquen a los niños de la guardería antes o después del horario acordado.

El Centro de Desarrollo infantil Panchitos, se ubica dentro del Mercado de San Francisco, si bien es cierto es administrado por el MIES, todas las educadoras son mestizas. Atiende alrededor de 60 niños y la mayoría de ellos son indígenas, también hijos de vendedoras ambulantes, empleadas domésticas, trabajadores de la construcción, personal de aseo en los centros comerciales, etc. Si bien es cierto la directora de este centro explica que el centro fue creado para los hijos de los vendedores del mercado, en la actualidad hay muy pocos hijos de ellos ya que es una población que ha envejecido.

Principalmente este centro atiende a la población “exterior” al mercado, lo que ha generado roces, entre los de adentro y fuera del mercado, sin embargo la directora dice que el acuerdo es no cerrar esa guardería y por tanto los del mercado deben aceptar que asistan niños fuera del mercado.

Creo interesante estos dos escenarios ya que contrastan en el modo de funcionamiento; sobre todo en relación a la organización en relación a los padres y el cumplimiento de horario de los niños/as. Ya que el centro de desarrollo Panchitos tiene al día todos los papeles de inscripción de los niños/as (para inscribir a los niños/as en los centros, los padres deben llevar copias de cédula de los padres, certificados de vacunas del niño y una cuenta de teléfono o agua). En ese sentido, los papeles de inscripción en el centro alejo Sáez no se encuentran al día, solo cuentan con un 40% de los padres correctamente inscritos. Respecto de los horarios, en el centro Panchitos, los niños asisten de manera constante y puntual en la llegada y salida, en cambio en el centro Alejo Sáez, la asistencia de los niños es irregular, la directora explica que a veces los niños no vienen una semana y luego aparecen, o bien los niños llegan tarde porque a veces los trae una vecina que no conoce los horarios y los padres madrugan para sus trabajos no puede ir a dejar a los niños, lo mismo sucede al ir a buscarlos, hay veces que han tenido a los niños por más de 3 horas luego del cierre de horario. Estos temas los desarrollare en el capítulo 2.

Entonces al trabajo realizado en ambos centros infantiles, se suma al trabajo realizado en la calle Rocafuerte, donde acompañe a las mujeres a vender sus productos e ir a buscar y dejar a los niños/as. Esto me permite ver las redes de cuidado que establecen en la calle y sobretodo practicas de cuidado.

En segundo lugar, el trabajo etnográfico realizado en el campo es en la comunidad de Baldalupaxí, en la provincia del Chimborazo, es el escenario rural escogido para entender los cambios en las relaciones campo-ciudad. Es importante, que los contactos e ingresos a las comunidades como con las mujeres en la ciudad sea a través de alguien que nos presente como una persona de confianza. El profesor Luis. A. T. es quien me presenta en esta comunidad, una comunidad que fue líder en el momento del levantamiento indígena. Aquí contacto con el *tayta* Domingo G., quien es el representante indígena en la guardería y la directora del MIES María Uychimbe quien es mujer indígena de la comunidad, el personal de educadoras esta compuestos por mujeres indígenas de distintas comunidades de alrededor, de Colta y Columbe principalmente. En Baldalupaxí, trabajo en el centro de desarrollo infantil que atiende

alrededor de 50 niños, que provienen de distintas comunidades, ya que no hay suficientes niños en Baldalupaxí para llenar los cupos que solicita el MIES. Además de trabajar en el cuidado de los niños en esta guardería, pude conversar con las mamás-mujeres mayores de la comunidad y hacer un taller de memoria del cuidado como solicitud de *tayta* Domingo G. y de las mujeres.

La utilización de etnografías

He recurrido a los estudios etnográficos de Elsie Clews Parsons de los años cuarenta, Mary Weismantel de los años ochenta, Sara Hamilton de los años noventa, Kate Swanson del 2010, porque creo importante dar cuenta de un proceso que se va plasmando, del pasado a la actualidad. Un proceso que da cuenta de que el cuidado de los niños ha sido un tema importante para las familias de la Sierra central y que también es importante para el momento actual. Estas etnografías permiten dar cuenta de que ha habido conflictos alrededor de este tema y que no hay un estado prístino del cuidado. El valor y los sentidos del cuidado han estado marcados por la importancia de la familia, la religiosidad, la sanidad, la economía política. También se ven omisiones en estos trabajos por ejemplo el tema de la violencia en la etnografía de Weismantel solo es mencionada a través de la suegra que tienes malos tratos hacia la nuera, pero no se aborda el tema de las correcciones y castigos a los niños.

Por otra parte estos estudios permiten entender con detalles el cómo se vivía y se vive al interior de las familias, temas que ponen en debate la entrada de lo disciplinario y lo civilizatorio.

El estudio etnográfico permite la comprensión de lo simbólico, de lo cotidiano como Agamben (2010). Sobre el método explica que justamente lo pequeño o los detalles permiten hablar del todo, están contenidos en el todo, tensados en campos de fuerzas. Así lo cotidiano se convierte en puertas de acceso a los procesos de modernidad, civilización, nación, colonialidad.

Sin duda hay cruces de la antropología con la educación y con la psicología. La educación pensada desde Paulo Freire también plantea una educación libertaria, abierta, descolonizada, y en este sentido nos permite encontrar algunas claves para entender el cuidado. En el caso de la psicología, se permite el trabajo y la profundización en los procesos subjetivos del ser humano, explican cómo la sobrevivencia de las personas pasa por un proceso de subjetivación, en que el niño es traído a la vida no solo a través

de los cuidados prácticos, sino a través de la mirada, a través de entrar en su mundo, a través de las sensibilidades. El pensamiento crítico dentro de la antropología, la psicología, la pedagogía pone en cuestión una biopolítica orientada a la construcción de la figura de la “buena madre”, “el niño sano”, en fin, este estudio intenta tensionar estos postulados a través de la vivencia de mujeres y niños indígenas que han relativizado estas suposiciones, apoyándose en la comunidad y en la redes de solidaridad que se construyen en la ciudad. ¿Cuán abiertas están estas disciplinas para descolonizarse y reflexionar en nuestros quehaceres?

CAPITULO 1

DEBATES ACTUALES ACERCA DEL CUIDADO DE LA VIDA

Introducción

En términos teóricos, el “cuidado” ha sido explorado bastante por distintos campos, disciplinas y enfoques; la economía, la política, la sociología del trabajo, la medicina, la antropología, la psicología, el psicoanálisis etc. Sin embargo, es desde la perspectiva del feminismo donde se ha problematizado y tensionado estos postulados reivindicando el valor de la mujer como agente productivo del capitalismo, obligada al ejercicio de los cuidados, no remunerada en las labores domésticas, entre otras. Estos estudios que datan desde los años setenta hasta la actualidad permiten entender las ideas e imaginarios actuales del cuidado (machistas, liberales, occidentales) vigentes en la nación ecuatoriana.

Si bien es cierto, no se puede hablar de “una” teoría feminista, hay diversos feminismos que han acentuado el tema del cuidado desde distintas perspectivas tales como, el debate económico del cuidado (Esquivel 2011, Federici, 2004, Nash, 1988, Benería 1978: página citado en Esquivel 2011: 1) el debate sociológico del cuidado (Arango, 2010) debates colonialistas del cuidado (Prieto, 2015, Barragán, 1996 y Rivera 1990), en la línea de Joan Scott (1999) que no planteó directamente el tema del cuidado pero enfatizó las construcciones sociales de género que permiten otra entrada a el tema del cuidado ubicado en contextos históricos, sociales particulares y la descolonización del feminismo (Mohanty, Mahmood, Blacwell, Suárez y Hernández, 2008)

Sin entrar en todos estos debates, me detengo en los debates propuestos desde la economía del cuidado y los contrapongo con los planteamientos de Joan Scott y las premisas desde la desconolonización del feminismo, poniendo en discusión sus aportes en pos de situar y comprender los sentidos del cuidado para las mujeres indígenas vendedoras ambulantes.

Desde los debates cercanos a la economía del cuidado, autoras como Silvia Federici (2004) rastrean los inicios de la domesticación y expropiación del cuerpo de la mujer en relación a la dominación que realiza el hombre, el Estado y la Iglesia a través del sistema capitalista. Ya para el siglo XIV Federici explica cómo en la cacería de brujas que se dio en Europa y América Latina, se catalogó a las mujeres de herejes y brujas, al controlar la natalidad y reproducción de su cuerpo. También explica como durante los siglos XVI y XVII el mercado y la industrialización, desestructuran el

funcionamiento unitario de la familia. Apropiándose paulatinamente de la producción, los medios de producción y el recurso productivo, se afirma el dominio del hombre. De esta forma se divide la esfera pública entendida como el trabajo regulado por el mercado y la esfera privada entendido como lo íntimo, lo afectivo, los valores que en el mercado no se encuentran como recurso de afirmación de ese dominio. La mujer queda como la guardiana (De la Cadena, 1991) y cuidadora de la vida en un lugar que no tiene poder productivo, ni político, ni histórico

En ese sentido los estudios feministas desde los setenta hasta los noventa dan cuenta de cómo va apareciendo la economía del cuidado. Esquivel (2011) explica cómo se va dando el debate del cuidado, enfatizando en primer lugar el trabajo doméstico, luego el trabajo reproductivo y finalmente en la actualidad el trabajo del cuidado. La autora explica que estos cambios se han ido dando de acuerdo a la condición de subordinación de la mujer, es decir por un tema de construcción de género. Así, la mujer va siendo expropiada de su cuerpo, de su ciudadanía, de su lugar político en la sociedad. De ahí que a partir de la ilustración el movimiento feminista de la época señalarán su bandera de lucha, en que la libertad, fraternidad e igualdad, sea no solo para los hombres sino también para mujeres o sea, la equidad de género; es decir problematizar la condición de subalternidad de la mujer y el dominio masculino.

Uno de los medios para alcanzar esa igualdad de género desde la economía de los cuidados, era reconocer el trabajo doméstico como trabajo productivo. Es decir, la participación de la mujer en las actividades productivas en el sistema económico. Algo que Marx había olvidado en su análisis, pero que autoras feministas marxistas como June Nash (1988) revelan el rol productivo-económico de la actividad doméstica, además del rol del patriarcado y el capitalismo en el establecimiento de una hegemonía masculina de poder sobre la mujer, es decir, una jerarquía social y de género.

Un segundo gran debate, surge a partir de este reconocimiento del cuidado como actividad productiva. Esquivel (2011) explica que al reconocer el cuidado como trabajo, el cuidado se va configurando de manera distinta de acuerdo a los diferentes estratos sociales. Así clases sociales altas pueden pagar por un servicio de cuidado mientras que en las clases populares el cuidado debe ser asumido por la mujer dentro de sus actividades laborales. Por otra parte al considerar al cuidado como trabajo se genera un vacío respecto del trabajo doméstico y el cuidado no remunerado, en ese sentido quien asume los costos de este cuidado no remunerado (afectos, calmar a los niños, leer cuentos, todo lo que tiene que ver con el desarrollo de su humanidad, de acuerdo a

Esquivel (2011) en la mayoría de casos vuelve a ser la mujer, lo que da cuenta de que hay allí una construcción de género relacionado con la subalternidad, condición de clase y raza (Scoatt, 1998)

Siguiendo el razonamiento de Scoatt (1998), no habría que perder de vista que detrás del cuidado hay un concepto de género, es decir una construcción compleja, llena de sentidos y significados tensados en una realidad social, cultural, económica. Ahora bien, la autora explica que la categoría género se construye en las relaciones sociales y no está determinada completamente por el aspecto económico, como se podría pensar desde la economía del cuidado.

En este sentido la categoría de género, o cómo se construye la idea de mujer, de hombre y de relación entre ellos, se determinan de acuerdo a los significados de los mismos en las relaciones sociales. Como hipótesis de este artículo: propongo que alrededor de la noción de cuidado se puede visibilizar la dominación masculina, violencia y segregación que se ha realizado sobre la mujer a nivel social-político y económico históricamente. Por ejemplo con las ideas de madre buena, niño sano, propuesta por Badinter (1991(1980) o en las conceptualizaciones de trabajo doméstico mal remunerado por un tema de género que explica Cristina Vega (2008).

Ahora bien en determinados contextos y momentos el cuidado de los niños no ha sido necesariamente un tema de dominación masculina, así por ejemplo los estudios de Julieta Paredes (2008), feminista comunitaria boliviana, advierten que algunos debates feministas terminan en propuestas de liberar a la mujer de esa carga doméstica. Paredes, explica que esa liberación de la mujer entendida como liberarse de –la obligación- de lo doméstico y ser igual que el hombre es una propuesta enraizada en la ilustración y en un feminismo androcéntrico europeo. En ese sentido Paredes, advierte que la agencia de muchas mujeres latinoamericanas es distinta. En Bolivia por ejemplo el agenciamiento de las mujeres parten desde la comunidad, “no queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad” (Paredes, 2008:8).

Ahora bien, los estudios desde la economía del cuidado han brindado un análisis primordialmente desde el aspecto económico y en la actualidad político-económico.

Sin embargo, deja de lado configuraciones simbólicas-culturales con sus propias economías políticas que funcionan aún en las comunidades. Como por ejemplo el tema de la adopción de los niños en las comunidades, en la que a pesar de las políticas de adopción gubernamental o la presencia de instituciones del Estado, los niños huérfanos no son entregados a hogares de acogida sino que la comunidad se sigue haciendo cargo

de ellos, en ese sentido el aporte desde Scott (1998) permite explorar esos significados que aparecen en los cuidados brindados por estas mujeres, sin perder de vista el campo de fuerzas en los que se construyen que incluye el tema económico.

Ahora bien, un segundo tema en discusión con la perspectiva de la economía de los cuidados provenientes del feminismo marxistas, socialistas, etc. (todas aquellas identificadas como feminismos hegemónicos en Suarez, 2008) han pensado la noción de mujer, género, cuidado y la agencia feminista como categorías monolíticas y universales, es decir, refiriéndose principalmente a “una” mujer blanca-mestiza-occidental-urbana, muchas veces estereotipándola. El aporte que ha hecho el feminismo desde Joan Scott y desde las críticas desde el feminismo de la descolonización con autoras como Chandra Mohanty, Saba Mahmood, Maylei Blacwell, Liliana Suárez, Rosalva Aída Hernández (2008) es visibilizar otras agencias emancipatorias feministas, que desenmarcan elementos tradicionalmente reconocidos como opresivos en esa única mujer. Como por ejemplo Saba Mahmood (2008) ha planteado la agencia que tienen mujeres a través de la estigmatizada religión musulmana. En ese sentido, proponen “la agencia no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood, 2008). Estas otras miradas, permiten poner en diálogo otras formas y sentidos de cuidar, en las que por ejemplo, en el caso de las mujeres indígenas vendedoras ambulantes; el cuerpo se vuelve un instrumento principal de cuidado, sin por ellos convertir a estas madres en madres desnaturalizadas.

El objetivo de este capítulo es enriquecer la mirada de las teorías feministas (influenciadas por la economía del cuidado) desde otras voces y realidades que traen a colación, otras economías de cuidado, otros sentidos de cuidado así como también ambigüedades respecto de las agencias. Metafóricamente hablando muchas mujeres indígenas buscan cumplir el imaginario urbano de limpieza con los niños siendo en sus prácticas y discurso muchas veces radicales y rígidas, mientras que otras se agencian amarcando y cargando a los niños mientras trabajan en las calles.

Con este panorama señalado de las teorías feministas, quiero decir que los debates de la teoría feminista en relación al cuidado tienen una trayectoria central al debate actual de políticas, discursos y prácticas del cuidado. Ya que su agenda ha sido valorar a la mujer y dar un lugar de importancia a los cuidados. Incluso, en los debates actuales se plantea la preocupación sobre la sostenibilidad de los cuidados de la vida a nivel económico (Carrasco, 2014), ya que el aumento de la población senil y la

disminución de quien cuida a los ancianos es insostenible. No obstante, como ya mencioné estos análisis de la teoría feminista en relación a los cuidados tienen límites, sobre todo en cómo concibe a “la mujer” blanca mestiza-occidental-urbana-clase media. Por eso la idea es entender hasta dónde explican estas teorías la realidad de las mujeres indígenas vendedoras ambulantes y en qué medida las prácticas y discursos de ellas cuestionan conceptos feministas.

La pregunta que guía este capítulo es ¿cómo los sentidos del cuidado de las mujeres indígenas vendedoras ambulantes enriquecen las teorías feministas del cuidado? Para esto propongo iniciar el diálogo en cuanto a aportes y ambigüedades con los aportes de las teorías feministas en la noción del cuidado.

1. Aportes y ambigüedades de la teoría feminista del cuidado en relación a otros sentidos del cuidado

Un aporte fundamental de las teorías feministas del cuidado es poner en el centro de la discusión social, política y económica para las sociedades en el mundo la preocupación por el tema de la vida y de cómo cuidamos la vida (Vega, 2008; Jelin, 2012; Carrasco, 2014).

En ese sentido, aparecen las nociones relacionadas con el cuidado como un trabajo. Un ejemplo de ello son las cadenas globales de los cuidados (Vega, 2008), en que la mano de obra barata y explotada son las que se encargan del cuidado a niños/as y ancianos en este caso son mujeres migrantes que dejan a sus hijos al cuidado de vecinos o familiares para trabajar y sostener económicamente sus familias por medio de remesas, como en el caso de mujeres migrantes ecuatorianas en España, de acuerdo a Vega (2008). También se denuncian cómo los cuidados de los ancianos son realizados por mujeres que tienen que encargarse de cuidar a sus hijos y padres al mismo tiempo. Y por último los cuidados que ejercemos diariamente de manera gratuita cuando aconsejamos a algún colega, o se orienta a alguna amiga en su situación personal.

A través de todas estas situaciones, el cuidado se refiere a esa disposición y actividad dirigida a la atención hacia uno mismo y hacia los otros para gestionar y mantener la vida, lo que implica hacerse cargo de los cuerpos a nivel de bienestar físico y emocional (Vega, 2009). Es decir busca el bien mayor del otro, ese bienestar.

Pero ¿qué es ese bien mayor o bienestar?

Bajo las nociones del gobierno ecuatoriano, ese bienestar, se define como *Sumak Kawsay*, es decir, la búsqueda de la plenitud, armonía, felicidad. Y que me atrevería a

decir que en algunos casos esa armonía en términos de discurso de gobierno se entiende como la búsqueda del desarrollo, como la construcción de carreteras, los proyectos de las escuelas del milenio, los cambios en la matriz productiva, en el que quizás se conducen con un bien mayor del cuidado del capital y el progreso.

Entonces me pregunto ¿qué pasa con el bien mayor buscado para el uno a uno? ¿Qué pasa con esa búsqueda del bien mayor del otro/a en el sentido del respeto al otro/a, tolerancia al otro/a y yendo más al fondo en la búsqueda de lo sagrado del otro/a, como plantea Simone Weil (2000(1957)? Simone Weil es una filósofa que reflexiona en torno a los valores centrales de la humanidad, la justicia, la verdad, el respeto de las personas, y en ese sentido señala que el respeto hacia las personas se fundamenta en lo sagrado y en la trascendencia que nos encontramos delante del otro/a, “eso sagrado viene del cielo, se puede enraizar en la tierra, pero esas raíces vienen del cielo” “y nace en lo anónimo e impersonal, no bajo la noción de derecho o propiedad” (Weil, 2000 (1957): 28).

Es decir, pareciera que hay ambigüedades en torno a esa búsqueda del bien para el otro.

Esa “disposición al otro” en América Latina y en Ecuador sufre grandes contradicciones entre los discursos y las prácticas en la organización social del cuidado compuesta por mercado, familia, Estado y organizaciones sin fines de lucro (Ravazi, 2007. Cit en Jelin, 2012: 33). Para el caso ecuatoriano, los estudios de Virginia Villamediana (2014), investigadora venezolana de FLACSO, explican cómo las representaciones del cuidado hacia los niños en las políticas del Ecuador son ambivalentes. A nivel discursivo las políticas promueven el cuidado como un derecho que debe ser ejercido como co-responsabilidad entre hombres y mujeres, sin embargo en la práctica protege y responsabiliza a la mujer para que sea ella quien se encargue de los cuidados (permisos de postnatal, derechos laborales para que cumpla roles de buena madre y buena trabajadora, entre otros) en ocasiones estableciendo horarios en los centros de desarrollo infantil desiguales a los horarios de oficina de los padres. Por otra parte, Villamediana explica cómo el Estado confunde educación con cuidado, los riesgos de profesionalizar y remunerar el cuidado tienen que ver con el costo emocional de la relación de la educadora con el niño.

A nivel de América Latina, la organización social del cuidado recae principalmente en la responsabilidad de la familia, siendo el Estado un corresponsable (Jelin, 2012). Es decir, un régimen familista que pone a la mujer como figura central e

imagen maternal de los cuidados. Entonces esa disposición hacia el otro/a pasa a ser naturalizado en la función de la madre.

Así esta “disposición al otro” ejercida principalmente por la figura femenina-materna, se articula al funcionamiento del mercado y en este sentido al del capital, a los ritmos de trabajo para acumular capital e intercambiar mercancías. Ahora bien, si ese cuidado es ofertado principalmente por figuras femeninas-madres- que en el caso del funcionamiento económico son las que quedan más expuestas a la explotación laboral y a condiciones precarias de trabajo, entonces ¿cómo cuida a los niños si debe dedicar mucho tiempo a la producción de bienes?

Debido a estas injusticias a nivel estructural hacia la mujer, marcadas además por una dominación masculina-patriarcal, las feministas insisten en esta “liberación”, las mujeres deben liberarse de las condiciones que las subyugan y dominan como el cuidado de los niños. En ese sentido de “liberar”-liberarse los centros de desarrollo infantil les permiten “liberar tiempo” para el mercado.

Los estudios feministas muestran cómo el cuidado se inscribe en una organización social que responsabiliza a la familia, al mismo tiempo que lo determina en un ritmo de producción capitalista, neo-liberal. Todo lo que hace que el cuidado sea visto como una actividad menospreciada, y mal remunerada de acuerdo a los valores sociales predominantes. Es desde allí que los movimientos feministas han querido revalorizar el cuidado.

Esta agenda de la “valorización-monetarización del cuidado” es una lucha por la liberación de las mujeres en ese campo, al mismo tiempo que es una trampa o zancadilla para las mismas feministas. En el sentido de que el cuidado al ser una actividad remunerada debe ser una actividad que puede capitalizarse y homogenizarse como cualquier trabajo. Entonces muchas feministas se preguntan ¿qué pasa con esa disposición al otro?, si es una actividad estándar, ¿que pasa con la afectividad de la relación con el otro?

Este es un debate en el que aún se encuentran tensiones, porque las teorías feministas no pueden enmarcarse solo en una discusión de economía de cuidados. Porque el cuidado se inscribe en procesos sociales más amplios como la modernidad, y en ese sentido lo que conlleva la modernidad; pienso en el individualismo, la desarticulación de las comunidades y de las redes de cuidado o la confusión entre lo artificial y natural que aparecen en la ciudad (Foucault, 2006 (1977-1978)). Así al

proyecto moderno no le interesa la creación de redes de cuidado en barrios como el de San Roque a no ser que sea un obstáculo para la movilidad o seguridad.

Entonces si la vida moderna se empeña en homogeneizar el cuidado a través de los expertos del cuidado (educadoras) ¿le interesa el cuidado o la preocupación hacia los niños?, ¿qué lugar ocupa la vida y el cuidado de la vida en la sociedad actual?

Es fácil observar en Quito, cómo lo natural de la vida y el cuidado de la vida quedan desarticulados del funcionamiento social, en el sentido de que hay un desajuste entre la vida y los ritmos del trabajo o los tiempos de producción. Madres y padres corren después de sus trabajos a buscar a los niños, los suben en buses que duran un trayecto de una hora para cruzar la ciudad, viven en lugares donde no hay patios donde jugar, en la casa los padres deben preparar alimento y prepararse para el día laboral siguiente. En ese sentido, la encuesta del uso del tiempo (2005) da cuenta de que mujeres y hombres, y particularmente las mujeres, dedican a la semana un promedio de 3 a 4 horas a la semana al cuidado de los niños y dicha actividad se encuentra después de el trabajo de la cocina, la limpieza, el arreglo de la ropa (Encuesta del uso del tiempo en Ecuador, 2005). Qué decir si el niño se enferma, en primer lugar no es aceptado en el centro de desarrollo infantil porque puede contagiar a los otros niños (Normativas de uso técnico, MIES 2014), entonces el padre o madre debe pedir un día de vacaciones a cargo de la enfermedad del niño o buscar algún arreglo. Desde una lógica economicista, el cuidar a un niño enfermo tiene el costo de un día de producción si es que no es más. Me pregunto ¿que pasa con ese niño y con el querer el bien mayor para ese niño?

Algunas teorías desde el feminismo luchan por esa mujer moderna que es violentada por la producción capitalista. Y en ese sentido muchas mujeres vendedoras ambulantes también andan con sus niños al compás de la venta de las frutas y de los lugares donde aún hay clientes. Esas mujeres se movilizan por el alcanzar los recursos económicos para sobrevivir y en ese quehacer llevan a cabo prácticas de cuidado con los niños que se articulan a una disposición al otro, al igual que muchas otras mujeres y hombres mestizos. Así, “pude ver que Juana vendía aguacates mientras le daba de lactar a su bebé... también dejó de vender los aguacates cuando tuvo que cambiar de pañal a la niña que amarcaba... Por un instante entre medio de la venta, Juana le canta a su niña, la mece, le habla” (Notas de cuaderno de campo, 2015) es esta idea de que por un instante Juana está dispuesta hacia el otro.

Lo que sucede con Juana tiene que ver con la noción de vida que hay detrás de sus prácticas y discurso. En su historia, el cuidado de su bebé no solo tiene que ver con ella, también participa su marido que es partero, sus hijos, cuñadas, en fin, que piensan que la vida de los niños se parece a la fuerza y vitalidad de la naturaleza, como lo explicaré más adelante. Tomo como noción de la vida algunas frases de Leonidas Proaño, un sacerdote que trabajó para las comunidades indígenas de la provincia del Chimborazo.

El ser humano se alimenta de las plantas y de los animales. En definitiva el ser humano se alimenta de la tierra, de las sustancias que componen la tierra, de la misma manera como el niño se alimenta de la leche de su madre. Existiendo una relación vital tan estrecha...de su concepción fundamental de la tierra considerada como madre extraen los indígenas una distinta concepción del trabajo-que no debe ser devastador sino amoroso, parecido al esfuerzo que hace el niño tierno cuando estruja el seno materno para mamar leche. De allí mismo extrae una concepción distinta del tiempo que tiene que ser utilizado armónicamente, sin prisas de acuerdo al ritmo y cadencias de la naturaleza, de acuerdo a la sucesión de estaciones. De allí mismo extrae una concepción distinta de dinero, cuya adquisición no constituye el objetivo final de su vida y de sus luchas, sino un simple instrumento de intercambio (Proaño, en Del Salto 2005:43-44).

Sin caer en esencialismos hacia la manera de vivir de los indígenas como un todo prístino o puro. Quisiera contextualizar que estos pensamientos de Leonidas Proaño están teñidos por la lucha indígena campesina, pero revelan sentidos de la vida y del cuidado de la vida que tienen que ver con la vitalidad y fuerza de la vida relacionada con la naturaleza. Y que aparecen en los quehaceres del cuidado en muchas mujeres indígenas en la ciudad.

1.1 Trayectorias masculinas en los cuidados

Una de las grandes críticas que se les hace a las teorías feministas clásicas desde el feminismo de la descolonización es que enfatizan a una mujer “víctima” en el sentido de que es víctima del sistema estructural, de la producción económica, del Estado, de los hombres y por tanto hay que salvarla. En ese sentido las feministas occidentales hacen una función de ventriloquía por las mujeres que no pueden defenderse por sí mismas, omitiendo con ello las voces de las mujeres subalternas.

Ante esto, pienso que en parte es cierto que las mujeres a nivel estructural en la sociedad ocupan un lugar desigual al lugar que ocupan los hombres (diferencias de sueldo, derechos, acceso a lugares de poder, etc.) y los mecanismos que ocurren allí de

dominación explican la noción de hegemonía masculina de June Nash. Sin embargo, también hay un abuso de ventriloquía por parte de feministas occidentales clásicas que se produce por esa victimización en parte impuesta y en parte aceptada por muchas mujeres subalternas incluidas las indígenas. No obstante, quisiera visibilizar a las mujeres indígenas de las comunidades que sí se han organizado y que han mostrado sus propias voces y agencias, basta pensar en mujeres indígenas-líderes en contra de la discriminación a los indígenas, como Dolores Cacuango⁸, y también otras menos visibles como con las que pude contactar en las comunidades de Baldalupaxí como Francisca Coro, en la calle Rocafuerte en Quito como Juana, María, y en la comunidad Kallambi como Esperanza Chicaiza⁹, que tienen la última palabra en las decisiones de su familia, cómo se distribuye el dinero en la casa, cuando cultivar, quienes participan en el cultivo, si es necesario que el hombre acuda a trabajar a la ciudad, si participan de una marcha política o minga, y que resignifican los saberes de la comunidad. En fin, que dejan huellas profundas en sus familias y comunidades.

La agenda de muchas mujeres y hombres indígenas tiene que ver con la subsistencia de las redes y de la comunidad. Julieta Paredes (2008) explica que antes de la colonización las comunidades andinas no vivían en un estado puro o idílico de “equidad de relaciones de género”, sí había un patriarcado, que se caracterizaba por la presencia de “un pater familia” (Paredes, 2011), es decir, un hombre que cumplía con la función de administrar y organizar a la población del territorio, así como de brindar protección por igual tanto a hombres como mujeres. En ocasiones era el “pater familia” quien discernía entorno a las agresiones de un marido a su mujer, decidiendo en estos casos castigos en pro del funcionamiento de la comunidad, al igual que reprimía a las mujeres cuando no cumplían los acuerdos comunitarios o esponsales. Aunque en ese tipo de comunidad la mujer también ocupaba lugares de poder donde era escuchada y protegida. Si bien es cierto, la mujer era protegida por el pater familia, esto no es equivalente a decir que había equidad de género, en este sentido, no quisiera mostrar el

⁸ Dolores Cacuango, mujer indígena del Cantón Cayambe, Provincia de Pichincha. Reconocida por fuerza e integridad en la lucha por la defensa de los indígenas, sus tierras, su lengua, su educación. “Llevaba la voz del pueblo con belleza y elocuencia: Nosotros somos como los granos de quinua: si estamos solos, el viento nos lleva lejos, pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento, bamboleará, pero no nos hará caer” Murriagui(2010) documento en web.

⁹ Esperanza Chicaiza es el nombre ficticio que se eligió para realizar un trabajo de “Memoria femenina nos construye” ensayo que fue entregado en el curso de Memoria y Poder del profesor Eduardo Kingman. 2015. Flacso sede Ecuador. Esperanza es una mujer de la comunidad Kayambi, en el cantón Otavalo, provincia Imbabura. Al momento de fallecer se desestructura la organización familiar, se pierden cosechas y llegan plagas. (Jenny Chicaiza, 2015, entrevista).

patriarcado en las comunidades como situaciones idílicas ya que también habían abusos de poder por parte de los pater familia. Nash (1988) explica que con la llegada de la colonia se impuso en las formas de funcionamiento comunitario-primitivo- una nueva estructura patriarcal influenciada por el sistema capitalista. Este nuevo sistema patriarcal-capitalista se apropia de lo femenino, usurpa los bienes materiales, simbólicos de la mujer y toma potestad sobre los cuerpos de las mismas. La mujer es sometida a la autoridad masculina en el hogar y el modelo de participación y poder político en el Estado es diseñado bajo la lógica masculina (Brown, 2006[1995]). Entonces al patriarcado de las comunidades se superpone el patriarcado capitalista, que instituye una jerarquización racial y de género. Lo que Nash denomina hegemonía masculina en el que se perpetúa “la supremacía masculina anciana sobre la mujer y hombre joven” (Nash, 1988:12), en que el orden de jerarquía de esta expansión capitalista indica que la importancia de mayor a menor es: hombre blanco, mujer blanca y hombres mestizos, hombres indígenas y negros, por último mujeres indígenas y negras.

Esta jerarquía racial y de género tiene que ver con las discriminaciones que muchos hombres indígenas realizan hacia las mujeres indígenas muchas de ellas sus esposas, tal como lo señala Marisol de la Cadena (1991), con la idea de que las mujeres son más indias, los esposos toman distancia de ellas en las ciudades al mismo tiempo que no les permitan que aprendan el castellano, no dejan que traten con mestizos o que cambien de vestido.

Entonces la agenda que promueve Julieta Paredes (2008) para las comunidades en Bolivia es establecer un nuevo orden en que la mujer y el hombre se ubiquen en un plano horizontal, no uno sobre otro como es en la actualidad. Tristan Platt, antropólogo que trabajo en Bolivia por los años setenta, señala la importancia de la complementariedad¹⁰ en las comunidades andinas, lo que él denominó el *yanantin* refiriéndose al dualismo cosmológico o “par de dos cosas iguales” (Platt, 1978:1104), en que todas las cosas tienen una parte hombre-masculina y mujer-femenina, estamos hechos de pares que conforman algo más que una suma de ellas sino un todo, es decir, hombre y mujer conforman un cuerpo íntegro, el hombre es la mano derecha y la mujer

¹⁰ Introduzco el debate entorno a la complementariedad desde el dualismo versus el binarismo con Rita Segato. Aunque sea considerado machista esta idea de complementariedad por algunas teorías feministas la complementariedad de género es un tema que es parte de las comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana. Es esta complementariedad la que es cooptada por la modernidad colonial dejando a la mujer como una esclava y sobreexplotada del sistema social y económico actual.

la mano izquierda, estos pares son “los que se ayudan mutuamente unidos en una sola categoría...en que uno se pertenece a otro” (Platt, 1978: 1096).

Se trata de una idealización que atribuye el autor a esta simetría entre hombres y mujeres, una simetría recíproca en la que se dividen trabajos en la cotidianidad, en todo caso esa división de trabajos no esta determinada por una división sexual de género, como lo es con la llegada del capitalismo.

Esta idea de dualismo, en el sentido de la complementariedad, también es desarrollada por Rita Segato (2014), antropóloga feminista que ha desarrollado sus estudios con poblaciones indígenas de Brasil. La autora explica el dualismo como una relación de reciprocidad a diferencia del binarismo introducido en la modernidad/colonial en que las relaciones de género se plantean desde un ser que suplementa el otro, y en esta relación hacia el otro-mujer- es visto como un objeto.

En este sentido todavía las comunidades de la Sierra central narran historias de complementariedad más que de suplementariedad de género por ejemplo del *tayta Imbabura* y la *mamma Cotacahi* (Jenny Chicaiza, 2015, entrevista), es decir se habla de lo masculino y lo femenino aludiendo a una complementariedad metafórica basada en la protección de uno hacia otro en miras de la fecundidad y el crear familia. En la práctica ésta complementariedad no se condice con una paridad de género, más bien la sabiduría que se alude al *tayta Imbabura* se convierte en ocasiones en una imposición del saber masculino sobre el femenino, estando presente la violencia estructural del patriarcado y capitalismo (Nash, 1988) que encarga a la mujer de los cuidados de la tierra, de los niños y el hombre sale a la migración al contacto con el mundo mestizo (Rivera, 2008, Weismantel, 1994, De la Cadena, 1991) en que la mujer sigue siendo entendida cómo refiere Marisol de la Cadena (1991), cómo la guardiana de la cultura justificando así una imagen de la mujer como tradicional y que no puede desenvolverse bien en el mundo moderno y por tanto genera vergüenza, en definitiva la mujer sometida a condición de subalternidad.

En ese sentido, estudios feministas como los llevado a cabo por Jelin (2012) han profundizado en el régimen familista de los estados latinoamericanos actuales y con ello la feminización de los cuidados como una estrategia del capitalismo y del patriarcado. Ahora bien, ante este panorama familista, patriarcal, capitalista que desvincula los masculino de los cuidados, quisiera detenerme de manera contextual en tres historias que narran una trayectoria masculina “diferente” en los cuidados de los niños, lo que me

hace constatar que en determinados contextos se relativiza la división sexual de los cuidados de los niños.

Sara Hamilton (1998), antropóloga que trabaja en los años noventa, con la comunidad de Chanchaló, cantón Salcedo, provincia de Cotopaxi, demuestra en su etnografía los “hogares de dos cabezas”¹¹ (aludiendo con este nombre a las frases que usa uno de los entrevistados) cómo los hogares se componen por una cabeza femenina y otra masculina, en las que “ninguna de las cabezas controla más que la otra los recursos materiales, sociales o espirituales... el poder del balance... La suma de las experiencias y dedicación de dos cabezas hacia la sobrevivencia del hogar es mejor que una” (Hamilton, 1998:185). En ese sentido, el dinero que gana el esposo es llevado al hogar y ambos deciden en qué y cómo se gasta, lo mismo ocurre con la planificación de los cultivos y la venta de los productos sembrados. La autora recalca en una de las entrevistas que si la mujer decide sola, no es válida como decisión, igual que si el hombre lo hace así, ambos tienen que estar de acuerdo para pasar a la acción.

Siguiendo la etnografía de Hamilton (1998) esta comunidad no designa la crianza a alguno de los dos padres. Es decir, culturalmente no definen roles sexualmente divididos para el hombre y la mujer, y en la práctica la autora demuestra que no se reproducen esos roles. En el caso de la crianza de los niños, la mujer está presente en los primeros meses del niño para darle de lactar, luego de que el niño es destetado, el padre y la madre pueden educar el comportamiento del niño y el padre puede llegar a ser más tierno con el niño que la madre. En ese sentido, la maternidad, en esta comunidad de Cotopaxi, no es una tarea naturalizada a la madre.

Una segunda trayectoria masculina distinta de los cuidados, tiene que ver cuando Juana, vendedora ambulante, me cuenta que su esposo hace de partero con ella y que gracias a él ella pudo tener a la bebé en la casa.

Faltando dos días para el nacimiento del bebé, el partero (su esposo) le hace una cruz en medio de la barriga: tres veces para abajo (en el sentido norte-sur) y tres veces para arriba (en el sentido oeste-este). Esa cruz la hace sobre la barriga pero con el lado opuesto de una punta de cuchillo. Eso se hace para que rompa la bolsa del bebé...Acostadita en la cama el partero pasa una chalina por debajo de la cintura y le mueve para cada lado, le sacude despacio para que se iguale el bebé. Para hacer esto, el partero se abra de piernas para sacudirle de lado a lado. En el momento que ya empecé con los pujos me dio agua de melloco que es como la sábila, tres a cuatro sorbos de melloco tibios. El agua de melloco machucado en agua tibia se cierne

¹¹ La traducción es mía.

y se toma como el agua de sábila, tres a cuatro bocaditos. El melloco ayuda a que el bebé baje más rápido. Cuando coge el dolor no hay que hacer nada de bulla y nadie al lado de uno. Porque algunos tienen buena espalda o mala espalda. Los que tienen mala espalda hace que se calme el dolor y se pasa el parto y crece la cabecita del bebé. Todo en silencio hasta que nazca el bebé. Mientras tanto se mueve con el bebé meciéndolo adentro de la panza. Para que salga el bebé pongo un plástico en el suelo, después pongo una chalina vieja y sobre eso me arrodillo. Y el partero sacude y mueve de los lados y de la panza y ayuda a bajar (el bebé). Mi esposo me avisó que era una niña. Mientras tanto yo pujaba para que saliera la placenta y otras cosas que salen.... Mi esposo cortó el ombligo del bebé. Si es varón, le cortan a una distancia de 2/4 , se corta y se amarra en la punta con un hilito blanco, o hilo de costal de arroz o arena al ladito del ombligo.... Después de que está en la cama mi esposo le amarra (a la altura del) estómago para que se cierren los huesos con una faja para ajustar...en el tiempo que estoy acostada va él a buscar a los niños y cocina en la casa (Juana, entrevista, 2015).

Juana cuenta que ese conocimiento de partería se lo enseñó su madre a su esposo. Lo que me hace pensar en que al igual que en la experiencia de los hogares de dos cabezas, el hombre puede asumir los roles “feminizados”.

Aunque esto no es lo usual, ya que Juana cuenta que sus amigas en Quito le dicen que “quieren un hombre como su esposo, que de esos ya no hay” (2015, Notas de Cuaderno de campo). Es posible que en este partero haya una decisión o conciencia-agencia- respecto de esa división sexual impuesta por los modelos patriarcales y capitalistas. Lamentablemente no pude entrevistar al esposo de Juana ya que en el momento de trabajo de campo él se había ido a trabajar a Galápagos donde un familiar.

También llama la atención, el esposo de Clementina T., ambos pertenecen a una comunidad en la provincia de Cotopaxi y cuentan que al momento de encontrarse con un bebé botado en el camino entrando a su comunidad, episodio que narraré más adelante, ella se pone a llorar y el marido frena el auto, la escucha, le dice que deje de llorar, y conversan los dos acerca de ese bultito en el camino, luego explican que ambos deciden adoptar al bebé, porque es una decisión familiar (2015, Notas de Cuaderno de Campo).

Un tercer relato que me llamó la atención es cuando Anita, educadora indígena, cuenta que dentro de sus recuerdos más preciados en el cuidado de infancia “es cuando mi papi me amarcaba...hasta los 6 años me amarcó porque en ese tiempo no había buses el nos subía y bajaba por las escaleras...también lo hacía para protegernos, muchas veces habían personas que nos querían robar y como me tenía protegida mi papi

arrancaba más fácil o les pegaba y yo estaba protegida”(2015, notas de cuaderno de campo).

Primero, llama la atención la figura del hombre en los cuidados, una figura que generalmente no aparece o aparece muy poco en las prácticas de cuidado. Segundo, dentro de los valores de la comunidad el amarrar tiene un sentido de protección a los niños hasta que el niño pueda valerse por sí mismo que generalmente es hasta los 2-3 años. Pero en este caso amarrar a una niña de 6 años no es lo usual, es una práctica que se resignifica ante una nueva condición de vida como lo son los peligros de la ciudad.

Un cuarto elemento, tiene que ver con el cuidado “masculino” de escucha, apoyo y sensibilidad hacia los suyos, aparece cuando realicé un taller de “memoria del cuidado” en la comunidad de Baldalupaxí, provincia de Chimborazo. Cuando comienzan a llegar las mujeres a la convocatoria, me sorprende cuando llega un hombre mayor, llamado José. Al momento de presentarse dice que él viene a la reunión en nombre de la esposa que está enferma. Este hecho me hace pensar en esta noción de *Yanantin*, que describe Platt, es decir, como uno representa al otro, en el cómo se pertenecen el uno al otro. A lo largo del taller José escuchó lo que dijeron las mujeres y luego comentó:

A veces es cierto que la vida de matrimonio, los hijos es tanto, que para crecer sufre la mamá aunque hay personas que no hemos sido demás (como papá), a veces el trabajo y salimos lejos a buscar trabajo, porque las mamás han sabido criar a los hijos siempre, están al tanto porque los maridos no han sabido...somos tan irresponsables que siempre hemos criado a los hijos pero ya están grandecitos cuando forman su hogar vienen a visitar...nosotros les pensamos de lejos a los hijos, cuando trabajamos (José, 2015, Taller de Memoria de los cuidados Baldalupaxí)

Me quedo pensando en esta idea de “somos tan irresponsables” y este “pensar de lejos a los hijos”. En este sentido, una pena y a la vez consciencia que muchos hombres tienen respecto del cuidado de los niños y en el que reconocen que la mujer también trabaja arduamente igual que él y que ella “siempre ha sabido cuidar”, esa idea es crucial en la división sexual del trabajo, el otro sabe y yo no, quizás en esa lógica de división del trabajo no hay un pertenecerse uno al otro, ya que de alguna forma lo que plantea Hamilton (1998) es que el hombre no es que no sepa hacer algo, potencialmente puede cuidar y cocinar igual que la mujer, pero por tema práctico se dividen-comparten tareas. Ahora bien, cuando escuchaba a José pensaba en que al parecer hubiera un impedimento en que hombres como José puedan cuidar a los niños de “cerca” y no a la “distancia” como él expresa, es decir, en algún grado está presente el cuidado, sin

embargo se hace presente una ruptura-una desconexión con los hijos. Rita Segato (2014) propone que esa distancia de los hombres con el mundo de lo doméstico y de lo privado, proviene de la instalación de la modernidad-colonial en las comunidades. En este sentido, con la llegada de la modernidad, se “totalizan progresivamente los espacios públicos” (Segato, 2014:78), se desarma todo poder político en el ámbito doméstico y sobretodo se hace partícipe al hombre del proyecto colonizador. Así, los hombres indígenas son situados en un lugar de cercanía hacia el mundo de los blancos y distancia hacia lo indígena. El hombre indígena entra en esta paradoja racial al ser considerado, en primer lugar, un interlocutor válido con el proyecto colonizador y un aliado del hombre blanco y del estado patriarcal. Así como también, los hombres indígenas son sometidos a la “racialización de su masculinidad” (Segato, 2014:81), en la que su virilidad debe ser probada en el mundo de los blancos y del dominio del colonizador; dejándose explotar. En segundo lugar, debe restaurar esa virilidad perjudicada en el mundo externo-blanco, empoderándose en el mundo privado-doméstico-indígena, distanciándose de la mujer, de los niños, viéndolos como los “otros” incluso desconociendo su identidad indígena. De esta manera, los hombres indígenas se convierten en los agentes del estado patriarcal que sostiene la sobre-explotación y violencia hacia la mujer y los niños.

Por tanto, esto me hace preguntar ¿cómo el Estado patriarcal va educando estas masculinidades violentas?

Esto me hace pensar en Marta Andino¹², cuando cuenta que uno de los participantes de un taller que ella realizó, se dio cuenta de que su mujer y su hija sufrían con los gritos y malos tratos que él ejercía, y después de conversar con ella en privado le dice “es como hubiera vivido en una oscuridad...*yanashungo*, teníamos, *yana shungo* éramos” o sea “corazón negro teníamos, corazón negro éramos” (Marta Peñafiel, entrevista, 2015).

Estos ejemplos dan cuenta de zonas límites donde el hombre también actúa en el ámbito de los cariños, de las miradas, del trato amoroso, del aliento que alimenta y sostiene la vida. Estos episodios dan cuenta de que también hay decisiones-agencias-masculinas que se hacen conscientes en relación a las necesidades del cuidado del otro. Esa concienciación de los cuidados lo abordaré con mayor profundidad en el punto 1.5, y que estas actitudes masculinas se dan en determinados contextos y momentos

¹² Marta Andino es una mujer mestiza que ha trabajado por más de 25 años con las comunidades Kichwas de la Provincia del Chimborazo, realizando talleres de capacitación para el trabajo de la tierra.

mientras que en otros no. En este sentido se convierte en una necesidad vital poder conocer en profundidad la configuración de estas trayectorias masculinas, como ya mencioné no pude realizar estas entrevistas.

1.2 Lo que importa es el sentido de los hijos y la fuerza de vida en los niños

Desde algunas teorías feministas sigue siendo importante esta pregunta, ¿hasta dónde el capitalismo determina las formas de reproducción y cuidado de la vida? (Vega, 2008). Y en ese sentido, la división sexual del trabajo producto del capitalismo ha sentado las bases para que ocurra una ex –propiación o no lugar del hombre en el cuidado y la atención hacia los otros. De la misma manera muchas mujeres indígenas vendedoras ambulantes resienten una ex –propiación de los niños. Mercedes G., explica que “antes los niños eran nuestros” refiriendo con ello a que la familia imponía los valores de educación, formas de enseñar, incluso los permisos y castigos, la forma de alimentación, en cambio “ahora todo lo dice el gobierno” (Mercedes G., 2015, entrevista).

En este sentido, quisiera desarrollar ciertas nociones simbólicas-culturales del cuidado de la vida en comunidad que se siguen practicando en la ciudad, lo que me vuelve a la pregunta ¿hasta donde el capitalismo determina el cuidado de la vida? O ¿esa capitalización de los niños?

Michael Uzendoski, (2010) antropólogo, que desde los noventa ha realizado su trabajo etnográfico con población Napo-runa, pueblo kichwa-amazónico del Ecuador, ha señalado la importancia de la noción de la vitalidad y la fuerza de la vida en el cuidado y educación de los niños. Uzendoski explica cómo todas las especies en la selva tienen un aliento de vida que se denomina *Samay*. Los niños adquieren este aliento de vida de los padres, quienes transmiten esa energía para que el niño se haga fuerte a nivel corporal y espiritual. El *samay* se encuentra en el corazón; “el corazón es el centro de la energía vital, es el instrumento corporal de la voluntad... el *samay* de una persona es su fuerza de voluntad la cual se origina en el corazón y define su fortaleza interna” (Uzendoski, 2010:75).

Ahora bien “los *kichwas* tratan de criar a sus niños vivos y fuertes en vez de niños dóciles y pasivos” (Uzendosky, 2010: 67) como ocurre en los modelos hegemónicos de crianza occidental, en que al niño se le restringe el tema de la exploración del entorno a diferencia de los que ocurre con los niños que crecen en la Amazonía. Esta es también una noción presente en los sentidos del cuidado de los niños

indígenas que provienen de la Sierra y migran a la ciudad. En ese sentido, las mujeres vendedoras aluden a la idea de que los niños tienen que crecer fuertes y endurecerse.

Parsons señala cómo durante el primer año se le denomina al niño *juju*, que quiere decir blando, tierno y desde el primer año hasta los siete se le denomina *guagua*, que significa *niño-piedra*¹³ (Parsons, 1945:42) aludiendo a la idea de que a medida que crece se va haciendo duro como una piedra. Después de que es destetado y puede caminar es considerado como una persona adulta, que se viste con el anako o el poncho y realiza pequeñas labores del hogar (Parsons, 1945).

En este sentido, a medida que el niño crece y metafóricamente se endurece, va asumiendo un papel “productivo” en la familia. Parsons explica que los padres y la comunidad integra con naturalidad al niño en las labores cotidianas de menor envergadura, como alimentar a los pollos, desgranar, buscar alimentación para los cuyes, etc.

Así, en la ciudad las mujeres indígenas que viven en ella, dicen que “el crecer de los niños” es un proceso que se demora más, porque en la ciudad hay mayores riesgos. Luz cuenta que está esperando que su hija cumpla al menos los siete años para enviarla sola a la escuela o para que vuelva sola de la escuela a la casa. En ese sentido, los peligros de la vida de la ciudad hacen que los padres no puedan “soltar” a los niños como lo hacen en el campo.

Jenny Chicaiza, estudiante indígena de antropología de FLACSO sede Ecuador, perteneciente al pueblo Kayambi -kichwa, cuenta que las distancias y cercanías de los padres con sus hijos se pueden entender con una metáfora del crecimiento del maíz como narran en la comunidad de San Clemente, provincia de Pichincha:

He escuchado a personas de San Clemente que hacen una relación del cuidado de las plantas de maíz con el cuidado de los niños. A la planta de maíz desde que la siembran, la cuidan, quitan plantas malas, cuidan de las heladas, de los bichos, etc. Luego hay un momento en el que dejan a la planta que crezca sola, endurece y luego a veces le vamos a ver cuando ya de frutos. Así mismo es con los niños, les cuidan hasta cierta edad (tierno) y luego les dejan que endurezcan y crezcan solos. Que alcancen la madurez (Jenny Chicaiza, 2015, entrevista).

Esta frase de “se les deja crecer...y se les va a ver cuando ya de frutos”, alude a esta idea de espera-esperanza y creencia de que allí hay vida que tiene que madurar. Ese tiempo metafórico tiene que ver con la transformación del niño a adulto. En ese dejar crecer no aparece esa connotación de abandono de los padres, ya que al maíz se le

¹³ Traducción literal del inglés “child-stone”(Parsons, 1945)

quitan los bichos, las malas yerbas, se le cuida de las plagas, que no se seque los frutos, se vuelve a esta noción de la fuerza de la vida vence, ese niño da frutos-crece. En ese sentido, hay una cierta autonomía del niño en ese querer crecer. Y ese camino de crecer-endurarse esta dado por su vitalidad que le permite enfrentarse y resolver el medio en el que vive. Así por ejemplo al igual que el maíz el niño debe experimentar el frío y sobrepasarlo, y para eso el niño observa a otros, escucha, aprende y sobre todo crea caminos de aprendizaje. María Uychimbe cuenta que de niña ella aprendía de los animales experimentando con ellos:

Los sábados y domingos sabíamos salir a pastar a los borregos, y ellos (los abuelos) estaban observando desde su casa. De la casa nos observaban, qué es lo que hacemos durante el día, con los borregos y con los otros niños. Yo sabía que mis abuelitos miraban y vigilaban... sabía hacer pasear a los chanchos también...(una vez) cogí una llanta grande que sabíamos utilizar como tinas y en esa llanta yo puse toditos los chanchos lechoncitos, y esos chanchitos les hago pasear de un árbol a otro árbol, colgué la soga de un lado a otro y lo andaba corriendo de cada lado, y los chanchitos estaban ahí chillando verá. Y así estoy diciendo que los estoy haciendo pasear de Guamote a Riobamba. Y los chanchos se habían desmayado como los niños, comenzaron a vomitar y a la tarde mi mami llega y ve que toditos los chanchos estaban ajustaditos en el corral, y ya no tomaban leche, ¿qué iba a decir que yo hice eso? Y mi mami preocupada dice, pobres chanchos han cogido la enfermedad y justo era un día jueves que yo hice eso porque ellos (los padres) vinieron a (mercado de) Guamote y yo hice eso.

Y al día siguiente se fueron llevando a Salaron para vender, sin querer queriendo. Y la otra vez le digo a mi mami, yo hice eso, perdóname mami, mi mami va llorando y dice cómo vas a hacer eso, pues era yo pequeña... yo maté a una gallina también, es que esa gallina ponía todos los días los huevos, y ella no ponía un huevo solo en un nido, sino que en diferentes partes, eso me dio iras a mí, y uno de esos veo que ha estado poniendo en la cama, chuticas, y cogí la gallina, le boté cortando el pescuezo...mi mami andaba buscando, y decía: no asoma la gallina, no asoma la gallina, ¿dónde estará?, no asoma la gallina, hoy día no ha puesto el huevo, ella siempre sabía buscar por todos lados y encontraba el lugar, eso dijo y yo no le avisé nada, yo ya sabía, que pasó la gallina, y donde puse y una de esas, se van a traer la paja para cocinar y ha encontrado ahí dentro la gallina, yo mismo le metí la cabeza dentro y solamente estaba asomando la cola no más, mi mami coge la gallina y dice “pobre gallinita, ¿qué cuco comería?”, ella pensó que comió algún animal salvaje, pero yo no más era salvaje, yo hice eso sin querer queriendo a la pobre gallina pensando que había comido un animal salvaje, no le peló pues, y se fue a enterrar así no más (María U., 2015, entrevista).

A través de esta historia se puede percibir como a los niños se les brinda esa distancia necesaria para que aprendan. Cuando los padres salen a vender a los mercados los niños se cuidan entre ellos, María Uychimbe cuenta que ella aprendía de sus padres

principalmente “viendo”. Cuenta también que todos los días se levantaba a las 4 de la mañana y ayudaba a prender el fuego, buscar paja para cocinar, pelar algunos alimentos, juntar yerba para los cuyes. En estos aprendizajes, aparece esta “distancia y cercanía” que se describe en la metáfora del maíz en relación al mundo adulto. En la que a veces cosechaban juntos, comían juntos, rezaban juntos y otros en que caminaban solos arriando los borregos o buscando pajonales:

Desde pequeñito cargaba (a los guaguas), qué se puede hacer. Cargaba hasta año y medio, hasta dos años. Hasta que caminen más que todo. Y cuando salíamos así lejos cargábamos de ahí ya jalábamos, hasta acostumbrar no más, ya con los animales, de ahí en el campo, desde los 3-4 años ya se van pues detrás de los animales ahí, ayudando, poco a poco van aprendiendo, viendo lo que hacen mamá y papá, ellos van siguiendo detrás su trabajo, así yo vivía antes, cargado, (Isabel) *¿cómo se les enseña a los niños a respetar los animales, las distintas plantas?*, Uno mismo le indica a los niños, así se siembra, así se llaman las plantas, los animales, nosotros mismos en directo le hicimos conocer. Y ellos se van poco a poco conociendo, ya saben, ya crecen y crecen y ya practican y comparten con otros hermanos, con los compañeros todo eso (Mercedes G., 2015, entrevista).

Al momento de entrar al centro de desarrollo infantil, muchos padres y madres dejan a sus niños que caminen solos hasta el centro, con una distancia de alrededor de unos 40 metros, se quedan en el portón y miran como el niño sube solito las escaleras, esto es muy mal visto por las educadoras del centro de desarrollo infantil, quienes señalan esta práctica como un acto de descuido de los padres (Notas de cuaderno de campo, 2015).

El aprendizaje se va haciendo, y se van acostumbrando mientras se camina con los niños ellos van mirando, sintiendo. Pienso también en el sentido práctico de “acostumbrarse” o sea si el niño no camina detrás de la mamá o papá, se pierde, es como que el niño tiene que desarrollar su voluntad y ser vital, si no se queda en un statu-quo. Esto me hace pensar en Nancy Scheper-Hughes (1997), cuando señalaba que los niños en las favelas brasileras tenían que querer vivir en ese medio, porque nadie se lo va a hacer más fácil, y si no tienen esa voluntad o fuerza de vida son niños que enferman y mueren, entonces la vida es como un acto de sobrevivencia, de ahí que las madres en las favelas se apegan al niño después del año, en que sentían que el niño se aferraba a la vida.

El hacerse fuerte, también tiene que ver con la practica de fajar a los niños. Parsons documenta esta experiencia y también las mujeres vendedoras ambulantes indígenas. Las educadoras indígenas en el barrio de San Roque cuentan que han fajado a sus niños:

Desde que nacen, al bebé se le lo faja con distintas telas, una tela triangular para la cabeza, una tela rectangular para que proteja las manos y la mitad del cuerpo, una tela cuadrada para todo el cuerpo, más el pañal de tela. Encima de todo eso se coloca una fajita como esas fajas que usan las mujeres en la cintura, es lo último que envuelve al niño...cuando es hombrecito se envuelve más duro, los bebés se acostumbran a que los fajen y eso hace más fácil para tomarlo, no es como con los niños mestizos, que cuando uno los toma, el cuellito se va para un lado, las manos para otro” (Janet, 2015, Notas de Cuaderno de Campo).

Las mujeres explican que esto ayuda a que “el niño se endure, crezca rectito y camine rápido” (Francisca Coro, 2015, Taller de memoria del cuidado). Este discurso y prácticas de “endurecerse” y de crecer fuerte tiene que ver con un tema de identidad indígena. Ana María, educadora indígena en el Centro de Desarrollo Infantil “Alejo Sáez”, explica que “así hemos sabido ser nosotros, nos enfermamos menos que los mestizos, trabajamos más duro, somos más fuertes” (Ana María, 2015, Taller de educadoras Alejo Sáez”).

Ahora bien, con esta noción de endurecerse y hacerse fuerte los niños también deben enfrentarse a miedos, como el de equivocarse, al miedo de las correcciones, miedo al poder que tiene el mundo adulto sobre ellos. En ocasiones con abusos de violencia. En este sentido el castigo se traza como límite débil entre la educación-corrección-aprendizaje y en otras como una violencia. Muchas mujeres cuentan que a los niños se les “castigaba y se les daba duro para que aprendan” (Mercedes Guacho, 2015, Notas de cuaderno de campo), otras contaban que desde niñas se escondían por temor a la reacción de los padres:

Yo les daba duro, y hasta hoy me agradecen mis hijos, bien que les ha hecho criar con el fuate (cuero de caballo), bien que has hecho crecer desde pequeño, a saber todo desde pequeño, por eso ahora nada es difícil, dicen los hijos. ...si no cumplían con las tareas se les daba correazos, con eso respetaban la autoridad de padre y madre no como ahora que rebasan a los padres. Ellos han de crecer poniendo el ejemplo, desde pequeño, si es que no crece recto, bien disciplinado, bien respetuoso, entonces poniendo de ejemplo un árbol desde pequeño se tuerce, se hace *huisto* y ya no se endereza. Entonces eso me han enseñado a mí y con esos consejos yo he enseñado a mis hijos. Y a mis papas y abuelitos, les han enseñado “tras, tras siguen”...Claro, educar papá y mamá ser responsables, es educar bien a los hijos, queda el buen nombre de la familia. Y eso sí se ha mantenido hasta ahora. Depende de cada familia si se han preocupado de llamar la atención a los niños, depende de cada familia la obligación, cuando se hace exagerado el problema, por ejemplo en un hogar de recién casados, en eso sí he hecho atención en la comunidad, con los castigos cuando se han hecho de más o exagerados, en eso sí hasta ahora sí es eso. Cuando ya está muy extremo eso sí se....Yo sé decir cuando

castigan, que hay leyes y que hay que castigar con razones aconsejando (Mercedes G., 2015, entrevista).

En este caso, el castigo sobre los niños tiene un sentido de corrección, rectificación y educación, un castigo acompañado de consejos, en el que la idea es de sentar un precedente, sentar una autoridad y el que los niños crezcan en rectitud, con respeto. En ese sentido Fernando García (2002) desarrolla esta noción de dar consejo o *amashina* en las comunidades *kichwas* de la sierra ecuatoriana al momento de presentarse una transgresión a las costumbres compartidas por el grupo. Así la idea de la sanción en la justicia indígena más que tener la intención de castigar o torturar a la persona tiene el sentido de que la persona “experimente el dolor físico y el escarnio público como un medio necesario para poder cambiar, para poder vivir en armonía” (García, 2002: 41). De esta forma el castigo que se otorga nunca va sin un consejo ya que finalmente como ya mencioné el objetivo del castigo es corregir-rectificar a la persona, plantar antecedente para que no vuelva a suceder. Generalmente esos consejos vienen de parte de la familia o personas mayores que son autoridades que resguardan los valores en la comunidad y educan al resto. Todo esto se relaciona con la necesidad de fortalecer al niño en condiciones de precariedad, pero tampoco se justifica ya que no deja de ser una forma de ejercicio de la violencia como generadora de autoridad.

En la sierra central ecuatoriana, a pesar de que hay matices respecto de las diversas experiencias de crianza, quisiera resaltar el concepto de “domesticación” que señaló tayta Domingo G. Que “cuidar a los niños tiene que ver con estar con ellos, pero también domesticarlos, es decir, hay que primero quererlos y después educarlos” (tayta Domingo, 2015, entrevista). Enfatizando en la relación, en la cercanía familiar de dar consejo, no en el castigar por castigar. Detrás de esto está la idea de que hay castigos justificables y otros injustificables.

Algunas mujeres cuentan que familiares castigan sin dar consejo u orientar-educar a los niños, y de esta forma se naturaliza la violencia. María U. señala que cuando el padre le dio una golpiza por haber roto una radio, ella quedó inconsciente en el piso. Luego fueron sus abuelos quienes se acercaron a los padres para señalarles que no podían golpear a la niña de esa forma. En ese sentido, hay o había un control social de esta violencia. La misma Mercedes G., cuenta que cuando ella tenía niños en la comunidad podía aconsejar a los otros padres y señalarles a los vecinos, por ejemplo, que no le peguen tan duro al niño o que no le peguen por pegar. Es decir, del mismo modo que hay violencia, hay una preocupación por los niños en la comunidad, sin

embargo, Mercedes cuenta que al no tener niños ya no tiene “un lugar” para poder opinar acerca de cómo tratan a los otros niños.

En la ciudad Luz cuenta que la abuela de los niños la reprende siempre que la escucha gritarle a los niños. Es decir, a nivel familiar hay un apoyo y control respecto de esto. Pero obviamente las condiciones de educación de los niños son diferentes en la ciudad y en el campo, ya que los padres en la ciudad deben enfrentar a los niños con otros problemas, entonces los aprendizajes de las actividades agropecuarias son reemplazados por el saber cruzar la calle, reconocer la casa, enfundar frutas, todos ellos aprendizajes fundamentales para la vida de ciudad.

Janet, directora de Centro de Desarrollo Infantil Alejo Sáez, cuenta:

Con sorpresa cómo un niño de 2 años, al notar que no venía su madre a buscarlos al centro de desarrollo infantil (después de 2 horas fuera del horario de salida de los niños), él niño decide irse solo, así cruza la calle, ella lo sigue, el niño a penas habla y a penas sube por las escaleras. Después de caminar 15 minutos, el niño se detiene delante de una puerta de casa y allí entendió Janet que ésa era su casa” (Janet, 2015, Notas de Cuaderno de Campo).

Volviendo a esta noción de endurar a los niños a través de estos castigos, también aparece en el relato de Mercedes, este sentido de endurar a los niños ya que ellos son la imagen de la familia. Al parecer, lo que importa es el sentido de los hijos. En los hijos hay algo de intransferible, los hijos son intransferibles, entonces ¿cómo delegar a otro este cuidado? Muchas mujeres responde a esto, en el sentido de que “yo soy la que cuido”, mientras que otras mujeres delegan el cuidado de los niños hacia otros espacios de cuidado (como en las guarderías o centros de desarrollo infantil) y aceptan sus condiciones. Para estas últimas mujeres el cuidar al niño ellas mismas puede ser malo, ya que se apropian del discurso hegemónico del cuidado, en el que se reivindica esta imagen de que ellas no tienen las herramientas para cuidar bien a un niño, son sucias, ignorantes (punto que desarrollo en el capítulo dos, en el perfil anátomo-político del indígena en la ciudad). Sin embargo estas mujeres que no delegan los cuidados en las instituciones muchas veces perciben con desconfianza estos centros, ya que sacan a los niños de las guarderías, porque dicen que allí no les cuidan bien, o que lloran demasiado, tienen este sentido de cuidar al niño como un bien preciado, y valoran que en esa crianza hay una transmisión de saberes, valores, experiencias, en definitiva herencias de su mundo cultural.

Entonces los hijos ofrecen un sentido de vida y de herencia para muchos padres. Francisca C., cuenta que los niños son la alegría del hogar y la alegría de la comunidad. María Estela, vendedora ambulante dice que ellos le acompañan y le hacen reír con las travesuras. Otras mujeres dicen que los niños son esas “ayuditas”, Dolores Padilla, encargada de los programas de Foderuma¹⁴, dice que quedó sorprendida cuando una de las mujeres de una comunidad en Riobamba le planteó que los niños “son ayuditas...no son cargas como les dicen ustedes” (Dolores Padilla, 2015, entrevista).

Con esta idea de que los niños son “ayuditas” muchos niños pueden vivir en la casa de sus padres o en la de sus abuelos, es decir, casas de familiares donde apoyan la labor cotidiana del trabajo. Así lo explica Mary Weismantel (1994), una antropóloga que realizó su trabajo etnográfico en Zumbagua, provincia de Cotopaxi, quien señala que una casa sin niños es una casa triste, así los niños son la alegría del hogar y sin niños no hay hogar.

Es por lo anterior que uno de los límites de esta investigación es conocer un poco más qué pasa con esas mujeres que no pueden concebir, siendo que la fertilidad es un valor asociado a la mujer. Quizás por eso se dan las dinámicas de adopción que explico en el punto 1.5.

1.3 El cuidado desde el cuerpo de la mujer

Con esta noción “el cuidado desde el cuerpo de la mujer” quisiera detenerme en la dimensión corporal, física y de los sentidos, como una base primordial al cuidado de los niños indígenas que viven en la ciudad.

Como ya he señalado, muchos de los enfoques feministas (Federici, 2004. Nash, 1988. Pateman, 2009) han insistido en que el capitalismo ha dividido las esferas productivas de las reproductivas; ha separado el mundo del hogar-privado como lugar de intimidad y afectos versus el mundo de lo laboral-público como lugar de producción, competencia y también como lugar político. La separación entre el mundo del hombre y el mundo de la mujer a través del capitalismo moderno y la división sexual del trabajo ha separado el mundo de la preocupación del otro, en lugares de cuidado y lugares de educación, como si estas fueran esferas separadas de la vida, como si estas fueran esferas separadas en el quehacer de los padres.

Así por ejemplo, las teorías desde la economía del cuidado señalan que el cuidado se encuentra en una “esfera”; como si estuviera separada del cuerpo, en

¹⁴ FODERUMA, Fondo de desarrollo rural Marginado, explicado en el capítulo 2.

espacios privados, guiado por la escolarización, la vestimenta, la alimentación, estimulación temprana, lo emocional, no remunerada-remunerada. Como si el cuidado pudiera ser sub-divido en múltiples esferas.

En cambio para otras mujeres, como algunas de las mujeres indígenas vendedoras ambulantes, esa “esfera” de cuidado no está separada del cuerpo y es como un todo integrado, ésta es una gran diferencia. María Elena A., una vendedora ambulante del barrio de San Roque, al momento de preguntarle, ¿por qué es importante llevar a los niños en la espalda?, ella cuenta:

Para andar amarcando al bebé, si uno se cae el bebé no se golpea, no cae, se protege, uno se puede botar por abajo y al bebé no le pasa nada...yo llevé amarcados a mis hijos hasta los 3 años. Uno quiere al hijo cargando, cuando llueve cargando, cuando hace sol cargando, para que no se enferme cargando, para que no aplasten cargando, si se botan el niño no cae (María Elena A., 2015, entrevista).

En este sentido, los instrumentos del cuidado están en el cuerpo y en el cuerpo de la mamá está todo, con esta idea de madre nutricia como la madre tierra, que en ella está todo, niño y madre son un todo. En el cuerpo de la madre se puede sentir su calidez, su voz, su miedo, su cansancio. En esta frase de que el niño “cae” cuando la mamá que lo amarca cae, el niño cae respecto del cuerpo de su madre, es decir, está todo contenido en el contacto de un cuerpo con la madre. En este sentido, el olor, el calor, el alimento están allí en ese cuerpo, más que en la ropa, en la estimulación temprana.

Esta idea de que el cuerpo lo tiene todo, tiene que ver cuando María Elena A., me cuenta “*entonces, ¿qué pasa cuando a una mujer no le sale leche?* cuando no come bien, no sale leche” (María Elena A., 2015, entrevista) haciendo referencia a esta idea de la naturaleza del cuerpo.

Siguiendo con esta idea de que el cuerpo lo tiene todo, pienso en que la mayoría de las mujeres con las que conversé tuvieron el parto en su casa. En ese sentido, el parto natural las hace más fuerte, y en ese momento se inscribe esta relación corporal-natural hacia el hijo. En la idea de la naturaleza del cuerpo, pienso en el parto de Juana:

Para el nacimiento hay que esperar hasta los 9 meses con 9 días (hasta esa fecha), la mujer tiene que hacer fuerza, la mujer no tiene que quedar quieta, para que ayude a zafar la cintura para que no tenga que hacer mucha fuerza en el parto (...) En el embarazo se comen antojos porque o si no el bebé sale antes de hora y lo lleva al aborto. (Durante esos 9 días, después de los 9 meses) hay que seguir caminando en esos días, cocinar, aseo hasta que coja el dolor (pero estar en la casa). Llevo en mi mente los días...a mi me cogió el 20 de diciembre, un

viernes, me tocó hacerme bañar, cocinar. (Cuando se va a dar a luz en casa, ocurre en un cuartito) En el cuartito no tiene que haber bulla porque o si no el bebé se asusta y se devuelve... puede morir, no puede nacer porque se regresa y se calma el dolor y sigue pasando el parto entonces le crece la cabecita y cuando se pasa el parto ya no puede salir por la vagina, porque la vagina no da para tanto. Por eso los doctores cortan la barriga para poder sacar al bebé. El cuerpo se enseña, porque yo di a luz a mi primer hijo así con mi mamá en el campo y ya se me enseñó el cuerpo. (...) A mi el bebé me salió en dos pujadas nada más (Juana, 2015, entrevista).

En este relato vuelve a aparecer esta idea de que el cuerpo se enseña y se acostumbra, a través de ciclos o procesos. En ese sentido, el cuidado desde el cuerpo no se hace de un día para otro sino que hay un camino en el que el cuerpo se ha ido llenado de fortaleza.

El cuerpo se endurece, se fortalece y los modos de cuidar al otro tienen que ver con el uso de los sentidos. Maribel, mujer indígena de la comunidad de Baldalupaxí (2015, Taller de Memoria del cuidado), cuenta que cuando los niños no se duermen se les coloca culantro debajo de la almohada y así se calman y duermen, también les hacen limpias con el cuy. Me sorprende que Juana cuente que su hija de 4 meses no llora en las noches:

Mi bebé no llora en las noches. A los 2 meses y 3 noches lloró cuando le cogió un viento fuerte o mal aire. Eso da porque uno pasa al lado de un basurero y el mal viento y mal olor le pega al bebé. Entonces cojo una camiseta de tela, le prendo candela, le doy la vuelta como para hacer bañarle y le topo la carita. Y a ese trapo con la candela le doy vuelta hablando, “sale mal aire, sálgase y váyase donde estaba” y el que limpia toca botarle la camiseta a la candela y después de 10 minutos sale el mal viento y no vuelve a llorar, queda tranquilita (Juana, 2015, entrevista).

Francisca C., señala que cuando los niños lloran en las noches ella los ponía en su espalda y los mecía de un lado a otro, decía “hay que engañar a los niños”, meciéndolos, caminando de un lado a otro y se vuelven a dormir.

Sobre estas ideas, de disposición del cuerpo de la madre al niño, la ciencia ha naturalizado en la mujer el instinto materno, y con ello ha consolidado los imaginarios de la buena madre y el niño sano, Badinter (1991[1980]). Desde el análisis marxista feminista estas prácticas permitieron la división sexual del trabajo y la esclavización de la mujer a su cuerpo, un cuerpo reproductor. Si bien es cierto, esta noción de “criar desde el cuerpo” no está completamente aparte del debate de la esclavización de los cuidados en la mujer, ya que muchas veces el padre se desentiende de los cuidados dejando esta responsabilidad en la mujer. Al mismo tiempo, estas mujeres reconocen un

sentido protección del niño a través de sus cuerpos. En ese sentido, es desde sus cuerpos que los niños conocen el mundo, desde arriba de sus espaldas ven las cosechas, las ventas, conocen las calles, los lugares, allí son sostenidos, consolados y “no pasan frío...cargando”. Distinto de la experiencia de los centros de desarrollo infantil en los que aparentemente es más rápido y eficaz el desenvolvimiento del niño si no hay contacto corporal de las educadoras con los niños.

Como ya expuse, el uso de los sentidos del cuerpo en el cuidado de los niños (contacto de la espalda con el niño, miradas, sonidos, olores) es fundamental. Y ocurre también cuando las mujeres dan a luz, en que sus cuerpos son cuidados por “otros”. Es decir, son círculos de cuidado en que la madre recién “parida” es cuidada por familiares para que se recupere del parto y para que esté fuerte para el cuidado del recién nacido. Así por ejemplo, las mujeres después de dar a luz, pasan acostadas en la cama alrededor de un mes, al lado de su bebé:

Hay que cuidarse del sobre parto. Son los escalofríos. Yo estuve una semana acostada no pude caminar. Una se queda débil para caminar, mi marido me llevaba la bacenilla para orinar en la cama. Y después para endurecer el cuerpo ando dentro del cuarto sin salir afuera. Nada de lavar platos ni ropa, el agua fría le da sobreparto. Una enfermedad que puede matar lo más rápido... Cuando la mujer se baña después del parto, la cabeza se peina desde arriba hasta el final (las puntas de pelo) para eliminar la sangre que se usa. Otra persona le tiene que peinar desde arriba hasta la punta, no lo puede hacer uno misma, a mí me peinó mi esposo. En la cama no se llora, se aguanta porque puede subir la sangre a la cabeza y hacer un tumor (Juana, 2015, entrevista).

A las recién paridas les fajan las caderas con una sabana triangular para que las caderas les queden en su lugar. Ellas no se levantan o si lo hacen es muy poco. Les dan de comer sopas de gallina de campo y huevo de campo. Generalmente la mamá y el niño están cubiertos en la cama por una sabana que hace efecto de tul como en la Costa para que no entren los bichos, en este caso es para que no entren los vientos, no les de el aire, ni sol, ni frío y no cojan al bebé...explican las mujeres que no es bueno que otras personas cojan al bebé porque pueden ojarlo (Janet, 2015, entrevista).

En nuestra tradición y en mi caso me quedé acostadita cerca de 15 días, ni el sol ni el viento le puede llegar a la mamá porque le seca la leche y le puede enfermar a futuro (...) la mamá solo se puede bañar con agua caliente, no con agua helada porque se le enferman las manos y puede no tener leche. La mamá puede salir solo si está bien tapada, poco a poco al principio...una vez pasado el mes puede salir más. El niño se queda con la mamá y tampoco le puede llegar ni viento ni sol...la mamá no puede bañar al niño, entonces a mí me ayudó mi mamá pero solo unos días, así que lavaba al niño día por medio...también me ayudó mi hermana...otras personas te tienen que ayudar (María Luisa Lema, 2015, entrevista).

En este sentido hay una comunidad que cría. En el sentido de que es una red que sostiene el cuerpo de la madre.

Muchas veces la sociedad se ha encargado de excluir otros tipos de cuidado señalándolo como “madres desnaturalizadas”, por el hecho de tener el parto en la casa, o dar de lactar hasta los 3 años, es importante mirar cómo el cuidado no es una esfera que esta separada del cuerpo. Quizás desde allí vienen las huellas que nos construyen y nos sostienen en medio de la época contemporánea.

1.4 El cuidar es cansado pero al mismo tiempo recibe una retribución –la representación de la familia

A nivel metafórico el cuidado hacia los niños es una moneda de dos caras. Así cuentan las mujeres indígenas vendedoras ambulantes, a las que, por una parte, la maternidad les da sentido a la vida, les da alegría y satisfacción, sobre todo al ver a sus hijos crecer en los valores de respeto, rectitud, esfuerzo. Y por otra parte brindar los cuidados a los niños es un acto de desgaste físico, cansancio extenuante (Prieto, 2015) y de soledad. En ese sentido, para estas mujeres el cuidar a los niños es una tarea cansada, al mismo tiempo que les otorga una retribución; la de poder representar una buena familia:

Para tener un hijo tenemos que ser responsables, sea padre o madre. Entonces también para las mujeres es más trabajo que tenemos que estar día y noche cuidándole al niño. Y también me dijo que aún así ha salido adelante, aunque sea solita pero ha hecho estudiar, la primera está estudiando en la Universidad y el otro también, el último está en el colegio (María Laura, 2015, taller de memoria del cuidado).

La vida ha sido dura...desde que eran wawas sufrimiento... pero más antes (en que no había guardería) solo cargados, y detrás el otro también yo tenía, cuando mi hijo el primero ya tenía 2 años, ya tuve el otro, entonces están seguiditos, entonces así mismo cargada el uno (el más tiernito) y amarcada el otro, con los animales a trabajar, andaba y camina. Entonces que sufrimientos más antes para trabajar (...) Las mujeres somos las que estamos con los niños durante el día y durante la noche, aunque lloren, cuando están enfermos. (...) A mí me viene el sentimiento (llora)... siento que me van botando así los hijos, así cuando eran chiquitos así juntos vivíamos con todo y sí, ahora siempre yo me paso llorando y paso así porque de pequeños a veces jugaban así, a veces así llegaban a la casa molestaban...yo quería pegar a mis hijos...les pegaba cuando no hacían los deberes de la escuela, o se ponían a cantar y tenían que estudiar...les pegaba por eso, pero ahora me arrepiento. Ahora que ya están grandes se van botando todos. (Su cuñada) la hija me está acompañando con mi nieto y con eso estoy feliz con la niña en la casa, a veces ya no me lloro. Vuelta cuando ella

se va a salir a cualquier parte y me quedo solita no me dan ganas de entrar a la casa” (Francisca C., 2015, Taller de memoria del cuidado).

En este sentido el cuidar tiene que ver con el cansancio extenuante de estar a disposición y atento al otro noche y día. Estas tareas se hacen más difíciles cuando el marido no comparte el cuidado de los niños, las labores del hogar o cuando hay pocas redes de apoyo. Aunque discuto en el capítulo 2 la institucionalización del cuidado con la llegada de los Centros de desarrollo infantil, me parece que la presencia de estos centros de cuidado del gobierno apoyan la labor de estas mujeres, aunque como lo explicaré en dicho capítulo, ellas deben aceptar otras condiciones de cuidado para sus hijos.

Luz y María A, también señalan la ardua tarea de andar caminando con los niños para todas partes dicen, “estamos todo el día en el corre y corre”:

Luz explica lo cansado que es llegar al cuartito después de haber vendido frutas todo el día. En la tarde cuando está con sus dos hijos, después de vender, sube caminando la calle Rocafuerte a pie, porque los buses no la llevan si anda cargando cajas. Sube con la caja de fruta y los dos niños. Dice que al llegar a la casa, ordena el cuarto, lava los platos y si está desocupada la piedra lava la ropa de los niños. Dice que sus hijos la acompañan y juegan entre ellos mientras ella lava. A veces hace deberes con su hija cerca de las 9 de la noche, y riéndose explica, aunque me siente al lado y no entienda nada le trato de ayudar. Luego se duermen y a las 5 de la mañana va a comprar frutas al mercado (Luz, 2015, Notas de Cuaderno de Campo).

Por tanto los momentos que comparte con los niños se vive durante todo el día. Si bien es cierto, no hay un tiempo –esfera-dedicado al juego, las he visto conversar con sus niños mientras caminan, mientras enfundan fruta, a veces los niños están al lado de ellas calladitos mirando la calle o como vende la mamá, otras veces los miran de lejos mientras los niños juegan con los hijos de otras vendedoras ambulantes.

Entonces, uno de los elementos que las hacen sufrir como madres tiene que ver con el juicio y malos tratos especialmente de la familia cercana -la suegra:

A veces las suegras sí también han sabido maltratar más grandes...todo miran... porque siempre sabíamos vivir en la misma casa, a nuestros hijos a veces cuñadas sabían haber así solteras, ellas también a veces eran mujeres que sabían maltratar, y sobre eso también la madre queriendo pegar a nosotros o pega mismo, y la suegra nos maltrata también las cuñadas maltrata, todo eso. Las mujeres hemos sabido vivir en sufrimiento más antes. Ya después haciendo la casita aparte a veces teniendo comida no se puede cocinar no más, coger ni comer ni nada, como dice el dicho “casa ajena”, entonces así es en el campo, vuelta ya haciendo aparte cuando el

marido trabaja y con cualquier cosita ya se cocina ya se coge ... tranquilidad si cocina tanto para los hijos tanto para los otros pero así sabíamos vivir juntos; que no se puede coger, cocinar y comer una en el rato que quiera entonces así es la vida sufrimiento” (Rosario A., 2015, Taller de Memoria del cuidado).

Experiencia que fue estudiada por Weismantel (1994) y que tiene que ver con el acceso al orden jerárquico dentro de una familia. La autora explica que las nueras son consideradas como las nuevas, las aprendices, que no hacen las cosas bien y por tanto reciben, en muchos casos, la desaprobación de la suegra quien sabe como funciona el hogar, por eso se les encargan tareas pesadas o andar siempre junto a la suegra para conocer.

En este caso “la nuera” se vuelve lo “otro”, lo extranjero, y es vivido como una invasión al hogar, un cuestionamiento a la hospitalidad que ofrece la suegra. Derrida (2008) explica la complejidad de la hospitalidad, en el sentido de que para acoger al otro, para convertir al extranjero en familiar y superar el temor que genera, el anfitrión debe confrontarse con su propio desamparo, haciéndose vulnerable al ser ajeno-extraño-otro. Entonces la auténtica hospitalidad, es ofertada por, “quizás únicamente aquel que soporta la experiencia de la privación de la casa...de ese sin-lugar, sin-abrigo” (Derrida, 2008: 60).

El cuidado que se ofrece al otro parte de una ambivalencia, por una parte encontrarse con el propio desamparo, al mismo tiempo hay una retribución, la representación de la familia, en otras palabras, el poder crear una herencia, como dice María A., los hijos son mi herencia como diciendo que tienen una parte de ella-huellas. Muchas veces quien no tiene hijos es entendido “como un hogar triste, que nunca van a ser felices” (taya Domingo G., 2015, entrevista). Por otra parte los hijos son la carta de presentación de la familia y “es responsabilidad de la familia criarlos bien” (Mercedes G., 2015, entrevista), en ese sentido si les va bien a los hijos le va bien a la familia.

Esa idea de criar bien a los hijos, trae consigo una responsabilidad extra a las mujeres que son madres, porque de alguna manera depende de ella el nombre de la familia. Lo que confirma por una parte esta idea de la mujer como guardiana de la cultura, lo que les da sentido a la vida, se sienten valoradas pero por otra restringe otros ámbitos en los que quieran desplegarse.

En ese sentido, el cuidado es ambivalente para las mujeres indígenas vendedoras ambulantes, es cansador y al mismo tiempo les permite construir un sentido de vida.

Con esta idea de ambivalencia puedo entender, cuando las mujeres del taller de Memoria del cuidado en Baldalupaxí, le dijeron a Erica B., (compañera de la universidad) “¿cómo así que dejó el marido solo en Quito y ella se vino a Riobamba?, y cuando contesto que había sido un acuerdo, ellas la miraron con reprobación, diciendo no se puede dejar al marido solo, como diciendo estas cumpliendo mal tu tarea” (2015, Taller de Memoria de los cuidados).

1.5 La consciencia de los cuidados-las adopciones

Sin querer mostrar a estas mujeres indígenas vendedoras ambulantes como víctimas de la “obligación” de los cuidados, hay decisiones que se ejercen al interior de las familias y comunidades que tienen que ver con opciones “conscientes” basadas en nociones simbólico-culturales, que reafirman discursos y prácticas de no institucionalizar el cuidado.

Hasta ahora he mencionado estas conscientizaciones cuando los hombres deciden compartir las tareas de crianza con las mujeres no importando la división sexual, también cuando las mujeres son conscientes de que tienen todo en su cuerpo para cuidar. En ese sentido quisiera mostrar la adopción de los niños/as como un acto de decisión de cuidado:

Me vine a Quito (con marido y 3 hijos) porque me vine a buscar la vida...sobresalir (...)voy seguido a Latacunga de allá es mi comunidad. Voy allá porque hago atender a los niños...allá tengo una madrina que es doctora que los controla y los ve en breve (...) entonces voy en el carro y al lado izquierdo del camino (en dirección a Quito) veo un bulto envuelto en una frazada brillante, en el suelo. Mi marido sigue de largo y yo me pongo a llorar (tristeza)...justo por esa fecha hacía 2 meses había muerto mi abuela (...) retrocedió el carro, me bajé y veo que era un bebé (...) lo recojo, me doy cuenta que tenía sangre, ya se estaba muriendo, lo lleve al sub-centro de salud para que lo sanaran.

Luego fui y pregunté de quien era el bebé y nadie dijo nada. El bebé no era de nadie...A mí me duele pegar a los perritos entonces ¿cómo lo abandonaron?, ¿cómo lo dejaron ahí?...lo adopté como hijo, entonces tengo 4 hijos (...) en ese momento no es fácil decidir porque hay que trabajar y somos jóvenes (...) No lo dejé en otras manos porque ya entró en el corazón y uno se queda encariñada (otras personas estaban interesadas en el niño). He visto como otras personas les crían frío no como mamá y yo quería que fuera un hijo. Todas las gentes nos dijeron que era un regalo de Dios y cayeron en buenas manos (...) por algo cayeron en nuestras manos ¿qué le vamos a hacer? De temprana edad aprendimos a criar a los niños, les ayudábamos a una señora que su esposo estaba en la cárcel (...) a ese niño le criamos mi hermana y yo. Ahora dejo al bebé en la guardería

igual que los otros y salgo a trabajar...mi hermana me ayuda con él cuando tengo que lavar ropa (Clementina T., 2015, entrevista)

De esta entrevista se desprenden varias cosas importantes, por una parte esa idea de “cómo nos preocupamos unos por otros”, en que la vida no es algo que deja indiferente. No solamente es una boca que alimentar, un cuerpo que vestir, más bien un niño es un regalo. Por otra parte, Clementina y el esposo sienten al niño como un regalo después de la muerte de la abuela, “alguien que falleció...quiere coger” (esposo Clementina, 2015, entrevista) en ese sentido este bebé viene con el aliento de vida de la abuela, con esta idea de que la vida va y vuelve. Son esas ambivalencias de las que habla Derrida (2008), es decir, cuando se pierde el lugar, el abrigo, el amparo aparece la verdadera hospitalidad.

Es de alguna forma cómo la fuerza de la vida busca caminos, y esa fuerza de vida puede crecer gracias a la decisión consciente de personas que están dispuestos a buscar el bien de un “otro”.

Por otra parte Blanca Muratorio (1987) da a entender en su etnografía de Rucuyaya Alonso con población kichwa amazónica, cómo los niños que son abandonados- huérfanos son considerados como niños pobres, en el sentido de que quedan sin familia que les de comida y trabajo. De alguna forma esos valores educativos que plantean las mujeres kichwas de la sierra central, de crecer recto, no ser perezoso tiene que ver con el valor del trabajo y con la consecuente sobrevivencia de la familia. Así, un niño huérfano queda pobre porque no tiene dónde trabajar, de ahí que la adopción de los niños sea algo usual en las comunidades, ya que permiten una sobrevivencia para la familia (mano de obra) como para el niño (tiene tierra animales de donde vivir).

En este sentido, Erika B. (2015, entrevista), comenta haber escuchado como una señora que vive sola en una comunidad Kichwa de Riobamba le pedía a otras mujeres si tenían algún niño que le pudieran regalar, porque su hija mayor está enferma y le preocupa de quién la cuide cuando ella no esté.

Conclusiones

Volviendo a la pregunta inicial ¿cómo los sentidos del cuidado de las mujeres indígenas vendedoras ambulantes enriquecen las teorías feministas del cuidado? Podría señalar lo siguiente.

En primer lugar, se cuestiona la división sexual del trabajo. A pesar de que el capitalismo y la época contemporánea modelan roles sexuales que dividen y naturalizan la tarea de cuidado a las mujeres, no es una única realidad en la Sierra ecuatoriana, si bien es cierto en la mayoría de los casos los hogares están divididos de manera asimétrica (dominación masculina) aparecen ciertas trayectorias masculinas de cuidado en determinados contextos y momentos que cuestionan la completa feminización de los cuidados. De acuerdo a esto, me refiero a la experiencia de los hogares de dos cabezas descritas por Hamilton (1998) y la presencia de parteros.

En ese sentido, detrás de estas trayectorias masculinas de cuidado, hay una agenda familiar-comunitaria de consciencia de los cuidados como un territorio de valor.

En segundo lugar, quisiera señalar que a pesar de que las teorías feministas hegemónicas indican el cuidado como una esfera aparte-específica, las mujeres indígenas vuelven a ubicar el cuidado como una esfera que no está diferenciada del cuerpo, que el cuerpo lo tiene todo y en con ello la importancia de los sentidos en el cuidado de los niños, con los olores y limpias que sirven para calmarlos y sanarlos de los malos aires, los arrullos que se dan mientras los colocan en sus espaldas, y la sensibilidad para saber sus necesidades, cuando los bajan de ahí para mudarlos y también para darles de lactar, todo en un solo calor, olor.

En tercer lugar, quisiera referirme al sentido “obligado” del cuidado que se proponen desde el feminismo. En ese sentido, autoras como Federici (2004) explican cómo el capitalismo terminó por obligar-relegar a las mujeres a habitar los espacios domésticos, a ser explotadas por no recibir dinero o remuneración por esta actividad que en definitiva sostiene la producción del capital. Por tanto la mujer que cuida entra en la noción de esclava, explotada, que no tiene agenda y que es víctima del sistema en general. Estos sentidos de “mujer esclavizada” de las labores domésticas y de los cuidados, son ambivalentes para muchas mujeres indígenas vendedoras ambulantes. Si bien es cierto, la crianza de los niños es una tarea cansada-extenuante también les da un sentido de vida que tiene que ver con la representación de la familia. Porque los hijos son la imagen de la familia. Así para muchas de estas mujeres el criar a los niños puede convertirse en agenda de liberación. En la que deciden conscientemente transmitir ciertos valores que el sistema de cuidados del gobierno no ofrece, como el aprendizaje a

través de la autonomía, los espacios de exploración que tiene el niño, la participación del niño en la familia, el uso de la fuerza y de los sentidos corporales, sobre todo el uso del cuerpo. El endurecerse y el crecer tienen que ver con la fortaleza e indicadores étnicos.

Por último, cómo estos sentidos de cuidado cuestionan el sistema de consumo-capitalista. Ya que si en el cuerpo de la madre está todo lo que necesita el niño, ¿dónde caben las vacunas, el uso de remedios, el contrato de otras personas que cuiden? Así también estos cuidados ofertados por los padres y la comunidad (la adopción por ejemplo), me hacen pensar en que el cuidado sobrepasa la discusión feminista de si el cuidado debiera ser remunerado o no, o bien, si las educadoras debieran involucrarse emocionalmente con los que cuidan. Esta idea de si la educación debe involucrar la emocionalidad es desarrollada con mayor profundidad en capítulo 2.

CAPITULO 2 GESTIONAR LA VIDA DE LOS NIÑOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD

Introducción

El título de este capítulo “gestionar la vida de los niños indígenas en la ciudad” tiene la intención de entrar en el segundo eje temático de análisis de la tesis. Un eje temático Foucaultiano que tiene que ver con la noción de “gestión” o “administración” de la población indígena en la ciudad y la biopolítica en el cuidado de los niños. Es decir, cómo la gubernamentalidad del Estado moderno se las arregla para ejercer poder sobre la vida y el cuidado de los niños indígenas en la ciudad de Quito.

Gubernamentalidad en sentido Foucaultiano se refiere:

“Al conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder (Bio-política), que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad” (Foucault, 1999 (1994):195).

Y que en este capítulo hacen referencia a los distintos espacios donde se ejerce el poder gubernamental como lo son instituciones del Estado, la familia, o personas que ejercen un gobierno privado sobre la población indígena.

A pesar de una gran cantidad de instituciones que ejercen el poder gubernamental, enfatizo especialmente las formas de gobernar ejercidas por el Estado hacia esta población indígena, no obstante no reduzco la noción de gubernamentalidad al estado exclusivamente.

La noción de biopolítica toma como elementos centrales la relación de *la vida y la política*. En este sentido, el cuidado se enmarca como una práctica de la vida, en el sentido de que su finalidad es gestionar y mantener la vida de los otros (Vega, 2009). Y la política se refiere al poder del gobierno que se debate en muchas ocasiones entre mantener y destruir dicha vida. A razón de la noción de vida y política que aparece en la época contemporánea, creo pertinente hablar sobre una biopolítica de los cuidados en términos Foucaultianos.

El título de este capítulo gestionar o administrar estos niños y mamás indígenas en la ciudad muestra sólo una parte del análisis. En palabras simples, muestra la parte en que la gubernamentalidad (sobre todo el Estado) disciplina y controla a una población. Mirar el tema del cuidado de los niños a través de los lentes del Estado es algo bastante

cotidiano. Lo que intento en este capítulo es tratar de usar otros lentes, es decir, mirar el cuidado de los niños a través de los lentes de estas mujeres indígenas vendedoras ambulantes y con esto avanzar en la línea del agenciamiento desde la mirada subalterna. Y en ese punto preguntarnos ¿cuáles son los sentidos del cuidado que emergen para estas mujeres en este diálogo con el Estado?

De ahí que establezco un continuum teórico entre la biopolítica Foucaultina y la biopolítica afirmativa de Espósito. En el sentido de indagar en las formas de poder que se ejercen desde las instituciones públicas hacia la población indígena, las resistencias, agenciamientos y finalmente visualizar pliegues o intersticios en esta administración de poblaciones, que les permite cuidar, mantener y afirmar la vida a partir de los disciplinamientos y poderes gubernamentales, lo que de acuerdo a Espósito (2006) se entiende como biopolítica afirmativa.

Por lo tanto el objetivo que persigo en este capítulo es profundizar en los nuevos sentidos del cuidado que se entretajan en medio de esta administración o gestión a nivel de prácticas y discursos institucionales. Así van apareciendo una serie de prácticas y sucesos que matizan y cuestionan esta administración estatal.

De este modo, la pregunta central que guía este capítulo es ¿cuáles son los modos de “agenciamiento” de esta población? Me parece pertinente esbozar el campo de fuerzas en el que se encuentran estos agenciamientos y avanzar en ¿cómo los cuidados hacia los niños se han ido institucionalizando?, ¿hasta dónde es pertinente hablar de una administración de población en sentido Foucaultiano? y ¿qué consecuencias trae la administración de población para la conformación del sujeto?

A continuación presento un continuum de matices que apuntan a entender el agenciamiento de las mujeres indígenas en el cuidado face-a-face con el poder gubernamental. En primer lugar, haciendo un breve panorama histórico de la relación del Estado y el cuidado de los niños blanco-mestizo e indígenas en contextos rurales y urbanos en el Ecuador. En segundo lugar, profundizo en el poder gubernamental actual en la vida de los niños y mujeres indígenas en el contexto urbano y las formas de agenciamiento de la población, refiriéndome a la noción de vida y política, de medios y población desde Foucault, la construcción del perfil anátomo político-imaginarios- de la población indígena promovidos por organismos institucionales, las disciplinas impuestas por las instituciones y los agenciamientos desde los cuerpos de los niños. En tercer lugar, propongo explorar los intersticios y entremedios que aparecen desde el

poder gubernamental y finalmente la biopolítica afirmativa y las concesiones que hace el Estado en relación al agenciamiento de las mujeres indígenas.

1. El contexto histórico del cuidado de la infancia en Ecuador

Para hablar de agenciamiento en el tema del cuidado de los niños, no hay que perder de vista que las resistencias, acciones y contrapropuestas son dirigidas desde mujeres indígenas (que viven en un medio urbano, aunque no desligado del campo) hacia un Estado que ha operado desde el siglo XIX hasta la actualidad con lógicas civilizatorias, liberales, progresistas, desarrollistas con raíces profundamente coloniales y por tanto racistas y sexistas.

Este punto me parece vital para entender las tensiones que viven las mujeres día a día en las calles con sus niños, ya que se enfrentan a un Estado -de bienestar- que por un lado las protege, al mismo tiempo que las vigila y persigue. Para que el Estado pueda ser “protector” de alguien, ese alguien debe ser vulnerable a algo o a alguien, es decir debe necesitar ser protegido. Es en esta dinámica que los niños deben ser protegidos de las prácticas indígenas –atrasadas, sucias¹⁵- de sus madres como lo es por ejemplo, cambiar de pañal al niño en plena calle. El Estado de manera persistente y sutil ha fortalecido este imaginario racista del indígena como sucio, pobre, subdesarrollado, atrasado. Y muchas madres indígenas se han apropiado de estas ideas racistas del Estado. Bajo la forma de colonialismo interno (González Casanova, 1963) muchas mujeres con las que conversé experimentan inseguridades respecto de no saber cuidar bien a los niños, de que son ignorantes o no son capaces de brindarles la educación necesaria, punto que desarrollaré en el apartado 2 de la disciplina.

Para profundizar en la relación del Estado y los cuidados de los niños, realizo una revisión breve desde el siglo XIX a la época contemporánea. A inicios del siglo XIX, período de la República se crea el Estado como institución y aparece el tema de la caridad en los cuidados, descritos por Eduardo Kingman (1996) en su texto de la Beneficencia de antaño a la auténtica caridad. Esta caridad es administrada principalmente por el clero, que se encarga de adoctrinar moralmente y de manera cristiana a los pobres-desprotegidos que llegan a la ciudad y por otra parte “civilizar” los cuidados del niño en la raza del indio-oprimido. Kingman profundiza en la

¹⁵ Estas ideas de sucias y atrasadas las desarrollo en el acápite 2 de perfil anátomo-político de la población indígena.

transición de los organismos eclesiales encargados de la caridad a los pobres-marginales, a la secularización de la caridad en el periodo liberal. De esta manera, una incipiente administración de población desde el adoctrinamiento moral-religiosa pasa a una administración de la población secular, que busca adoctrinar a los mendigos, huérfanos, marginales y pobres en el progreso y educación para el trabajo mercantil. La idea es mostrar los cambios en el cuidado a los niños desde la caridad religiosa a la “verdadera caridad” (Kingman, 1996:101) estatal-laica marcada por las premisas liberales de educación y progreso. Esta verdadera caridad o beneficencia pública o seguridad social, se consolida en los años 20 y 30 del siglo XX, época de desarrollo y las lógicas de higiene, puericultura y ornato. Finalizo esta contextualización con el siglo XXI, la época contemporánea, con la disciplina y la estatalización de los cuidados.

Quisiera enfatizar que en los siglos XIX y XX los niños en su mayoría son cuidados en el ámbito privado del hogar, es decir, en su casa la mayor parte del tiempo por mujeres (madres-vecinas-nodrizas) y que las acciones estatales son ejercidas desde el poder disciplinario más que biopolítico. Es decir, este es un periodo en el que se comienza a gestar una incipiente biopolítica; con los primeros catastros de los niños, las enfermedades, campañas de vacunación, sin embargo, los poderes que se ejercen sobre estos niños no persiguen el horizonte de cambiar la especie humana o administrar la población (biopolítico) sino más bien, siguiendo el debate de Kingman (2008) en su libro *la Ciudad y los Otros*, hay ideas de higiene, ornato y ciudadanización de los niños y personas indígenas.

Es decir, el telón de fondo de los grupos de indígenas que llegan a la ciudad tiene que ver con la idea de convertirlos en ciudadanos-citadinos-urbanizados, con un imaginario de nación. El debate que presenta Kingman en dicha obra se relaciona con esta tensión entre la ciudadanización y el disciplinamiento de estos grupos, entrelazándose a veces estas estrategias de poder.

1.1 La República y la necesidad de civilizar los cuidados de la raza india-oprimida

En la época de la república son los liberales quienes ofrecen por primera vez a nivel constitucional la ciudadanía a los indígenas y con esto se esboza la posibilidad de igualdad entre los indios y los blancos-mestizos. Guerrero explica que no se logra esta pretendida igualdad a nivel de prácticas e imaginarios. En ese decreto “el Estado asume la obligatoriedad del rol de civilización y protección de los indios ...(con la idea de raza oprimida)” (Guerrero, 2010:149). Lo que establece, por una parte la ventriloquía, es

decir, un intermediario blanco-mestizo que le permitiera relacionarse con el Estado, que hablasen o escribiesen por ellos. Los ventrílocuos protegen al indio cubierto por el beneficio del “amparo de la pobreza (...) una variante de la antigua condición de miserables” (Guerrero 2010: 154). Y por otra parte establece a la Iglesia en su nueva función como un participante en la civilización y educación moral de éstos oprimidos.

A principios de siglo XIX, Ceballos¹⁶ (Cit. en Guerrero, 2010) describe el cuidado hacia los niños en los indios como algo que pertenece a lo incivilizado, de la indolencia y falta de sensibilidad y cultura:

“No porque el niño indio haga conocer que ya tiene vida en el vientre de la madre, toma ésta ninguna precaución...pues sigue tranquila en sus labores abandonada enteramente a los cuidados officiosos de la naturaleza...llega el instante del alumbramiento: se acuesta sobre el casi desnudo suelo de su choza, si es que las labores del campo no la han detenido en otra parte, sale el niño a la luz, corta ella misma el cordón umbilical con su único y mal afilado cuchillo, o golpeando con dos piedras...yendo y viniendo por dónde va la madre...el niño se desarrolla a todo sol, aguas, vientos” (Ceballos, 1887, cit. Guerrero, 2010: 129).

Por tanto este indio, irracional, servil, indolente que describe Ceballos, debe ser salvado, redimido y “liberado” a la razón en el proyecto liberal. Pero esta liberación no la alcanzará solo, de ahí la función del Estado protector que le indica como civilizarse en sus costumbres para convertirse en ciudadano.

Este proyecto civilizatorio se enfrenta a múltiples contradicciones con la raza india, ya en 1912, el Estado decide por decreto no enviar a los indios al reclutamiento del ejército debido a la “naturaleza india” que no se puede civilizar.

“El indio es por naturaleza inculto, sin que los esfuerzos hechos en todo tiempo por la autoridad para mejorar la condición de este miembro infeliz del organismo social hayan dado los frutos apetecidos, ni se haya conseguido levantar el nivel moral ni intelectual de quienes, por fatalidad han permanecido estacionarios en medio de la civilización de los tiempos modernos. En el cerebro oscuro de un indio no ha entrado la luz de la razón para que iluminándolo adquiera por lo menos las nociones rudimentarias de Patria, Dignidad y Honor...además el indio naturalmente está dedicado al laboreo de las tierras y á la conducción ó transporte de los producto á los mercados”(Diario el Comercio, “Por la raza indígena”, 1912, X, No 2895).

Entonces ¿cómo integrar a nivel de imaginario ciudadano el indio irracional, que tiene oscuro su cerebro? Y ¿las acciones que se realizan en relación a los indios persiguen la civilización o el disciplinamiento?

¹⁶ Ceballos un historiador de la época 1887.

1.2 Siglo XX las lógicas de higiene y puericultura

A mediados del siglo XX con la consolidación del proyecto liberal en el Estado y bajo el impulso de la racionalidad, el Estado desarrolla fuertes políticas para proteger natalidad y control de la mortalidad infantil.

Clark (2001), explica que los programas modernos de cuidado hacia los niños se iniciaron debido a las secuelas de la segunda guerra mundial y el consiguiente despoblamiento. De acuerdo a los primeros estudios estadísticos que se realizaron en el Ecuador la mayor cantidad de muertes infantiles se debía a razones evitables, tales como las enfermedades gástricas y respiratorias (diarreas, gastritis, bronquitis). Por tanto la muerte infantil podía evitarse mediante el saber de los expertos, con la medicina, pediatría y puericultura.

Goetschel (2001) explica cómo la mujer era considerada el pilar fundamental del hogar y la educación de los niños. La autora explica cómo en la época del Garcianismo la mujer era la encargada de la moral de la sociedad y si ésta no cumplía con su tarea la sociedad caía en un estado de barbarie¹⁷. Es en este momento en que el cuidado hacia los pobres y marginales está basado en la caridad ligada a una lógica cristiana de moralización y también civilizadora (Kingman, 1996).

No obstante, es con la consolidación del liberalismo que la educación que antiguamente se les daba a las mujeres (corte moral-cristiana) es reemplazada por un modelo educativo “sanitario”, en que se promulga el conocimiento de los expertos en relación a la crianza del niño y el cuidado de la madre. La madre entendida como la principal responsable de la vida del niño (Goetschel, 2001).

En este sentido, como explica Kingman (1996) los antiguos organismos de beneficencia de orden religioso, son secularizados y el Estado toma un rol protagónico proponiendo una “verdadera caridad” que recoge y educa: a los niños huérfanos, a niños enfermos en los hospicios, a niños pobres, con la finalidad de educarlos en el progreso, es decir, ya no busca solo sacarlos de los vicios o castigarlos moralmente, sino convertirlos en personas que tengan un amor por el trabajo, transformándolo así de “ente inútil y perjudicial en un hombre virtuoso y ordenado” (Kingman, 1996: 117-118).

El Estado se interesa en la vida doméstica y los comportamientos de los padres. En ese sentido la puericultura se convierte en la fuente de conocimientos científicos

¹⁷ Goetschel explica cómo en esa época se entiende que “los hombres hacen las leyes y las mujeres las costumbres” (Goetschel, 2001: 340)

para la crianza del niño, con la pretensión final de hacer de estos niños “ciudadanos sanos y productivos” (Clark, 2001: 186).

Los primeros programas apuntaron a la regulación de la lactancia materna, como el Programa de la gota de leche en 1920 (Clark, 2012). Un programa de beneficencia, en el que se promovía la esterilización de la leche y en el que mujeres de elite quiteña, se encargaban de orientar a mujeres pobres en las buenas costumbres. Esta práctica de beneficencia evidencia este debate entre disciplinar a las mujeres pobres en la higiene de la lactancia o la civilización hacia ellas en el sentido de convertirlas en ciudadanas. Al parecer en ese momento se superponen civilización y disciplinamiento.

Se hablaba del instinto materno, a la vez que éste debía ser educado, las personas tenían que aprender a ser buenas madres. Se condenaba a quienes dejaban a los niños con las vecinas o tenían nodrizas para que les dieran de lactar a los niños (Clark, 2001). Junto al aprendizaje de ser madre se promovía el aseo del hogar, el buen uso de la luz, ya que los ejes de intervención eran la madre y el hogar. Por la década de 1930 aparecen los primeros orfanatos de niños, y casas cunas en Quito (Clark, 2001).

Muchas mujeres eran cabeza de hogar y no les alcanzaba para sostener económicamente a sus bebés, los dejaban en casas cunas y en los casos de mayor carencia abandonaban a los niños en los orfanatos.

Algunos documentos de la década de los cincuenta dan cuenta de la doble tarea de la mujer, que por una parte debía ser madre y por otras integrarse en el mercado laboral. Muchas mujeres mestizas resolvían este problema llevando al niño al lugar de trabajo, como por ejemplo en los mercados. Teniendo inconvenientes con las regulaciones de higiene y ornato municipal:

“MERCADO LA MARÍN.- Fueron detenidas y puestas a órdenes del señor Comisario Segundo Municipal, por infringir a las disposiciones del Art. 50 inciso 11 y Art. 51 inciso 3º, con el agravante de que tales vendedoras, no tienen la autorización sanitaria para poder ejercer esta actividad, ellas son las siguientes: Rosario Reinoso vendedora de aguacates y mortifios sobre un trapo sucio puesto en el suelo y haber hecho sentar a un niño encima de la fruta” (Documento, Policía Municipal de Quito, Inspectoría General, Higiene y Policía. Quito a 2 de Setiembre, 1950. Parte No.77).

“Los vecinos de este centralísimo barrio venimos sufriendo una serie ininterrumpida de molestias y estamos amagados cotidianamente de serios peligros que amenazan terminar con la salud de los moradores, dadas las condiciones de total carencia de higiene que presiden el mal llamado Mercado, el que desenvuelve sus actividades en medio de la promiscuidad más inaudita: niños que duermen sobre los productos que tendidos en el suelo expenden las vivanderas, al lado de los cuales evacúan sus necesidades naturales” (Secretaría Municipal de Quito,

comisión de Higiene y Mercado. Código A.24. Quito a 2 de Mayo, 1944).

Dichas mujeres eran fuertemente juzgadas bajo la noción de higiene del cuidado de los niños, pero sobre todo detrás de ello había una preocupación por la regulación de higiene de la comida. En la actualidad muchas veces se escucha decir en los mercados “con la misma mano que limpia al niño coge la fruta”. Por tanto la población mestiza e indígena vivía bajo las lógicas de ornato e higiene hacia su quehacer “cuidar niños” tanto como “vender comida” promulgada por el Municipio.

Es relevante mencionar que los indígenas migrantes que llegan a la ciudad toman como punto de partida los mercados que se convierten en “lugar de acogida” (Azogue, 2012). Allí es donde encuentran trabajos, generalmente trabajos menos calificados que al que pueden acceder los mestizos. Aquí por ejemplo, los indígenas trabajan como cargadores, como desgranadoras, es decir, son explotados por los mestizos quienes son dueños de puestos en los mercados.

Por los años ochenta comienzan a funcionar las primeras guarderías de niños al interior de los mercados y poco a poco se prohíbe la presencia de los niños en dichos lugares, aunque en la actualidad en los mercados en Quito aún se observan cunas y coches debajo de los fregaderos, alrededor de las frutas o entre medio de las yerbas medicinales¹⁸.

Quisiera destacar la presencia de programas de familia y cuidado de infancia en las décadas de los sesenta y ochenta. En la época de la reforma agraria y las lógicas de desarrollo para la vida del campo, comienzan por primera vez a funcionar los centros infantiles de campesinos que tienen como preocupación el bienestar campesino. Estos programas auspiciados por el FODERUMA¹⁹ del Banco Central del Ecuador en 1978, es decir, promovidos por el Estado se preocupan por el desarrollo equilibrado de la base campesina, ligado a la sensibilidad de las mujeres y hombres indígenas que trabajan en la tierra.

En este sentido, el proyecto de FODERUMA ubicado como proyecto estatal ligado a la política del desarrollo incluye elementos afirmativos del cuidado.

¹⁸ Estas observaciones fueron realizadas a partir del trabajo de Becaría “Oficios y vida cotidiana en Quito”. Con Prof. Eduardo Kingman. Año 2013-2015. Departamento de Antropología, historia y humanidades FLACSO sede Ecuador.

¹⁹ El FODERUMA, es la sigla para denominar al Fondo de Desarrollo Rural Marginado que impulsó el Banco Central del Ecuador. Cuyo objetivo era otorgar créditos al campesinado para facilitar la producción de la tierra.

Dolores Padilla y Fernando Moncayo, ambos gestores de este programa dan a conocer la sensibilidad que se tuvo hacia las comunidades con los programas de desarrollo. Explico más adelante la metodología de la humanización propuesta por Fernando Moncayo.

En primer lugar, Dolores Padilla quien fue la responsable de los programas de Desarrollo Rural Integral (DRI, programa enmarcado en el FODERUMA) explica que:

“En esos años (1978) no podíamos dar crédito sin antes conocer la calidad de vida de las personas, que era determinante para que su mano de obra pueda responder los desafíos que implicaba un crédito ... Entre las necesidades más sentidas que tiene la población del sector rural es la preocupación que tiene sobre la salud y educación de sus hijos. Había altas tasas de mortalidad infantil(...) y desnutrición (...)A ellas les preocupaba de que los hijos no tuvieran la vida que ellos han tenido, la única posibilidad que veían es que los hijos estudien y estén sanos (...) Querían que hubiera un centro de Salud y una buena escuela en la comunidad.(...) Las mujeres se hacen cargo de la parcela familiar porque los maridos migraron a la ciudad, trabajaban entre 16-18 horas y no tenían tiempo para la capacitación en nuevas tecnologías... La mujer se vuelve la interlocutora de los proyectos de desarrollo y entonces tenemos que levantar un programa de promoción a la mujer campesina” (Dolores Padilla, 2015, entrevista).

Dolores Padilla explica que en esos momentos “el programa de mujeres tiene que preocuparse por un programa integral de las wawas...se hacían talleres con las mujeres y se hacían talleres con las wawas ya no para entretenerles sino una propuesta creativa así nacen los centro infantiles campesinos”.

Esta época es un momento en que la familia del campo comienza a disolverse, el hombre migra a la ciudad, las redes de cuidado que quedan en el campo la componen las mujeres junto a otras de la familia extensa. Se ayudan entre abuelas, tías, vecinas a cuidar a los niños. Pero la necesidad del Estado de que las tierras tienen que producir más y se deben mejorar los cultivos recarga la función de la mujer que ya estaba explotada trabajando para la auto-sustentación familiar.

Francisca C., una mujer indígena de Baldalupaxí, explica que tener hijos en el campo era “mucho sufrimiento y soledad”. De ahí que la entrada de los programas del Estado hacia los niños fuera una ayuda para las interminables tareas que tenía que cumplir la mujer en el campo.

La precarización de la vida en el campo y de la vida de muchos indígenas en la ciudad, que aún no eran vistos por el Estado como interlocutores válidos, hacen una bandera de lucha para su reconocimiento en el levantamiento indígena de los años

noventa. Este es un momento clave para el tema del cuidado y educación de los niños, ya que comunidades indígenas dialogan de igual a igual y cuestionan el sistema de valores occidentales, señalando que ellos se diferencian y tienen otras formas de vida igual de válidas. Así, en este agenciamiento, la tierra y la comunidad vuelven a aparecer como los centros del cual se organiza la vida para las comunidades.

“Las comunidades están marginadas del proceso educativo, porque la escuela es como la institución independiente de la vida de la comunidad; los niños son objetos en lugar de ser sujetos del proceso educativo (...) la comunidad y educación están íntimamente relacionadas...desde las comunidades se va generando el proceso (educativo) los indígenas tenemos una presencia de miles de años, la educación debe fundamentarse en este aspecto o de acuerdo a las necesidades (...) aspiraciones de la población”. (Diario, El Arriero. Órgano Informativo de la Unión de asociaciones de trabajadores Agrícolas de Columbe. UNASAC No. 1.Abril 1993. Por Miguel Coro. Educación Indígena Bilingüe. P. 40)

Detrás de estos escritos hay una denuncia hacia el Estado que administra este imaginario indígena aún colonial del indígena, como no pensante. Hay una apropiación indígena y valoración de un estilo de vida diferente al hegemónico y por tanto esta idea de que “los niños son nuestros y elegimos como educarlos” (Mercedes H., 2015, entrevista) lo que les permite distanciarse de la estatización de los niños.

1.3 El contexto contemporáneo y las disciplinas en los cuidados

Quisiera terminar esta revisión de la participación del Estado en los cuidados hacia los niños profundizando en una noción de quien cuida a los niños, ya que estas nociones ejemplifican las lógicas estatales y grafican en resumen los cambios del estado para consolidarse en Estado moderno, la secuencia de quienes han cuidado a los niños se denominan a lo largo de principio del siglo: promotores, madres comunitarias, tías y educadoras.

Los “promotores” aparecen en 1978 con la creación de los centros infantiles campesinos en las zonas rurales del Ecuador. A pesar de que ésta era una iniciativa desarrollista del FODERUMA, estos primeros centros se instalaron con la participación de la comunidad. En ese sentido, la comunidad elegía un lugar (generalmente una iglesia o casa abandonada) Hombres y mujeres ayudaban en la reparación del lugar, además hacían mingas para las comidas, los promotores eran elegidos dentro de la comunidad, los ancianos eran quienes iban a estos centros a contar historias y leyendas. Fernando Moncayo, quien fue el encargado de FODERUMA para la gestión de estos centros, decía que se aplicaba una metodología de la humanización, la que se construía

a partir de un profundo respeto al ser humano y respeto de los “saberes y haberes...de la riqueza de la gente a construir una educación libertaria”. La educación parte de la comunidad, y se potencia la creatividad de los niños pero sobre todo estos “Promotores” impulsan el amor a lo propio. Fernando Moncayo explica acerca de los promotores:

“Nosotros les decíamos ustedes tienen que enseñar lo que saben y todo el mundo sabe un montón de cosas” (...) ¿Quién va a cuidar a los niños?, ¿quién les va a suscitar a motivar cosas? Denominamos a esa persona como promotor. El único requisito: alguien que le guste y quiera a los niños de la comunidad (...) no más requisitos, alguien que tenga amor por los niños y entusiasmo de trabajar con los niños. Me acuerdo de uno en Baldalupaxí que era músico, y nos importaba un chorizo el grado de alfabetización que tenga, de domesticación que tenga en las letras y en las artes. Nos interesaba su sensibilidad interior hacia los niños, entonces él no era un maestro, era un suscitador y cuidador. En algunos centros había 1 o 2 según la cantidad de niños, porque a veces eran centros pequeños de 15-20 niños, a veces eran de 70-80 niños. Ellos cuidaban y motivaban, les incentivaban por ejemplo: miren ese cerro, que lindo... ¿cómo se llamaba ese cerro?...los niños contaban que sus papás les habían contado cosas y les proponían pintar el cerro, entonces pintaban el cerro, motivaban todo eso o iba el anciano tal y les contaba cómo se hacía la fiesta tal o una leyenda antigua o una fábula y luego trabajaban sobre eso (...) La misma comunidad elegía a los promotores generalmente eran hombres y todos ayudaban, las mujeres iban a preparar la comida se turnaban” (Fernando Moncayo, 2015, entrevista).

Fernando Moncayo, explica que estos centros de atención infantil campesinos duran hasta que se cierran los programas de FODERUMA es decir hasta 1980-1981, luego aparecen los Wawa Huasi, incentivados por el Estado para todo el Ecuador, pero que este era un programa copiado del Perú y no tenía las lógicas de la pedagogía de la humanización. En los wawa huasi aparece la figura de las “madres comunitarias” y “tías”. No pude recolectar más información de los wawa huasi y cuáles fueron sus lógicas.

Un segundo actor que aparece son las “tías” y “madres comunitarias” con la instalación de las guarderías en la ciudad y al interior de los mercados. Las madres comunitarias y las tías eran mujeres que pertenecían al mercado o sector de donde venían los niños, eran personas de “buena voluntad” que no necesitaban una formación educativa, simplemente no tenían que maltratar a los niños.

“En ese tiempo (1995) venían las “madres comunitarias”, que trabajaban de forma voluntaria, se atendían 40 niños y eran 5 madres comunitarias. Las madres comunitarias eran las madres que atendían a los niños, no se pedía que fueran bachilleres ni nada, especialmente que les cuiden a los niños que no les maltraten” (Marta, Educadora

Centro de atención Infantil del Mercado de San Francisco “Panchitos”, 2015, entrevista).

“Teníamos que entrar como voluntarias a trabajar, porque había una necesidad que los niños de los socios mismos, los niños del mercado, estaban en la calle corriendo riesgo. Y los dirigentes decían que podíamos hacer un centro infantil, para que los niños de nuestros socios, de nuestras personas estén bien cuidados, coman bien y siquiera tengan una posibilidad de sobresalir, y los padres también puedan trabajar libremente en el día y no estén con esa preocupación de “mi niño, tal vez le pasará algo” para que los padres no estén con esa angustia (...) Antes a nosotras nos decían tías pero también he escuchado que les decían madres comunitarias, porque en ese entonces se decía que los niños venían a las guarderías, hoy en día no se dice guardería porque estaríamos diciendo que vienen a guardar a los niños, y madres comunitarias porque nos dedicábamos a cuidar, o sea que coman bien, que no les pase nada...Antes venían los hermanos y estaban juntos (no había separación por nivel de edad), el hermano grande le cuidaba al pequeño, y con el hermano no lloraban, pero en cambio cuando vienen solos sí cambian” (María Luisa Lema y Ana Lucía Guamán. Educadoras actuales en el centro Infantil Alejo Sáez, San Roque, 2015, entrevista).

En los últimos ocho años con la promoción de los “centros infantiles para el buen vivir” se promueve la figura de una educadora sobre quien ejerce los cuidados sobre los niños. En ese sentido es más importante la racionalidad de quien está con los niños más que una buena voluntad o cariño. Esto es un signo importante de modernidad en la educación ya que más que una humanización en el cuidado se busca un desarrollo mental del niño y un disciplinamiento de los ritmos de crecimiento y aprendizaje, es decir, una homogenización del niño, quizás por eso no importa quién sea el que cuida lo que importa es que educa.

“Pero ahora, ya somos educadoras, o sea estamos educando a los niños, estamos capacitando a los niños en las áreas que ellos necesitan. Ahora la palabra educadora se escucha mejor para nosotras, ya no somos madres comunitarias, o nos decían promotoras, nunca entendí porque nos decían promotoras, pero ahora con la palabra educadora una se siente más motivada hasta para trabajar con los niños, o sea dar lo mejor para los niños” (María Luisa Lema y Ana Lucía Guamán, Educadoras actuales en el centro Infantil Alejo Sáez, San Roque, 2015, entrevista).

Estas nociones de promotores, tías, madres comunitarias y educadoras permiten visualizar al mundo moderno bajo esta lógica progresiva de “desatenderse del otro”.

Es decir, en un primer momento la mujer vivía en situaciones de precariedad pero seguía en la cercanía del ser amado, la instauración del desarrollo y la migración de los hombres hacia las ciudades hace que estos vínculos vayan separándose y van

sintiendo como los niños se vuelven una carga y un sufrimiento, entonces la función de Estado viene a responder a ese ¿cómo deshacerme de esa carga?.

Con la presencia de los centros infantiles campesinos, Fernando Moncayo muestra cómo todavía son fuertes los vínculos entre los padres e hijos y la gente tiene preocupación por sus niños.

En esa misma línea, las tías y las madres comunitarias se preocupaban por “cuidar” a los niños más que educarlos en una especie de adiestramiento. Esta noción de cuidado cercano, maternal a los niños es reemplazada a la fuerza por figuras que representan el saber del experto, como si el cuidar a otro significara sólo educar en el sentido de sólo estimular racionalmente al niño, lo que trae consigo un descuido del vínculo con el otro y una des-humanización del niño.

2. El poder gubernamental en la vida de los niños de la ciudad y el agenciamiento de la población

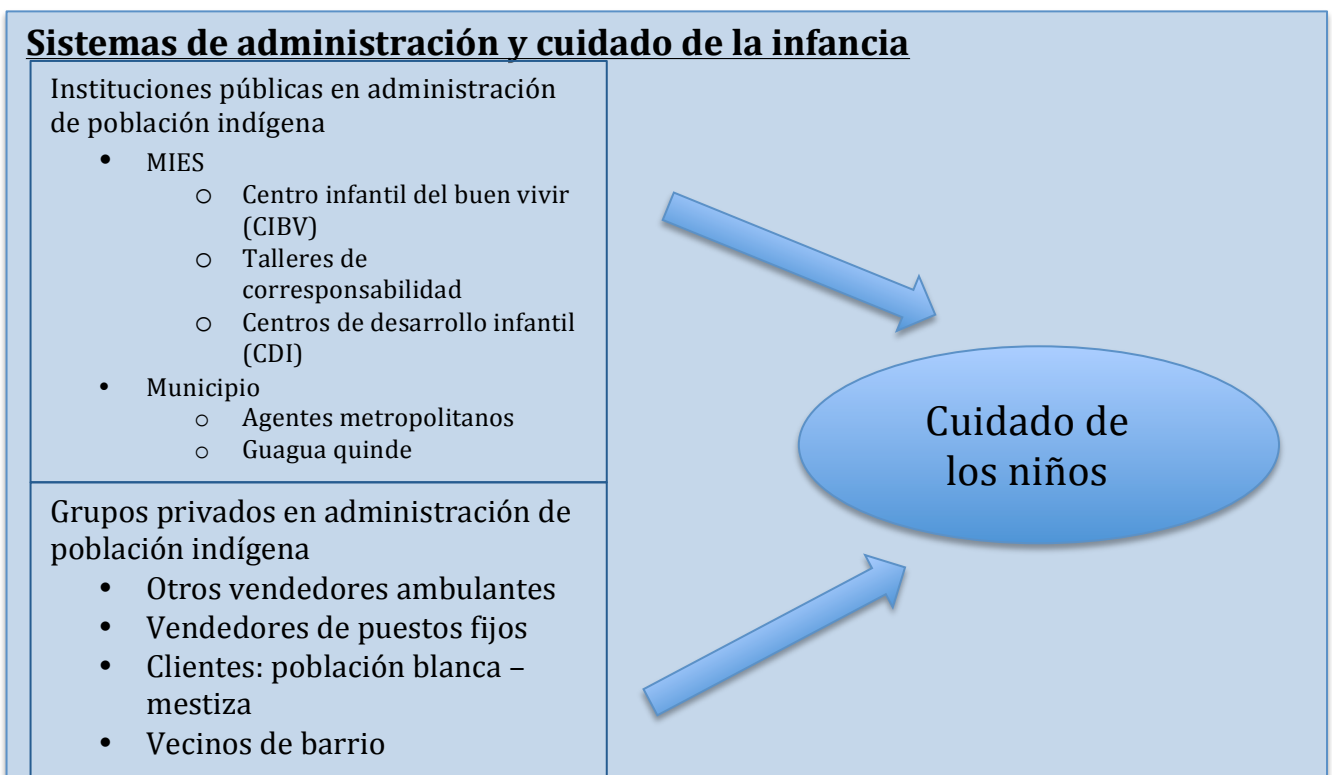
Por poder gubernamental me refiero a cómo el niño que pertenece a una esfera privada, familiar y comunitaria comienza a desentenderse y desarticularse de esas redes para articularse a las redes estatales del cuidado así como a un sistema de “cuidado precario”. Con esto quiero profundizar en cómo el Estado llega a un “entenderse” y “desatenderse del otro”, cómo va naturalizando la idea de que los expertos tienen la última palabra en relación al cuidado de los niños y cómo las personas van permitiendo que se homogenicen los ritmos de crecimiento de los niños, fijando edades en que deben dejar de usar pañales, imponiendo ritmos de sueño, horarios de alimentación y tipos de alimentación permitida y prohibida como un procesamiento de la “formación de los niños”. Con esta idea de homogenización me refiero especialmente cuando pude observar en uno de los centros de desarrollo infantil un niño que se estaba quedando dormido en el horario en que debía jugar.

“Este era un niño de 2 años, me parecía una guagua, y no quería jugar a nada y con nadie, solo se arrastraba por el suelo llorando, para mí era evidente que tenía sueño y que por eso las educadoras le repetía, que no se podía quedar dormido, finalmente después de unos 40 minutos en que el niño daba cabezazos de sueño y lloraba, se quedó sentado y se quedó dormido. Yo lo vi y no insistí en despertarlo, luego llegó la educadora y dijo algo irritada de cómo es posible que se quede dormido si el niño primero tiene que comer, así que lo hizo caminar y el niño se despertó siguió llorando y le dieron la comida. Después de la comida los llevaron a dormir siesta, les cambian pañales antes de acostarlos, estén o no hechos pipi o caca les cambian igual y les cambian de ropa. Me llamo la atención que al momento de dejarlos

dormir uno al lado del otro algunos seguían llorando, me acerqué a uno de ellos para tranquilizarlo y que pudiera dormir tranquilo. Me sorprendí que el niño al quedarse dormido igual seguía con esa respiración cortada de llanto y de susto” (2015, Notas de cuaderno de campo)

Es decir, en esa homogenización hay una obligación de poner un ritmo disciplinario y estandarizado a las necesidades. De que se comporten todos iguales, que hagan todos pipi a una misma hora, de que tengan hambre en otra hora o que incluso aprendan a vivir con el temor incorporado como en el caso del niño que se acostumbró a dormir llorando. A veces violentando sus necesidades y obviando sus realidades, ya que muchos de estos niños se acuestan tarde o madrugan por el trabajo de sus padres, este pasar en alto las necesidades por el reglamento hace que en definitiva se produzca un anestesiamiento de los cuerpos. Ya que los hijos de vendedoras ambulantes generalmente comen lo que se les ofrece en la calle, duermen cuando están cansados y son atendidos por sus madres en medio del trajín, es decir hay espacios donde aparece su subjetividad.

A continuación expongo un breve cuadro de los agentes relacionados con la gubernamentalización del cuidado de los niños:



Autor: María Isabel Miranda. (Los distintos espacios desde donde se ejerce la gubernamentalidad y el cuidado)

Para desenmarañar la compleja madeja de esta institucionalización del cuidado hacia los niños, profundizo en la noción de biopolítica propuesto por Foucault en cuanto a los modos de institucionalizar los cuidados y los límites de esa biopolítica, pensando sobre todo en los agenciamientos de las mujeres indígenas en la ciudad.

En primer lugar propongo la noción de biopolítica y el interés del poder en la administración de la vida. Y en segundo lugar abordo los mecanismos de poder para administrar la vida.

2.1 La Biopolítica: el interés del poder en la vida

En primer lugar, la biopolítica desde el pensamiento de Foucault aclara que la vida no es algo exclusivamente biológico, sino que la vida se entremezcla con el poder y la historia. El poder no se ejerce sobre la vida y tampoco la vida se ejerce sobre el poder, ambas se crean y constituyen. Roberto Espósito, profundizando en la noción de biopolítica de Foucault, explica en su libro *Bíos, Biopolítica y Filosofía* (2006), que uno de los grandes aportes que hace Foucault a la noción de vida, tiene que ver con que el autor sobrepasa la noción de vida como un elemento meramente biológico y natural, y que en la modernidad la noción vida se construye o se crea en relación a la política y la historia.

En ese sentido, la noción de vida de Foucault no debiera ser un hecho, un elemento bruto o “algo dado” que es independiente a la historia y la política, sino más bien la vida se conflictúa e interfiere mutuamente con la historia y la política. Y en estas relaciones se produce “una alternancia que al mismo tiempo hace de cada una matriz y resultado provisional de la otra (...) destituyendo la pretendida plenitud de la otra, su presunción de dominio sobre el campo completo de saber” (Espósito, 2006:51).

Así, la relación entre vida, política e historia no es causal o unidireccional, es una relación que se trenza entre las tres y que provoca umbrales de indistinción. “El cuerpo experimenta de manera cada vez intensa la indistinción entre política y vida” (Espósito, 2006:20), lo que me hace pensar por ejemplo, en el deseo de ser madre en una sociedad X, o dar de lactar a un niño hasta los 2 años, estos deseos y prácticas ¿son parte de una motivación “natural”?, ¿qué es lo natural?, o ese deseo ¿es parte de una política de natalidad y producción del Estado?

Entonces aquí vale la pena hacer una pequeña reflexión en cuanto a la vida en el periodo liberal, desarrollista y época contemporánea. Señalando que en el periodo liberal, el Estado quería potenciar la vida, protegerla de las erradas costumbres

indígenas a través de la educación racional de las madres (puericultura) además le interesaba poblar el país debido a la falta de población mundial. No me parece coincidencia que en esa época recién se estudien las causas de mortalidad infantil siendo que los niños morían mucho antes de las mismas causas.

En ese sentido, la vida de los niños tenía que ser civilizada y educada para que fuera útil a la producción, el ideal de progreso a nivel nacional es crucial para consolidar los imaginarios de Estados-nación, y el signo de indígena era signos de atraso y sub-desarrollo. El Estado necesitaba fortalecer la productividad para crear capital y para eso necesita la fuerte inserción laboral de las mujeres en el mercado capital, de ahí la presencia creciente de guarderías.

Y en la época contemporánea el Estado organiza una serie de disciplinamientos hacia los cuidados de los niños a través de sistemas homogéneos de educación o más bien escolarización, en el sentido de que homogeniza los ritmos biológicos de los niños, los centros de desarrollo infantil prácticamente se vuelven lugares de encierro para los niños, en el sentido, que los disciplinan desde sus necesidades básicas, no les dejan comer golosina o comida proveniente del exterior porque con eso no asegura que sea una comida nutritiva. Pero el problema no es tanto la comida como el imponer un criterio civilizatorio y disciplinario.

“Me sorprendió ver en los centros de desarrollo infantil en Quito, cómo las mamás y papás esperaban con el niño afuera del centro de desarrollo infantil que el niño terminara de comer algún dulce, leche, jugo, pan, etc. Las educadoras al ver a los niños comiendo otra comida le insisten al padre o madre que el niño no debe venir comiendo nada desde afuera porque en el centro les dan el desayuno” (2015, Notas de cuaderno de campo).

Por otra parte los estudian y controlan en su cuerpo, ya que los centros de desarrollo infantil se encuentran articulados a los centros de salud, generalmente asiste personal de salud para vacunarlos, revisión de dientes, de nutrición.

Y establecen su relación con el medio social y ambiental. Ya que los niños tienen un horario estricto de entrada y salida. No pueden retirar al niño antes de la salida o si el padre o madre quiere ir a verlos durante la jornada no lo dejan ingresar. Como mencionaré más adelante, a los padres, sobretodo si son pobres e indígenas se les adoctrina en términos de higiene, salud, salud reproductiva. Estas normativas me hacen pensar en estos centros como lugares de reclusión de niños y reclusión de la familia, ya que la familia tiene que cumplir con las tareas de higiene, control de reproducción, para convertirse en una familia civilizada.

En ese sentido, al Estado no solamente le interesa que el hombre produzca sino también le interesa una des-humanización de los sujetos en pos de un mundo cada vez más global, individualizado, que no funciona con comunidades, el hombre que no tiene raíces, el hombre globalizado. La época contemporánea también se caracteriza por funcionar con un estado policial y protector a la vez, es decir que vigila, castiga a las mujeres indígenas, al mismo tiempo que las protege.

Tomo como ejemplo la situación de “Luz” una vendedora ambulante en la calle Rocafuerte, que me cuenta que:

“A ella le obligaron llevar al niño a la guardería...fueron los de la Dinapen...un día vinieron y me dijeron que si no llevaba al niño a la guardería me lo iban a quitar por tenerlo en la calle y me dieron plazo de 1 semana...yo me asusté...menos mal que hubo un cupo en la guardería...pero siempre vienen ellos a amenazarnos”.

“Juana me cuenta que sí vienen los de la Dinapen a menudo, no dicen nada de los niños tiernos, pero de los grandes sí. Siempre dicen que les van a quitar y tendrán que hacer papeles para recuperarlos” (Juana P. Calle Rocafuerte, 2015, notas de cuaderno de campo).

Visto con ojos de Estado es sin duda una protección, pero visto desde la mirada de Luz es una permanente vigilancia y amenaza.

Cuando hago estos análisis de la administración de la vida bajo el poder estatal, cada vez más me parece un análisis estéril de la vida. Ya que el análisis de Foucault se refiere al poder político e histórico en la administración de la vida. Distinto de cuando vuelvo a leer la noción de vida para las comunidades de Chimborazo en el momento del levantamiento indígena, que me hace pensar en un agenciamiento de la vida:

“La madre tierra nos concede toda clase de plantas medicinales sin costo alguno, aunque en los últimos años están desapareciendo los medicamentos naturales y utilizando medicamentos químicos, pero éstos generalmente no curan las enfermedades, sino que sólo tapan, además nuestro cuerpo se debilita cuando se usa mucho de estos medicamentos, sobre esto en las tiendas y boticas generalmente nos vende productos ya pasados que no sirven. Por esto es necesario que todos mismo nos auto-capacitemos, casi todas las familias saben cómo usar las plantas para curarnos” (Diario, El Arriero. Órgano Informativo de la Unión de asociaciones de trabajadores Agrícolas de Columbe. UNASAC No. 1.Abril 1993. Por Mercedes Huacho. “La educación y la medicina”. P. 38.)

En que la preocupación por la vida no viene solo del Estado, la vida viene de la tierra y de un más allá espiritual que Foucault no contempla, o quizás contempla de otro modo, particularmente el último Foucault, que plantea el cuidado de sí y de los otros. De un lado profundo que la vida moderna no contempla, del poder de la tierra y las concesiones de la tierra, de los espíritus, de la organización de las familias y

comunidades en cómo administrar la vida. Pensar en la vida más allá de lo humano, “me sorprendió cuando Francisca C., fue a buscar a sus animales que estaban pastando y el burro se puso a chillar cuando la vió, fue como esa alegría que uno siente cuando uno ve a alguien querido. En ese momento el burro es un animal pero también forma parte de los queridos” (Notas de cuaderno de campo, 2015).

2.2 La creación de los medios y la administración de la población como mecanismos de poder

Antes de abordar los mecanismos de poder que han organizado la institucionalidad de los cuidados, quisiera proponer una breve aclaración teórica acerca del poder y mecanismos de poder en la modernidad. Foucault explica en su libro *Seguridad, Territorio y Población* (2006) que coexisten algunos tipos de poder en la modernidad, el poder disciplinario, el poder gubernamental y el poder soberano. Éstos nacen de orígenes distintos y los cambios que sufren cada uno le permiten organizarse de manera distinta entorno a la vida.

Así a principios del siglo XVII, Foucault identifica *el poder del soberano*, es decir el poder normativo concentrado en una persona y limitado a su territorio. El poder del soberano en el siglo XVIII se ejerce sobre la vida de cada uno de los miembros de su territorio delante de los cuales podía “hacer morir o dejar vivir”. Es decir, el soberano encarnaba el poder jurídico-legal, y los mecanismos de poder funcionan a través del control y disciplinamiento de los cuerpos individualizados. En este sentido, el control sobre los sujetos-súbditos se hace de manera individual, como en el panóptico la mirada del soberano es omnipresente sobre cada miembro del pueblo. Y cada uno de ellos funcionan bajo los ejes de una norma, ley y las prohibiciones de la misma, es decir, el comportamiento de los sujetos versa sobre lo debido y lo prohibido, normas y leyes que los sujetos debieron haber internalizado a través del disciplinamiento de instituciones como la escuela, los hospitales, las cárceles. Este establecimiento de la norma, de lo prohibido y lo permitido, establece una clasificación de los sujetos en normales y anormales, en sanos y enfermos, es decir, esa clasificación que se produce forma parte de lo que Foucault denomina la racionalidad anátomo-política en el poder del soberano.

En el libro de Foucault titulado *la Genealogía del Racismo* (1998(1976), el autor explica que las técnicas de poder soberano están centradas en el cuerpo individual, este poder se aplica mediante una tecnología disciplinaria del trabajo, “se trata, a parte, de todas las técnicas gracias a las cuales se cuidaba a los cuerpos y se procuraba aumentar

su fuerza útil a través del trabajo, el adiestramiento, etc” (Foucault, 1998 (1975):195). A mediados del siglo XVIII aparece “una tecnología no disciplinaria del poder, no en el sentido de que ésta excluya la técnica disciplinaria propiamente dicha, sino en el sentido de que la incorpora, la integra, la modifica parcialmente y sobretodo la utiliza instalándose de algún modo en ella” (Foucault, 1998 (1976):195).

A diferencia de este poder del Soberano, el poder biopolítico que Foucault denominó *gubernamentalidad* refiriéndose a los mecanismos de poder del gobierno como cuerpo social. La noción de gobierno, seguridad y gubernamentalidad aparece en relación a la noción de *población* ya no de sujetos dentro de un territorio como en el caso del poder soberano. El gobierno en relación a la vida funciona bajo la lógica de “hacer vivir o dejar morir” a la población como un conjunto no como sujetos. Es decir, administra la población incentivando y moldeando a la vida para distintas finalidades, en algunos casos para señalar una estadística de población que produce, en otros casos como una estadística de población que muere a causa de una enfermedad. Es decir, la biopolítica aparece como una tecnología de poder que permite controlar las variables a las cuales está sujeta la población, como la natalidad, mortalidad, escases, y así administrarlas a la distancia o de manera indirecta. En este sentido, la biopolítica no busca el control y disciplinamiento individual sino busca la administración de la población como un todo, un poder disciplinario dirigido a la multitud de hombres en tanto constituyen una masa, es decir, dirigido a la vida de los seres humanos (Foucault, 1998 (1976), anticipándose y evaluando la probabilidad de un tipo de comportamiento y moldeando las condiciones para que aparezca el comportamiento deseado. Así, la biopolítica interviene el *medio* para la transformación de la especie humana.

El *medio* se convierte en un espacio privilegiado de intervención temporal de la población. En este sentido el medio condiciona un ambiente para que la población se comporte de acuerdo a un comportamiento deseado. En analogía con la naturaleza, el medio corresponde a las condiciones externas al ser viviente como el aire, el agua, la luz (Foucault, 1978:40, esta noción la desprende de los estudios de Lamarck) como también lo puede ser “la aglomeración de masas o casas”, la exportación o importación de productos, entre otros, esto quiere decir, que los medios se convierten en “campos de intervención (...) donde se trata de afectar a una población”, es decir, afectarlos como una “multiplicidad de organismos biológicos que existen profunda, esencial y biológicamente ligados a la materialidad que existen” (Foucault, 1978:41-42).

Entonces ¿cuál es el medio que rodea a las mujeres y niños indígenas relacionados con la venta ambulante?

2.2.1 Medio de la pobreza y precariedad

Un primer escenario que sujeta a esta población es el medio de la pobreza y precariedad en sus condiciones de vida. Muchas mujeres vendedoras ambulantes a las que pude visitar para conversar, viven en cuartitos pequeños de 2 metros cuadrados. Ellos tenían todo amontonado, una pieza era el único espacio donde todo ocurre, allí la familia completa duermen, comen, hacen las tareas con los niños, incluso donde las mujeres dan a luz a sus hijos.

Kingman (2012) en su libro de San Roque, explica cómo estos sectores se van configurando como barrios marginales, sucios, pobres, delincuenciales donde habitan principalmente población indígena y mestizos de bajo estrato socio-económico producto de una segregación urbana-social-política-seguridad. Quisiera quedarme con el concepto de marginal, con esta idea de que se vive en el límite de la ciudad segura, en el límite o fuera de la sociedad ¿entonces qué sucede allí? Una de las coordinadoras del MIES del sector de San Roque desde sus percepciones me señaló que las cosas se arreglan entre ellos, ya que “en esos sectores no entra la policía o la DINAPEN a no ser que se les llame” (Janet, 2015, entrevista) es decir, se trata de un sector que se siente por fuera de la ley o con leyes propias.

Me llamó la atención cuando Luz, me cuenta la desconfianza que hay hacia la población del sector. Cuenta que:

“Le preocupa mucho ya que roban mucho a los niños. Por eso hay que venir a buscarlos. Al lado de nosotras, mientras esperábamos la salida de su hija de la escuela, se colocan dos tipos con actitud sospechosa. Me corro. Y Luz me cuenta también que la han asaltado dos veces cuando ha ido subiendo a San Roque. Las dos veces ha sido alguien conocido. Una vez la agarraron de la chalina, le dijo el tipo pásame todo el dinero, Luz le dijo que no tenía, pero lo tenía guardado y solo le quitó la chalina. Al otro día fue el asaltante y se puso al frente de ella donde normalmente vende los alimentos y le devolvió la chalina, le dijo aquí tienes y se la lanzó. Últimamente dice que no le han robado, ella sube al cuarto a las 8 de la noche y sube con los niños caminando por la Rocafuerte dice que gracias Dios no le ha pasado nada” (2015, notas de cuaderno de campo).

Es decir, se conocen todos pero no se puede confiar en ninguno.

Otras mujeres cuentan que sus grandes temores en relación a sus hijos es que los atropellen los carros o se los roben. Como generalmente están vendiendo en las calles, los niños tienen que desplazarse solos a sus casas y eso genera temor.

“María señala que a veces les roban a los niños...antes en el campo andaban no más...más tranquilo...iban a la escuela, regresaban jugaban, los perros que no muerdan no más (era la preocupación)...del robo...a veces tenemos miedos de los hombres que van a alguna parte” “o las malas juntas que hacen con otros jóvenes” (2015, notas de cuaderno de campo).

Es importante destacar que muchos padres lamentan no poder estar más tiempo con sus hijos ya que las condiciones laborales son de alta demanda. Salen a la madrugada vuelven de noche. La angustia que sienten muchas mujeres por pensar que algo les puede ocurrir a los hijos es evidente. Pero la desesperación en el día a día por tener algo que comer es apremiante. Muchas de ellas repiten en sus discursos “en la ciudad todo cuesta”.

Y con esto no se refieren solamente que todo cuesta dinero, cuesta tener confianza, cuesta contar con ayuda de otros, cuesta comer bien como en sus vidas en el campo. María C. cuenta cómo la vida en el campo era distinta ya que “estiraba la mano y había machica o habas cualquier cosita para comer (...) en cambio acá todo cuesta” (2015, notas de cuaderno de campo).

Luz explica que cuesta criar a los hijos sobre todo cuando son más grandes, “es más fácil ser madre cuando los niños son tiernitos que cuando son grandes, porque cuando crecen se hace duro pagar todo, el bar de la escuela para su hija, que los niños quieren comprar cosas afuera de la escuela y la guardería” (2015, notas de cuaderno de campo).

“En el campo la vida es distinta el alimento es nutritivo, no tiene químicos y es más a la mano...en cambio en Quito todo cuesta dinero. En el campo se cocina más rico que en Quito porque se cocina a leña en cambio acá se cocina a gas y la comida es más artificial. Nosotros no estamos tan acostumbradas a comer tanto arroz, fideo o carne. En el campo el hombre y la mujer hacen todo juntos entonces no hay separación los niños ven a sus papás. En la ciudad es distinto porque los niños ven a los papás en la mañana y en la noche no alcanzan a hablarle, en el campo los papás les hablan a los niños” (María teresa, vive hace dos meses en Quito, 2014, , Notas de cuaderno de campo).
“¿Ustedes que extrañan de la vida del campo? Me responde el esposo de María C: Aquí se queda lo del trabajo, los dueños por cualquier cosa nos dicen el trabajo hasta ahí no más. No hay plata por eso le digo que es preocupación, plata todo, todo ha sido plata. Sino que allá nos ayudábamos con los otros y como sembrábamos sacábamos de ahí no más. Solo comprábamos la sal y el azúcar que le sazona. Pero para mí era muy tranquilo. Vuelta aquí para nuestro trabajo es explotación. Por eso estamos decididos a regresar a la tierra. Con un poco de plata que le debo a la cooperativa, no tengo no me alcanza, yo tengo sólo 10 dólares, de ahí mismo sale luz, comida, arriendo. Ella en el mercado gana 3 dólares que no alcanza también. Estamos preocupados, porque en las cuotas estamos atrasados. En cambio allá en campo, vuelta

haciendo tostado cualquier cosita le damos a los hijos no necesitábamos vacunaciones, aquí ha sido todo plata” (2015, Notas de cuaderno de campo).

A pesar de que cuesta la vida en el sentido de la ausencia de los padres con sus hijos, la comida, la angustia de los pagos, María T. señala que la vida en el campo también es difícil por el trabajo. Dice “en cambio vuelta aquí se gana cualquier cosita. Cuando mis niños van al campo no comen porque están enseñados a comer carne, en cambio allá no comen carne y le piden a mi mami que les de sopa con carne, igual comen machica o haba cocinada pero no enseñan allá con la comida” (2015, Notas de cuaderno de campo).

Esto me hace pensar en la precariedad que existe en la vida de la ciudad tanto como la vida en el campo. Es como que esta población siempre quedara articulada a un sistema que los coloca en situaciones de desventaja. María L. me cuenta cómo los “amores” cambian en el campo y en la ciudad, “allá la gente tiene amor a la tierra, a los volcanes, a los animales, a esas cosas. Le pregunto ¿qué pasa con estos amores en la ciudad? Ella me dice que esos amores se transforman, ya no está el amor a la tierra o a los animales porque no están (presentes, visibles) en la ciudad está el amor a la casa, al negocio, al dinero” (2015, Notas de cuaderno de campo). En ese sentido, pienso que la vida moderna encguece a determinados valores propios de una economía campesina y de comunidad. Sin desmerecer la economía política que hay detrás de las fiestas religiosas. Luz cuenta con una sensación de culpa que no ha podido bautizar a sus hijos. Porque hay que hacer una fiesta y eso hay que pagarlo, además dice que no tiene padrinos elegidos en la ciudad para sus dos hijos. Al mismo tiempo el pastor de la iglesia a la que asiste le pregunta todas las semanas cuándo van a organizar el bautizo de los niños y ella siempre responde después.

El tema del dinero va de la mano con el tema de la apariencia, veo cómo cada vez las mujeres ambulantes compran objetos para sus hijos, que según mi criterio no son necesarios pero para ellas tienen un valor. Por ejemplo vi a Luz comprar unos aretes para su hija, y ese mismo día cuando la fuimos a buscar a la escuela me fijé que la niña ya tenía aretes que se veían bonitos y de buena calidad y que los que compró eran muy similares. Esto me hace pensar en que en la ciudad ellas necesitaran demostrar o componer un nuevo imaginario para sus hijos, un imaginario de comodidad tapando la carencia o precariedad en la que viven. Es esta idea de tapar la propia condición, urbanizarse y amestizarse, ya que la niña por ejemplo no habla *kichwa* pero sí lo entiende, Luz la viste con ropa de mestiza no con el anako. En este sentido, la

modernidad mestiza se va mostrando a través de los niños. Varias veces me sorprendí ver a las mujeres vendedoras ambulantes con apariencia muy sencilla, incluso humilde y los hijos que las visitaban como que fueran hijos de otras personas.

2.2.2 Medio de relativo aislamiento e individualización

Un segundo escenario que rodea a la población con la que tuve contacto es un relativo aislamiento e individualización.

En ese sentido, muchas de ellas reconocen que cuando falta dinero no tienen a quien acudir. Le pregunto a María si los de Guamote se juntan entre ellos, ella me responde que “los de Guamote...cuando vivíamos en el campo ahí sí se sabe ayudar... Cuando llegamos acá nadie se conoce aquí. Cuando vivíamos en campo ahí sí se sabe ayudar.” (María, 2015, notas de cuaderno de campo).

Luz evoca el tema de la soledad en la ciudad, ella es madre soltera y cuenta el momento en que dio a luz a su hijo. “Cuando dí a luz a Mateo, me ayudó mi mamá con la comida y con la niña más grande para llevarla a la guardería. También me ayudó el papá de Mateo, me dio plata. “Dice que le pasó algo extraño mientras estaba acostada, empezó con pesadillas, cuenta que veía a personas y sentía que se le hundía el pecho, dice que no puede llorar en la cama con el bebé, porque eso no le hace bien al bebé y puede hacer que se le vaya la sangre a la cabeza” (2015, notas de cuaderno de campo). Aunque para las comunidades indígenas el pos-parto en un momento de soledad de la madre con el bebé y la madre esta exclusivamente para el niño, pienso que a Luz la angustiaba ser madre soltera por segunda vez en la ciudad moderna, porque apenas podía solventar la niña mayor.

2.2.3 Agenciamiento en los medios de pobreza y soledad: redes de solidaridad

A pesar de la precariedad que ya expuse, puedo dar cuenta a través de mis observaciones con estas mujeres, que entre ellas generan lazos de confianza y protección en la calle, lo que me hace pensar en el fogón de la casa que describe Weismantel (1994), escrito en la década del ochenta en la población de Zumbagua, provincia de Cotopaxi. Es decir, la autora explica que el parentesco-los que son familia-se establece alrededor de la olla, los que comen juntos son familia. Esto me hace reflexionar en los nuevos círculos que se generan alrededor de estos “fogones” que se dan en la calle.

Con la idea de las redes sociales que se establecen entre ellas pienso en Lomnitz (1975), de acuerdo a su libro “Cómo sobreviven los marginados” desarrollado en los

años setenta en una población marginal denominada Cerrada del Cóndor en México D.F.. En este estudio la autora explica cómo las personas que viven en condiciones de marginalidad, es decir, aquellos que son “sobrantes” o excluidos del sistema económico preponderante activan redes, establecen vínculos de intercambio con otros como: intercambios de favores, comida, ropa, dinero, todo lo que les permite sobrevivir a un sistema que los excluye o los dejaría morir. Las redes de solidaridad ocurren como todos aquellos intercambios de bienes y servicios del cuidado de los niños que ocurren por fuera de los espacios institucionales del Estado, es decir, por fuera de la política oficial y cuyos interlocutores son personas con vínculo familiar, con cercanía física como lo son los vecinos, las amistades indígenas y mestizas que aparecen en la calle, la interacción que establecen con dueños de puestos fijos, entre otros.

Lomnitz, explica que los intercambios que se producen en este tipo de red más que buscar el aumento de capital personal, tienen una lógica de solidaridad y ayuda mutua. La reciprocidad que se establece está dada por la carencia o escasez de recursos de los interlocutores, y en ese sentido el intercambio recíproco de bienes y servicios del cuidado no es un idealismo de vida sino una estrategia de sobrevivencia.

La solidaridad en el caso de esta investigación, puede ser recíproca en términos de que entre vendedoras ambulantes “echan un ojo” a los hijos de otras vendedoras ambulantes, comparten datos de programas participativos de los niños, así como también pueden establecer cadenas de ayuda hacia otros que los necesitan, así lo explica Herrera en su libro *La Ciudad del Migrante*, la solidaridad “antes que un grado de compromiso recíproco entre quien da y quien recibe ayuda, establece una especie de cadena donde el último eslabón será siempre alguien que, por su escasa permanencia en la ciudad o por su desconocimiento necesita que le tiendan una mano solidaria” (Herrera, 1999:35).

Entonces forman parte de estas redes de solidaridad o nuevos fogones en la calle, las amigas, vecinas, hijos de las vendedoras ambulantes, vendedores de puestos fijos y familia sanguínea.

Mientras Luz vende alverjas y limones, su hijo “Mateo” se pone a jugar con un niño, hijo de otra vendedora ambulante. Dicha vendedora se encontraba sentada en un peldaño de un negocio dando de lactar a un bebé y mirando a su hijo. La distancia entre Luz y su hijo debe haber sido entre 2 a 3 metros. Los ojos que miraban a Mateo eran principalmente los ojos de dichas “amigas” vendedoras ambulantes. Luz me había

comentado que las amigas son aquellas con las que se comparte el mismo trabajo, o religión, y con quienes se da una ayuda.

En este sentido “las amigas” son parte de la red de los cuidados del niño en la calle y “echan un ojo”²⁰. Prácticamente casi todas las mujeres que venden en el radio de una cuadra se conocen, por tanto saben de quien es el niño con el que se cruzan. Así el espacio alrededor de una cuadra me parece que es un radio en que se le permite al niño correr, pasear, jugar. Luz dice que les permite a los niños estar dos cuadras más abajo. Lamenta el día en que se perdió su hija, dice que al momento de darse cuenta bajó llorando las calles hasta que una mujer de su provincia la encontró y sabía que era hija de Luz.

Esto me hace pensar que es importante la pertenencia a una comunidad o provincia común entre las mujeres, lo que conformaría parte de la red.

Las redes se van formando en los caminos que los niños van a tener que hacer cuando lo hagan solos. Cuando acompañé a Luz a dejar a su hija al Tejar²¹ ella saludó con muchas otras mujeres indígenas en la calle, dentro de un radio de 8 a 10 cuadras, distancia que hay desde el centro “Panchitos” hasta el centro “El Tejar”, lo que quizá puede permitir en un futuro que al momento que su hija tenga que dirigirse hacia allá sola también tendrá la supervisión de dichas mujeres durante el camino. Durante ese trayecto, hubo un momento que le dice a su hijo “vas muy lento mejor te voy a subir” y se lo colocó en la espalda, luego me explicó que durante el día está en el corre y corre, pero ya cuando su hija sea más grande ella podrá hacer el trayecto sola, me explica que “grande” significa que tenga 6 a 7 años de edad.

Herrera (1999) señala que existe en las comunidades o grupos indígenas que migran a la ciudad un fuerte sentido de colectividad. Así por ejemplo, esta colectividad se inscribe en el círculo de las “amistades”. Luz me explicó que se corre la voz entre “las amigas” cuando ubican un lugar de apoyo para los niños, por ejemplo ella dice que ella le ayudó a otra vendedora ambulante a llevar a su hijo al centro educativo de El Tejar, la acompañó y la presentó para que le aceptaran al niño. Esto quizás permite que entre “las amigas” hay una minga de contactos.

²⁰ Generalmente cuando van a buscar a los niños a la guardería acuden de manera rápida y dejan sus productos bajo la supervisión de alguien de confianza (familiares, negocios fijos o amistades).

²¹ El Tejar es un centro del Municipio que tiene la función de apoyar las funciones escolares en niños con riesgo social, así por ejemplo apoya a los niños con deberes dirigidos o paseos a museos, granjas.

Luz explica que comparte los espacios de la calle, “igual por eso llega temprano para tener un lugar, pero en ocasiones llega alguien y pide...me puede dar un ladito para vender y Luz la deja” (2015, notas de cuaderno de campo). También María quien trabaja en un portal cuenta que en ese espacio guarda también las cosas de las compañeras, sobretodo cuando vienen los policías y les quieren arrancar los productos (2015, notas de cuaderno de campo)

También me llamó la atención cuando comparten el sostener al niño de otras mujeres mientras la madre vende. “Cuando llegué había una mujer al lado de Juana que tenía en brazos a Ximena (la bebé de Juana), al parecer era la cuñada de ella. En un momento que la bebé se pone a llorar le da el bebe a Juana y ella le da seno directamente de pie “como que se enchufó a la bebé” mientras me hablaba” (cuaderno de campo).

En general a los niños se les entretiene en la calle, distintas vendedoras ambulantes los saludan, juegan y los alimentan con lo que tienen.

“Mientras estaba con Luz y otras vendedoras ambulantes que se juntaban alrededor de una revista de aretes y collares, llegó otra mujer vendedora ambulante con un niño amarcado en la espalda (cerca de 3 años)...el niño chupaba un huesito y cuerito de pollo, miraba a las demás mujeres y estuvo con el cuerito de pollo alrededor de 45 minutos. Luego la madre le quita el cuerito y lo bota, en eso Luz le regala un pedazo de malla con un limón para que el niño se entretenga. Esta mujer vendía a unos 10 pasos más abajo en la Rocafuerte y desde donde estábamos vigilada su cajón de tomates. Luego que terminan de revisar la revista y encargar los productos, la mamá con el niño se vuelven a sentar sobre un cajón y mientras vendía le daba de lactar al niño (...) cuando me iba a ir Lucita me regala una manzana para que coma en el camino” (2015, notas de Cuaderno de campo).

Esto lo vi repetidas veces, distintos niños de la “cuadra” llegaban a visitar a otras vendedoras y éstas siempre en la mayoría de veces les daban los alimentos que vendían. Así “en un momento Anaís (hija de Teresa) camina donde otra vendedora ambulante que estaba comiendo gelatina y la niña solo abre la boca y la vendedora de gelatina le da una cucharada, de ahí regresa al lugar de Teresa y muerde una frutilla y la otra mitad me la da a mí. Teresa le explica que me tiene que dar una frutilla entera y me regala 3 frutillas” (Cuaderno de campo) es decir hay todo un mundo de intercambio y reciprocidad alrededor de la comida que se vende en la calle.

Le pregunto a María ¿cuándo se sientan en familia en la calle? Ella me responde “cuando compartimos algo de comida en la calle con las compañeras, cuando compartimos ...yo comparto con ellas comida siempre...lo que tengo, habas, tostado,

mote ellas no comparten tanto ...pero nos reímos, conversamos” (2015, notas de cuaderno de campo). Esta reunión de mujeres en la calle la he visto varias veces “cuando me iba yendo a almorzar a la plaza grande veo un grupo de mujeres en la calle en un círculo, riéndose, con las mercaderías en el medio y con guaguas dentro del círculo o en la espalda, a nadie le llama la atención todos los caminantes del centro histórico las circunvalan, ocupan el espacio público reunidas y es como que a nadie le importara, nadie me saca de la cabeza que ellas se olvidan de lo que pasa fuera de esos círculos, vuelven a hablar en *kichwa* son las lógicas comunitarias de ayuda, de minga en pleno centro histórico” (cuaderno de campo), estas son las redes de solidaridad y amistad, un compartir en medio de la urbe.

Es más a veces las vendedoras ambulantes conocen los nombres de los niños y no de las mamás. Por ejemplo “Teresa dice que no conoce a Luz pero cuando le menciono la palabra Sara me dice ahhh sii si la conozco” (2015, notas de cuaderno de campo).

También me llamó la atención cuando las vendedoras ambulantes de la calle Rocafuerte se enteraron de que habían jóvenes que estaban robando en la calle, se comenzaron a juntar y pusieron sus productos cerca y hasta algunas estaban del brazo en signo de unión y protección.

Un segundo actor que pertenece a la red de solidaridad en los cuidados de los niños son los “hijos” de las amigas vendedoras ambulantes. Quienes se convierten en fuente de supervisión y juego respecto de los otros niños más pequeños (Experiencia documentada por Erika Bedón en tesis de Maestría). Ellos utilizan el espacio público en toda su amplitud. Me llamó la atención que el chico grande (7 años) que jugaba con Mateo le pedía a éste que le lanzara una pelota mientras él la recibía en la mitad de la calle (mientras no había buses, ni autos). También pude observar como niños entre 6 y 7 años iban a buscar a niños a las guarderías de San Roque y San Francisco. Luz explica que su hija mayor “Sara” de 6 años, es una ayuda fundamental respecto de Mateo. Ya que al momento que ella está vendiendo alverjas, Sara juega con el niño, además de que Sara ayuda a Luz desgranando alverjas también. Es decir, los niños crecen pensando en el aporte y ayuda a su núcleo familiar como una especie de apoyo al fondo común, si Sara cuida al hermano la madre puede vender más.

Un tercer actor que aparece relevante en estas redes de solidaridad son las y los vecinos. Con los vecinos se establece un intercambio de cuidado de los niños debido a la cercanía física en la residencia. Don Cornelio, representante indígena del centro Alejo

Sáez, me explicó que debido que los padres viven en una fuerte inestabilidad laboral, no tienen ni horario, ni lugar fijo de trabajo, “a veces les avisan de un día para otro que tienen que estar en el norte a las 6 de la mañana, entonces no alcanzan a traer a los niños a la guardería. Entonces se lo encargan a una vecina, esa vecina como no conoce los horarios de la guardería se atrasa o no trae al niño” por tanto ella se hace cargo de los cuidados durante el día.

Puede suceder que los vecinos de residencia además sean parientes, en este caso aparecen documentadas las experiencias de las guarderías comunitarias gestionadas al interior de las casas comunales, detectadas en la investigación de Abraham Azogue (2012). El autor explica que dentro de las casas se destinan espacios comunes, por lo general los solares para dejar a los niños con alguna mujer de la casa mientras las otras salen a vender y establecen turnos para que las demás puedan realizar sus ventas.

Un cuarto actor que forma parte de la red solidaria y de apoyo son los parientes, como madres, tías, y esposos.

Muchas de estas mujeres cuentan que el apoyo del marido es fundamental para la crianza de los niños. María T, cuenta que es el marido quien “le habla” al niño si se portó mal, también él juega con el niño mientras ella cocina. Luz, que es separada de su marido también señala que cuando ella está enferma es él quien va a buscar a los hijos a su casa y también él quien paga la consulta médica de ella y de los niños, dice que gracias a Dios ella no se enferma mucho pero cuando ocurre a él llama en primer lugar. Juana, quien tiene un recién nacido y “está en cama”²², envía a los niños al centro “panchitos” a través de su marido y cuando éste no puede van sus hermanas.

En algunos casos la presencia de los padres en la crianza de los niños es fundamental, pero son casos excepcionales, en parte porque muchos de ellos continúan viviendo en el campo o porque tienen jornadas laborales extensas.

Las abuelas, tías y cuñadas ayudan en el cuidado de los niños. A pesar de que Luz cuenta que ella cuida sola a los niños, su mamá “Rosa” dice que a veces ella va a buscar a Mateo (hijo de Luz) a su casa y se lo lleva en las noches a dormir con ella, le da de comer en su cuartito, lo baña y lo lleva al otro día al centro “Panchitos”.

Al igual que en el caso de Juana, como ella aún está en cama con el bebe recién nacido, son las hermanas de ella y su cuñada quienes la van a visitar a su casa. Es a

²² Juana explica que “estar en cama” se refiere a estar encerrada en su pieza durante al menos un mes hasta que crezca un poquito el niño y pueda salir a la calle con él a vender aguacates.

través de las hermanas de Juana que Luz se enteró de que había tenido un barón y que se encontraba bien, a pesar de vivir a 3 cuadras de distancia.

Es notorio que la familia extensa se ve reducida en la ciudad, así como el control social de los cuidados en la comunidad. Por ejemplo María E., me cuenta que tuvo que dejar a su niño lactante solito en casa para venir a la entrevista conmigo, yo me entero de esto luego de que habíamos conversado una hora. Sin embargo, estos corresponden a los nuevos círculos de la comunidad y solidaridad en la calle, que si bien no reemplazan a las redes de apoyo social del cuidado en las comunidades re-articulan relaciones de parentesco, de ayuda y solidaridad en medio de una modernidad aislante.

Podría señalar hasta aquí que la vida moderna impone ciertos entornos y medios que de acuerdo a Foucault hace que nos comportemos de una forma. En el caso de las condiciones de pobreza, precariedad y aislamiento, éstas van moldeando a la población indígena para que se mantenga en las fronteras de la sociedad, en una invisibilidad, en un margen. Como lo acabo de describir, esta población no sólo está determinada por estos márgenes en el sentido de que la población es delincuencial, sin ley. Justamente esta vida que se da en los márgenes permite agenciamientos que quedan más allá del poder del Estado. La marginalidad también obliga a crear redes de protección, como ocurre con las redes entre vecinas o amigas y familia y que no solamente les permite sobrevivir como plantea Lomnitz, sino que revelan lógicas de comunidad que se resignifican en la ciudad.

2.2.4 Medio: En la ciudad se confunde lo natural y lo artificial de la vida

Volviendo a la noción de Foucault acerca de los medios, identifiqué una tercera condición que impone la modernidad en la vida de la población de los niños indígenas, aparte del aislamiento, la marginación y la pobreza. Ésta corresponde a la confusión que crea entre lo artificial y lo natural en contextos urbanos.

Foucault parte de la idea que la ciudad moderna despliega un medio artificial para su población, en el cual el problema corresponde a la “irrupción de la naturalidad...de la especie humana en el campo de las técnicas de poder” (Foucault, 1978:42).

Con esta idea quiero subrayar dos cosas, por una parte esta sensación de que la vida es interrumpida por lo artificial, es decir, que la vitalidad o fuerza de la vida que las personas indígenas dicen tener en el campo, esa vitalidad que se observa en la siembra y cosechas o en los espíritus de las montañas, esa vida es la que intenta ser apagada en la ciudad porque irrumpe en la esterilidad de la dinámica moderna. Un segundo punto que

tiene que ver con esto, es que el objetivo de la biopolítica tiene la intención, no solo de regular la vida que sentimos en el cuerpo, o en nuestra relación con las montañas, quiere generar cambios a nivel de especie humana, en cuanto a sus rasgos biológicos (Foucault, 1978) es decir, al manejar los medios quiere generar cambiar a la especie humana y a la población.

Esta idea de que la naturalidad irrumpe en lo artificial, me hace pensar especialmente en la naturaleza de los vínculos que el niño establece con su entorno, sobre todo en la relación de “dependencia de cuidados” que merecen los niños menores de un año, todo apunta a que esos vínculos interrumpen la vida que se debe llevar en una ciudad.

Es evidente cómo las políticas que reinan en las guarderías y centros de desarrollo infantil desnaturalizan ese vínculo, señalando que desde el primer año el niño debe recibir educación y estimulación. De acuerdo a sus parámetros modernos, el niño no recibe ningún factor educativo en la espalda de su madre vendedora ambulante.

Ahora bien, es curioso que dentro de esas políticas de gobierno hacia el cuidado se contemple un educador para el cuidado de 10 niños. ¿Qué implica esto en el diario vivir? Que el educador no puede sostener, educar, dar atención necesaria a los niños, porque no se corresponden las horas de trabajo con la demanda de los niños sobre todo los niños de un año. Así las mismas educadoras se desensibilizan respecto del llanto del niño, dicen “ya se le va a pasar”, “llora porque es su primera semana en el centro, ya después de la tercera semana los niños dejan de llorar porque se acostumbran”, ¿a que se acostumbran? Se les acostumbra a que ya son grandes y ese vínculo crucial de los primeros años (en términos de estabilidad psíquica, contención emocional) puede ser compensado por tareas, canciones y horarios de comida. En otras palabras ese primer vínculo que se establece con un adulto se vuelve un impedimento para el desarrollo “normal” del niño, en otras palabras se des-naturaliza la dependencia del niño hacia su cuidador (madre u otro cuidador) necesario y vital²³ para el niño en ese primer tiempo, para que pueda tener un desarrollo sin violencia.

Así este aspecto biológico que se denomina “apego”, descrito por John Bowlby en su libro *“El apego y la pérdida”* (1993), como la necesidad biológica que tienen los niños en la primera infancia de tener acceso a cuidadores que puedan sostenerlo

²³ Escribo la palabra “vital” refiriéndome a que literalmente los niños mueren si no se les entrega los cuidados físicos, pero sobre todo psíquicos, estas son las experiencias que se describen en los trabajos de Spitz, Anna Freud, a lo largo de los hospitales y orfanatos.

emocional y psíquicamente y que le permite en definitiva crecer ya que la cercanía del adulto le ayuda a transitar las angustias arcaicas, de muerte, de separación, de cambios) pasa a ser algo artificial que se puede cambiar, y con esto sin duda se puede cambiar la calidad de especie humana.

En la guardería Alejo Sáez, en San Roque muchas madres vendedoras ambulantes retiran a sus niños de la guardería señalando que no les gusta que sus hijos lloren mucho (entrevista con Coordinadora de MIES en Centro Infantil Alejo Sáez). Estas prácticas y justificaciones revelan el cuestionamiento que hacen las vendedoras ambulantes respecto de ese desarraigo del vínculo natural y de los cuidados del niño.

En este sentido, desnaturalizar lo biológico del apego es una estrategia que cambia el medio en los que habitan estos niños y familias migrantes. Sin darse cuenta la población va naturalizando la idea de que el niño no necesita la disponibilidad o presencia de un adulto o que es normal que llore tanto tiempo.

Los juegos en los niños algo ¿natural o artificial?

De acuerdo a las observaciones en los pequeños cuartitos en los que viven las mujeres, me preguntaba, ¿dónde y cómo juegan los niños?. En ese sentido, en la ciudad moderna, que segrega a la población indígena a espacios “peligrosos” los niños juegan en las calles, en los lavaderos de las casonas, con objetos que encuentran en la calle. Finalmente se convierten en una molestia para las casas en las que comparten cuarto, porque no pueden tener animalitos, no pueden correr tranquilamente sin pensar que se les puede atropellar. María C. Explica que sus hijos no tienen espacio en los cuartitos y el único lugar que les queda para tomar aire y sol es la terraza de la casa. Cuenta con desánimo que su hijo mayor no se enseña en la ciudad, el creció algunos años en el campo, y a veces lo envía donde la abuela, la última vez lo envió un mes (cuaderno de campo).

Nuevamente la naturalidad de los niños, en su necesidad de exploración, de crecimiento, de realizar juegos creativos, van quedando como una necesidad artificial y que por tanto irrumpe “la naturalidad” de la ciudad moderna. Que decir si estos niños juegan en las calles donde sus mamás trabajan o bien ayudan a des-arverjar o arman grupos de limones en las fundas. El estado condena esas prácticas como mendicidad infantil, como precariedad. Por tanto los únicos lugares donde el niño puede expresarse en esta ciudad moderna-marginal es al interior de los programas estatales.

La creación de los medios que rodean a estos niños hace que se configuren en una *población* que se puede administrar. Foucault explica que la administración

sobrepasa la noción de sujeto, es decir, se desdibuja el rostro de a quién va dirigido un discurso político y se hablan de niños y de estadísticas. Se habla de niños pobres, de niños mendigos, de niños enfermos, de niños indígenas y normalmente en esas estadísticas se espera que un porcentaje de los niños se enferme, otros mueran, algunos no perseveren en el ritmo educativo, no llegue a la universidad, otros pasen hambre o trabajen en las calles.

Pensando en esta idea de que si los niños son administrados como población, ¿cuál es la incidencia del tema indígena en la distribución de la norma de estos acontecimientos?, ¿acaso la mayoría de niños indígenas se ubican en los índices de vulnerabilidad y menos desarrollo en relación a otros niños? Pienso en la biopolítica que permite “la vida de unos y a otros deja morir” o en otro sentido la muerte de unos sostiene la vida de otros, entonces, ¿dónde se encuentra la población indígena?

Y para esto, ilustro la población de niños indígenas y niños pobres con la gestión de el Estado hacia esta población a propósito de la visita del Papa²⁴:

“A veces pienso, que el estado esconde y engaña con el tema tan emblemático de la mendicidad infantil. Es como si el Estado quisiese borrar el pasado, diciendo que el atraso y la pobreza no existen y no son parte de su cultura. Pienso esto sobre todo escuchando y viendo lo que sucede con la visita del Papa a Quito. Me cuentan que el centro Alejo Saéz y otros centros de desarrollo infantil del sector de San Roque, la Libertad, abrirán en horario extra, para colocar a los niños que vengan de otras ciudades y evitar que el Papa vea la mendicidad y trabajo infantil. Por eso estos centros se abrirán las 24 horas el día sábado y domingo de la visita papal” (2015, notas de cuaderno de campo).

2.3 El disciplinamiento y el agenciamiento desde los cuerpos de los niños

Como expliqué anteriormente la administración de la población indígena y la creación de los medios son un primer mecanismo de poder que se ejerce desde el Estado hacia el mundo indígena que vive en la ciudad.

Un segundo mecanismo de poder que trabaja en conjunto con la administración de la población corresponde al disciplinamiento y el control de los cuerpos. Si bien es cierto en la administración de población se apunta a un conjunto de personas “una población” que se administra desde la distancia, en el disciplinamiento de los cuerpos se apunta al control sobre los sujetos, en una atención uno a uno, en una cercanía cara a cara.

²⁴ Visita al Ecuador del Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, Papa Francisco, en su gira por América Latina.

Quisiera profundizar en los discursos y prácticas del Estado dirigidas hacia los sujetos indígenas en tanto individuos. El disciplinamiento de los cuerpos se nutre de imaginarios y discursos que plantean cómo tratar y educar a los niños/as pobres-indígenas. Este imaginario sutilmente racializado construye un perfil anátomo-político del indígena como sucio, ignorante y pobre.

Este imaginario o perfil anátomo-político del sujeto indígena se traduce en prácticas concretas en los medios oficiales del Estado, como lo son los centros de desarrollo del buen vivir (CIBV), guarderías, funcionarios públicos como los agentes metropolitanos, entre otros. No obstante ocurren varias reacciones a partir de estos disciplinamientos estatales, hay algunas mujeres que interiorizan las prácticas de cuidado estatales como correctas asumiendo que sus saberes son producto de el error y la ignorancia, mientras que otras mujeres cuestionan estas directrices estatales a través de prácticas que permiten convertirse en agentes de otras formas de cuidado, alternativo al cuidado oficial y por tanto resisten al Estado así como crean y proponen un trato humano y cariñoso hacia los niños en medio de la ciudad moderna. A continuación desarrollo un panorama del perfil anátomo-político del indígena, los disciplinamientos en contrapunto a los agenciamientos.

2.3.1 Construcción de perfil anátomo-político del indígena

La voz y el discurso oficial en relación al cuidado de los niños y la población indígena proviene del Ministerio de Inclusión Social y Económica (MIES), quien desde el 2012 aparece como el ente rector más importante del Estado ecuatoriano en este tema. Este organismo es el encargado de gestionar la política pública del desarrollo infantil integral de niños y niñas de 0 a 5 años de edad. Desde dicho organismo se regula y administra el cuidado hacia los niños y son sus lineamientos los que debieran guiar el quehacer de este tema en todos los organismos que se dediquen a esta tarea.

El discurso del MIES refiere como concepto central la pobreza y alrededor de éste aparecen los conceptos de atraso del desarrollo mental, ignorancia, malnutrición, el entorno que no estimula al niño. Bajo estos conceptos se enmascara el imaginario de indígena.

Las políticas que impulsa el Gobierno a través del MIES, en relación a la falta de equidad de la población y en pos del desarrollo nacional se traducen en superar la pobreza. En primer lugar, el concepto pobreza se convierte en una categoría que reúne las nociones de poco desarrollo, falta de educación, carencia de habilidades cognitivas, falta de moralidad, ignorancia es lo que enmascara el concepto de indígena.

En documentos oficiales del MIES se considera que los niños en condición de pobreza se encuentran atrasados en su desarrollo en comparación con niños de la misma edad de otros sectores socio-económicos. Así:

“El estudio longitudinal 2003-2008 de Norbert Shady y María C. Araujo aplicado en Ecuador, considerando los niveles de pobreza, explica que: el 19% de los niños de extrema pobreza, comparado con 9% de los niños de economía promedio, tienen de 1, 5 a 2 años de retraso en su desarrollo cerebral. Consecuentemente esto implica un atraso en su progresión escolar (Política Social MIES, 2014:46).

El MIES señala que el desarrollo del cerebro del niño depende del ambiente en el que se desarrolla, donde el cuidado, el afecto, la alimentación, la educación inicial y la pobreza son factores que inciden de manera directa en las conexiones que se originan en el cerebro y, sobre todo, que la falta de estos dos últimos son los que más influyen negativamente en el desarrollo integral. En este sentido, la capacidad cerebral que posee el niño a los 6 años de vida es el que tendrá para toda la vida.

Siguiendo esta línea de análisis de conceptos, se asumiría que la pobreza (poca estimulación y malnutrición) deja a los niños en condiciones de desventaja hacia el aprendizaje. Como el niño-pobre no es estimulado adecuadamente, su desarrollo cerebral estará atrasado y por tanto no puede rendir en la escuela y tiene menos opciones de desempeño laboral. Este tipo de tesis profundizan el racismo dentro de las ciencias positivas.

Quisiera destacar que detrás de esta idea de la pobreza se reifica una idea de pobreza-indígena-atraso, y el atraso en cierta medida como una responsabilidad de los padres. Ya que, si el niño pobre se encuentra atrasado en su aprendizaje, es porque el entorno también se encuentra en un retraso que no puede educarlo de manera adecuada. Por lo tanto, alrededor del imaginario de pobreza aparecen hijos y padres en condición de atraso. Si le sumo a la pobreza el concepto indígena, la secuencia sería pobre-indígena-mal nutrido-equivalente a atraso en el desarrollo cerebral. Todo lo que enfatiza un perfil anátomo-antropológico de clasificación que ordena y disciplina a niños y a padres pobres con la finalidad de sacarlos de la pobreza y equiparar sus condiciones para que puedan competir económicamente con los otros.

Sin embargo, este análisis de equiparar los conocimientos como una condición para competir económicamente con los otros omite las condiciones estructurales de desigualdad de la sociedad, ya que estas personas se encuentran en círculos viciosos de desigualdad.

Sin tomar en cuenta los análisis estructurales involucrados en la desigualdad, las políticas de gobierno proponen que para superar la pobreza es necesario invertir en el Desarrollo Integral Infantil, entendido como “ el resultado de un proceso educativo de calidad que propicia de manera equitativa e integrada el alcance de niveles de desarrollo en diferentes ámbitos; vinculación emocional y social, exploración del cuerpo y motricidad, manifestación del lenguaje verbal y no verbal, descubrimiento del medio natural y cultural menores a cinco años de edad” (Política social del MIES, 2014:15) y se enmarca en el Buen Vivir (Plan Nacional del Buen Vivir).

Éste ideal de trabajo con los niños se encuentra en su primera fase de aplicación, contempla la interculturalidad como un eje central de trabajo y se convierte en la estrategia discursiva y práctica de estos centros de desarrollo en relación a los niños y el cuidado. Tanto es así que el imperativo de esta política es “educar”, es decir estimular los aprendizajes cognitivos, emocionales, sociales para fortalecer el desarrollo integral de los niños, poniendo en segundo plano la importancia del vínculo personal del cuidador con el niño.

Entonces, la política del desarrollo integral infantil propone a través del discurso educativo un sentido desarrollista para los niños, por una parte señala que la formación o educación en los primeros años de vida permite superar la pobreza y reducir la desigualdad²⁵ y rectificar inequidades sociales, y por otra parte enfatiza la importancia de educarlos como seres para la producción y el desarrollo del Ecuador (Política Social del MIES, 2014).

En este sentido, el desarrollo integral busca la creación del sujeto productivo, es decir un sujeto que es condicionado para la producción. Por lo tanto detrás de esta política hay una lógica de economía política con los niños. Así por ejemplo el MIES, enfatiza:

“Mientras más pronto se invierte en el ser humano (habilidades sociales, autodisciplina, habilidades no cognitivas), no solamente se anticipa el éxito en los posteriores procesos de aprendizaje formal y no formal, sino que éste se traduce en mayor motivación, proactividad, productividad, cooperación y menor conflictividad social...promueve el ejercicio de la ciudadanía y participación...lo que fortalece la democracia y el crecimiento de las economías” (Política social del MIES, 2014:14).

²⁵ Banco Mundial 2005. Informe de Seminario Internacional con ponencias de Heckman James. Citado en Política Social MIES, 2014.

El desarrollo integral infantil prioriza no solo al niño como ente productivo sino también a la mujer, ya que condiciona los tiempos del cuidado. Así por ejemplo, la deja libre-disponible para la venta ambulante (o bajo otras formas de trabajo mal remunerado) mientras que prepara de mejor manera al niño para convertirse en competente económicamente. Sin embargo esa incorporación al mundo del trabajo es siempre en condiciones de desigualdad.

Todo este escenario de la política del desarrollo integral infantil enfatiza la educación-civilización o disciplinamiento de los padres y niños en un proceso de “alfabetización cultural”, en el que no solo es importante tener las bases motrices y cognitivas para leer y escribir, sino en que debe saber hacer y saber comportarse, comprender los símbolos y significados de su cultura y entorno (Política Social MIES, 2014:34). Lo que en definitiva borra las diferencias culturales (pero no las sociales) homogeniza y deja a un hombre o mujer listo para ser usado en el mundo del capital. En definitiva la pobreza homogeniza las diferencias culturales lo que permite educar de manera unificada y homogénea a “todos los niños pobres del país”.

En ese sentido, la acción del Estado no solo está dirigida en cuanto a disciplinar-civilizar a los niños pobres sino también se dirige hacia los padres de ellos quienes son co-responsables de la educación. Es decir son co-responsables junto al Estado de civilizarlos, esto implica hacerlos agentes activos de la educación estatal. Así los padres deben educar a los niños en el tema de estimulación temprana, hábitos de salud e higiene y alimentación. (Política Social Mies 2014).

Este imperativo del “hay que educar a los padres... es que ellos no tienen consciencia de la importancia del desarrollo infantil a temprana edad” (cuaderno de campo. Coordinadora MIES. 1.dic.2014) tiene que ver con la construcción de este imaginario del indígena atrasado e ignorante, es decir, hay que educar a los padres porque ellos no saben educar a sus hijos. Lo que permite la entrada de estos programas a la forma de vivir de los padres.

Pude participar de un taller de corresponsabilidad del programa Cuidando a nuestros hijos²⁶ dirigido a padres indígenas, promovido como línea de intervención del MIES. En este taller los educadores:

“Primero inician la sesión haciendo la dinámica del cerillo. Cada padre prende un cerillo y antes que se apague el fuego tiene que decir al menos 5 cosas que le gustan hacer, la mayoría de las mamás indígenas que participaban decían que le gustaba cocinar, lavar,

²⁶ Programa gestionado por el MIES

planchar, barrer la casa, cuidar a los niños...repetían mucho que les gusta cocinar y ya en la sexta mujer que dijo que le gustaba cocinar el monitor la interrumpió diciendo ¿cómo les va a gustar hacer a todas lo mismo? Insistiendo en la idea de que no es posible que a todas les guste planchar, cocinar ¿qué otras cosas les gusta hacer?...después contradiciéndose dice “ya quisiera yo una mujer que me haga todo eso” y ríe. Luego de esta dinámica de “conocimiento” que me parecía a mí más bien un desconocimiento absoluto de la realidad que viven estos padres, los monitores del taller señalan que abordarán tres temas importantes en la línea de co-responsabilidad parental: el tema de la violencia intrafamiliar, los hábitos de limpieza y por último la planificación familiar.

Cuando abordan el tema de violencia intrafamiliar pregunta a los padres ¿cuánto tiempo pasan con los niños? Una mamá responde que para ella le es muy difícil pasar tiempo con el niño porque trabaja sábados y domingos para la venta ambulante...el monitor les responde enfáticamente que “el que quiere puede...tengo un amigo que trabaja todo el día y cuando llega a la casa se dedica 100% al niño” yo sentía una vergüenza ajena cuando les hablaba así a los padres. Pensaba en eso del que quiere puede, obviando todo lo que significa trabajar en la calle, la responsabilidad de tener plata para darles de comer a sus hijos y este hombre del MIES no tenía idea lo que significaba tener hijos en las condiciones que ellos viven. Luego les insistía que los niños no deben dormir en el mismo dormitorio que el de los padres...yo pensaba como si fuera tan fácil, como si vivieran en una casa con 4 dormitorios y baños para ellos mismos. Muestran un video de un niño blanco-mestizo que es maltratado por su padre...la monitora les pregunta ¿alguien se reconoce en esta situación? varias mujeres responden que sí. La monitora dice que esa violencia la absorben los niños y hay que detener la violencia, una señora al lado mío lloraba ... no se conversó más el tema.

Luego cuando se trabajó el tema de higiene, una de las monitoras muestra un video ejemplificando cómo los niños que no se bañan tienen mal olor y por dicha razón no pueden hacer amigos en la escuela. Luego del video les explica “ustedes saben que es importante la limpieza para ustedes y los niños ¿cierto?...entonces si es importante para ustedes veamos ¿quién se bañó hoy?” y algunos padres levantaron las manos. Yo sentía esto tan agresivo e injusto, pensaba que ella no les haría esta pregunta a padres del Colegio Americano²⁷ ¿cierto? y me acordaba que hasta los belgas²⁸ no se bañan todos los días. Bueno en este caso se trataba de un trato discriminatorio.

Finalmente se trabaja el tema de la planificación familiar, la monitora explica que hay mujeres que tienen muchos hijos pero que esto se puede y hay que controlar. Luego les explica los métodos anticonceptivos masculinos (condones) y femeninos (pastillas, inyecciones) en eso le pregunta directamente a un papá que estaba ahí ¿cuál es su método anticonceptivo? Con un poco de vergüenza el señor responde la pastilla. Luego la monitora explica el tema de los implantes en las mujeres y le dice a una mujer, creo que usted usa implantes ¿cierto? porque le vi por ahí un parche. En ese momento

²⁷ Colegio Americano es un colegio que se ubica en la ciudad de Quito y está dirigido a población de nivel socio-económico alto.

²⁸ Pensando en un país desarrollado.

ella baja la mirada, dice sí, y las mujeres que estaban a su alrededor se vuelven todas a mirarla.

Termina el taller con célebres palabras del monitor quien vuelve a insistir que la educación es un derecho y si ellos no los envían a los centros de desarrollo infantil están vulnerando un derecho y causando que ese niño no progrese ni se desarrolle... porque tienen que soñar en grande para sus hijos, tienen que soñar que ellos vayan a las universidades (Taller corresponsabilidad, 14.Nov.2014, Notas de cuaderno de campo).

Esta experiencia que viví junto a padres y madres indígenas en San Roque creo que fue lo más cercano a una experiencia de colonización, adiestramiento, civilización, moralización vivida desde adentro del grupo. No olvido la colonización que vivimos los mestizos en nuestro mundo y todas las veces que corrigieron en la escuela el mismo tema de la limpieza, la pronunciación, todos actos que permiten diferenciarnos de esa otredad tan odiada. Estos discursos, no solo impulsaban políticas de control de natalidad “para que estos indios dejen de reproducirse”. Sino más bien hay una política y gubernamentalidad colonizadora. Como lo explica Rosalva Fernández y Liliana Suarez (2008) ambas autoras de la descolonización del feminismo, han insistido en que la gubernamentalidad no puede obviar la colonización de la cual fuimos sujeto los latinoamericanos por Europa. En este sentido “el rasgo que caracterizó la gubernamentalidad que se desarrolló en las colonias es la centralidad de la diferencia colonial”. Así la “normalidad dominante” se estableció sobre la creación de un colonizado quien ocupa el lugar de alteridad, en el sentido de otro naturalmente como diferente y como inferior. (Chaterjee. Cit.Fernández y Suarez:40)

Suárez explica que la gubernamentalidad colonial se debatió entre una exotización de la alteridad y una normalización occidental (Fernández y Suarez:40). Es decir, se propone una civilización de las costumbres con los hábitos de higiene, un imaginario y una moralidad del buen y mal padre “aquel que quiere darle tiempo a sus hijos” y sobre todo la culpa para hacerlos sentir responsables del progreso y desarrollo del niño y en definitiva del país. En pocas palabras si el padre o madre no se civiliza en su quehacer con los niños es un lastre para el niño y para el país.

También pude observar prácticas civilizatorias en relación a este imaginario del padre salvaje y descuidado con sus hijos. En una de las guarderías de San Roque pude ver cómo las mismas educadoras indígenas esperaban a los padres en la puerta del centro con un cortauña en la mano. Antes de recibir al niño en los brazos le miraban las manos y le decían al padre o madre que le cortara las uñas, porque sino rasguñaba a algún compañerito. Justo en un taller que realicé con estas mismas educadoras indígenas

una de ellas que se llama María Luisa dijo que “esta práctica hacía sentir vergüenza a los padres porque esto se hace en público, entonces es como decirle en público que no está cuidando bien a su hijo, ella dice que más bien esas cosas debieran decirse en privado para que los tomen mejor los papás”. María Luisa dice al final del taller que “no hay que olvidar que así fueron nuestras madres” y con esto creo que hay una intención de des-satanizar al indio indisciplinado, quizás tener una mirada más comprensiva en relación a la realidad difícil que les toca.

Esta frase de María Luisa “no hay que olvidar que así fueron nuestra madres” es clave para entender que en la vida de los indígenas-urbanos hay muchos olvidos. La presión de sacarse el estigma de incivilizado-salvaje es fuerte para ellos. Me doy cuenta de ello porque son las mismas educadoras indígenas quienes les exigen ser más disciplinados a los padres que las educadoras mestizas en el mismo lugar. La educadora que se encarga del cortauñas en la puerta del centro es una mujer que proviene del Chimborazo y llegó a vivir a Quito hace 3 años y ella es una de las más exigentes con los padres en términos de puntualidad horaria. También entre ellas se corrigen duramente si dicen palabras mal conjugadas en castellano, cuando les pregunto cómo se cuidan a los niños en el campo se ríen, se sonrojan, les da vergüenza contar que las mujeres que dan a luz no salen a la calle por un mes, es decir, creo que debajo de esto hay un temor a ser flexible con los padres, un temor finalmente a decir y ¿porqué no permitimos que la madre retire antes de tiempo al niño o lo envíe sin pañales? De alguna forma ellas ahora son representantes de la gubernamentalidad estatal y ¿Cómo ser flexible con la realidad que vive el indígena-urbano?

Estas educadoras indígenas como muchas otras mujeres indígenas-urbanas viven profundos dilemas étnicos, morales, sociales. A veces acatan a rajatabla los discursos del MIES, aceptando que son ignorantes y que no saben cómo educar a los hijos, otras veces cuestionan las prácticas de las guarderías en relación a los niños y vuelven a pelear sus formas y sentidos de cuidado que le han enseñado sus madres y padres o simplemente valoran como crecieron.

2.3.2 Colonialismo interno del perfil anátomo político ¿cómo las mujeres valoran la educación hegemónica impartida?

Los sentidos del cuidado en la ciudad se entretajan entre los agenciamientos y los disciplinamientos que obedecen y desobedecen estas mujeres.

En cuanto a los disciplinamientos, no solamente se trata de obedecer en el sentido de que depende de la voluntad de ellas sino de un fino funcionamiento de

estructuras estatales y coloniales que las hacen naturalizar los disciplinamientos y valorar los saberes occidentales como algo superior a los propios.

En primer lugar, la precariedad en la que viven amenaza la supervivencia vital: el hambre y la comida. Muchas de estas mujeres se preocupan de que el hijo tenga algo que comer. Luz por ejemplo se gasta casi todo lo que ganó en la venta de la mañana para comprarle alimentos a sus hijos muchas veces quedando con 1 dólar o 50 centavos para el almuerzo “con los 2 o 3 dólares que gana en el día apenas puede recuperar la inversión y comer algo”. Generalmente si no tiene para pagar el almuerzo es su madre quien le compra almuerzo. Así los alimentos que reciben sus hijos “es una comida segura en el día” (Luz, Noviembre 2014, Notas de cuaderno de campo). Comida que de otra forma no estarían seguras de poder brindarles a los niños ya que “todo depende de las ventas del día” (Luz, Noviembre 2014, Notas de cuaderno de campo). Juana, explica que también lleva a los niños allí por la seguridad alimentaria, “ahí se les da las tres comidas al día” lo que es un alivio en términos de gastos. Solamente quisiera detenerme en esta idea de que el Estado les da la comida fundamental “el almuerzo” y ellas generalmente son las que le compran golosinas, helados, chocolates a penas salen los niños de la escuela y de las guarderías lo que me hace pensar en que quieren que los niños tomen el ritmo alimentario de la ciudad. Distinto de lo que pasa en la vida del campo Mercedes Guacho contaba que se les da de alimento a los niños lo que se tiene, “cuando se está trabajando en la tierra de repente se come lo que hay no más, hierbitas...siempre les dejaba machica y algunos granos listos para que ellos se cocinaran si yo no estaba” (2015, Notas de cuaderno de campo). En la ciudad no hay de donde sacar, no hay donde cultivar, el único bien al que tienen acceso es a las frutas que venden e intercambian con las vecinas de trabajo.

Siguiendo esta idea de la precariedad, Luz y Juana explican que llevan a los niños a las guarderías porque “allí se les protege a los niños del sol, la lluvia, de la contaminación de los buses de la calle, de que los secuestren o los atropellen”. Luz dice que para ella le da miedo que su hijo cruce la calle solito, explica que aún es muy chiquito para aprender eso. Es decir, aparece la noción del medio ambiente como amenaza igual que los niños blanco-mestizos. Una de las educadoras de San Roque explicaba que los indígenas son distintos de los blanco-mestizos, “porque somos más fuertes, trabajamos duro, no nos cansamos tan fácilmente...no nos enfermamos tanto”. Hay un valor en el crecimiento y en el crecer duro. Por tanto eso me hace pensar que en las guarderías se hacen más débiles los niños.

El disciplinamiento que se lleva al interior de los centros infantiles esta dado por las comidas, los ritmos y espacios occidentalizados. Existe un horario que esta dado por las comidas. Los niños y las actividades del día se organizan alrededor de 4 comidas; desayuno, colación, almuerzo y colación. Por lo que pude observar en los centros de desarrollo infantil, estos horarios se respetan a tal punto que los niños no pueden dormir hasta que pasen la hora de almuerzo, recién después de eso viene la siesta de la tarde. Lo que para algunos es un gran costo ya que se quedan dormidos sentados en el piso o bien se les hace caminar para que no duerman (5.dic.2014, notas de cuaderno de campo) lo que me hacía preguntar quién se adapta a quien. Ya que los niños se amoldan o “enseñan”²⁹ a los ritmos de la lógica occidental o al tiempo disciplinario que de acuerdo a Foucault (2012(1975):176) “establece ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular los ciclos de repetición... lo que permite la entrada del control minucioso del poder”.

Esta educación o disciplinamiento de los cuerpos de los niños en cuerpos dóciles en sentido Foucaultiano implica que pueden ser sometido, puede ser utilizado, puede ser transformado y perfeccionado (Foucault, 2012(1975):159). Así, el tema de la regulación de los tiempos, la instalación de rutinas para los niños, se convierte en un micropoder que administra una población, en el sentido que lo plantea Andrés Guerrero (2010), es decir, organiza una población en un orden propio, un orden con leyes y tiempos propios a la racionalidad occidentales capitalistas, que ordena los tiempos de sueño y comida para la producción.

En segundo lugar, como ya expliqué anteriormente el perfil anátomo-político y las nociones de colonialidad que persisten en la actualidad hacen que estas mujeres naturalicen sus conocimientos como algo inferior-atrasado a lo occidental. Ellas explican que se les lleva a los niños a la guardería porque “allí los niños aprenden”. Luz, me contaba que el sentido de su trabajo es darle educación al niño, además dice que a ella le gusta que su hijo asista al centro de desarrollo infantil porque ahí aprende cosas que ella no se siente en capacidad de entregar, como por ejemplo la distinción de los colores. En esta misma línea discursiva María T. y María E. explican que la guardería ocupa un lugar central en la educación de los niños, “allí los niños aprenden...nosotras nos gastamos el lomo por el futuro de los niños, para que sean más que nosotras”,

²⁹ El término “enseñan” fue utilizado por una de las cuidadoras del centro infantil gestionado por indígenas, refiriéndose a un niño que lloraba, me dijo es que el no se enseña todavía al ritmo del centro. Lloró al menos por 15 minutos (5.Dic.2014, notas de cuaderno de campo).

Muchas madres, como Luz, Juana, María E.³⁰ y María T³¹ se apropian del discurso del desarrollo temprano, valoran la educación que se les brinda a los niños, al punto de percibirlo como una herramienta de salvación para ellos, ya que el centro los prepara para el estudio en la escuela, luego les permite entrar a la universidad y ascender socialmente, es decir, hay un valor a la educación como acceso a la movilidad social. Este “ascender socialmente” me parece que devela una aspiración a que los niños puedan ascender racialmente y convertirse en blanco-mestizos. Quizás esta aspiración a ser otro me permite entender por qué algunas mujeres ambulantes no le han enseñado a hablar en *kichwa* a sus hijos, les compran mejor vestuario que a los niños mestizos del mismo barrio, quieren que los niños tomen costumbres occidentales. “Me llamó la atención cuando vamos a buscar a la hija de Luz a la escuela y le dice “feliz día de la mamá” y le entrega una foto de una Barbie rubia enmarcada en un papel y Luz no le dice nada, solo se alegra y recibe la foto” (cuaderno de campo). En ese sentido, para lograr el futuro educativo de los hijos pasan por alto o no importa el propio sacrificio que esto implica.

Por otra parte la frase “ahí aprende cosas que no me siento en capacidad de dar” quizás tiene que ver con que el saber mestizo-occidental es más apreciado que otros saberes. Por ejemplo María T. y María E. me comentaron la importancia de las historias y cuentos que les contaban sus mamás cuando vivían en el campo para que no se quedaran dormidas al lado del fuego de la casa³² o de cómo vencer los miedos³³ ante algún enemigo. En estos cuentos no existe la moraleja o clasificaciones dicotómicas del bien y del mal, tan comunes en la educación occidental, estos cuentos permiten que el niño elabore su propia respuesta de cómo enfrentar un miedo o temerle al quedarse dormido al lado del fuego. Ellas reconocen no contarles estas historias a sus hijos, prefieren los cantos e historias que aprenden en el Centro, los que las hace aceptar la superioridad de la educación formal.

En este sentido pienso que ese “cómo hacer” aprendido por las mujeres en las zonas rurales es domesticado por un aprendizaje que direcciona el pensar y forma la moral, dejando de lado otros aprendizajes o saberes como por ejemplo el

³⁰ Luz, Juana y María E. son vendedoras ambulantes en la calle Rocafuerte

³¹ María T. es indígena, es dueña de casa y no trabaja de forma remunerada, actualmente vive del sueldo de su marido quien es obrero en la construcción, vive en Quito hace 10 años.

³² Cuento del Fiyayau, ver en anexo

³³ Cuento del Lobo y el Conejo, ver en anexo.

reconocimiento de los lugares sagrados o la diferencia entre las “piedras hembras o piedras macho”³⁴ o el lugar de la luna para la siembra³⁵.

En tercer lugar, como ya lo mencioné anteriormente el Estado ofrece una protección de los niños disfrazada de vigilancia y castigo hacia estas madres.

Aquí pienso en Luz y Juana quienes llevan puntualmente a sus hijos a los centros de desarrollo, son obedientes con los hábitos de limpieza que tienen que hacer en casa, cumplen con los ritmos alimenticios de los niños sino se sienten muy culpables y malas madres. A pesar de todas estas obediencias, en que aparentemente se produjo un colonialismo interno (ellas mismas se apropiaron como suyas las ideas estatales del cuidado) Luz cuenta que:

“A ella le obligaron llevar al niño a la guardería...fueron los de la DINAPEN...un día vinieron y me dijeron que si no llevaba al niño a la guardería me lo iban a quitar por tenerlo en la calle y me dieron plazo de una semana...yo me asusté...menos mal que hubo un cupo en la guardería...pero siempre vienen ellos a amenazarnos”(2015, Notas de cuaderno de campo).

Es decir, por una parte la obediencia se basa en un temor a la desprotección estatal. El Estado les ofrece el único lugar o red segura de alimento para los niños, una red de ayuda para los niños porque no se los van a robar ni dejar que los atropellen. Entonces las protegen y las vulneran al mismo tiempo, las persiguen con las ideas colonialistas de “no sabes hacerlo bien” y las persiguen en la calle los agentes metropolitanos y los de la DINAPEN mostrándolas como malas madres.

Estos castigos, amenazas, por una parte, logran convencer a las mujeres de los valores que deben rodear el entorno del niño (limpieza, poco ruido, estabilidad, horarios, ritmo de comidas, etc.) al mismo tiempo que a través de la DINAPEN las culpabiliza como madres por no ofrecer las condiciones necesarias para el cuidado. El precio de esta culpa o falta que ellas no pueden brindar a los niños se traduce en definitiva en un control y disciplinamiento de estos niños, así el centro de desarrollo controla al niño, impone ritmos para los controles de salud, registra un domicilio en esta población que comienza a ser menos escurridiza.

2.3.3 Estas mujeres se agencian desde los cuerpos de los niños

Estas mujeres no son 100% disciplinadas y obedientes ni 100% resistentes al poder y agentes de nuevas formas de cuidado en las calles. En el caso mismo de Luz que me

³⁴ Conversación, Erika Bedón, cuaderno de campo 2014.

³⁵ Conversación Jenny Chicaiza, Septiembre 2012, en el marco del ensayo de memorias de infancia en comunidad Kallambi, curso Memoria y Poder, Prof. Eduardo Kingman.

parece bastante consistente en sus prácticas con los cuidados que promueve el MIES, también ella tiene sus formas de agenciamiento. En la puerta del centro infantil les responde “todo sí” a lo que las educadoras le dicen pero cuando sale con sus hijos a vender a la calle permite que su hija Sara le ayude a enfundar arvejas, deja que su hijo Mateo haga pipí en cualquier parte de la calle sin retarlo o cuando los niños se quedan dormidos mientras vende los acurruca a un lado y los tapa con una frazada, con esto quiero resaltar esta noción de que hay matices entre las disciplinas y los agenciamientos, es decir, estas mujeres tienen disciplinas integradas así como agenciamientos, un modo particular de cuidar a los niños que no es 100% homogéneo al ideal estatal o se entienden como resignificaciones de los cuidados en el contexto de la ciudad. Pienso que quizás las mismas obediencias que cumplen en los centros de desarrollo son una pantalla para que las dejen tener espacios donde tienen a sus hijos en la calle. Así por ejemplo ellas no tienen un dilema existencial con lo del trabajo, como “callejización”³⁶ o mendicidad infantil o no se sienten malas madres por tener a los hijos con ellas en la calle hasta que terminen la venta.

En relación a los agenciamientos que realizan los padres que asisten a este centro, aparecen varias prácticas que realizan respecto al cuerpo del niño, y que se vuelven conflictivos respecto a los ritmos que impone el centro de desarrollo infantil, como por ejemplo el tema del control de esfínter, la regularidad de asistencia de los niños, los atrasos y los horarios y el manejo del llanto de los niños y las costumbres de los padres en las “casas”.

En el control de esfínter la coordinadora del centro, Janet³⁷, me explica que el control de esfínter es un tema difícil de tratar con los padres:

³⁶ Los niños callejizados han hecho de la calle su espacio de identidad y un referente de sociabilidad e interacción, pues suple la falta de los espacios primarios de relación: familia, escuela, comunidad, así como las carencias afectivas que se producen con la pérdida de estos espacios. Según el I Censo de niñez callejizada, realizado a finales del 2006, existen alrededor de 2.300 niños, niñas y adolescentes callejizados en el Distrito Metropolitano de Quito; de ellos, el 66.7% vive, trabaja o pasa en la calle; 2 de cada 10 niños acompañan a vendedores ambulantes y casi 1 de cada 10 niños acude a un centro. Ordenanza Metropolitana 241. 27. Noviembre. 2007. La ordenanza Metropolitana que regula la protección especial de los derechos de los niños, niñas y adolescentes en situación de riesgo en las calles del Distrito Metropolitano de Quito.

³⁷ Janet es coordinadora del MIES en el Centro “Alejo Sáez”, es una mujer mestiza, y fue asignada a este centro desde el mes de Septiembre de 2014, ella cree que por su paciencia y comprensión hacia la población indígena. Ella cuenta que antes de ella hubo 2 coordinadoras que no pudieron permanecer en el puesto porque tuvieron actitudes confrontativas hacia la gestión del centro. La coordinadora señala que la función de ella corresponde a observar y

“Ya que ellos presionan a los niños para que dejen de usar pañales a lo largo del primer año o año y medio y debieran dejarlos usar pañales más tiempo, mínimo hasta los 2 años. Entonces los padres mandan a los niños sin pañales y se hacen pipí en la mitad del salón y después hay que limpiar eso porque o sino es se convierte en una infección para los otros niños... así también es difícil enseñarles a los niños ir al baño... yo veo que los niños no avisan se hacen donde estén. Y veo también a los papás cuando vienen a buscar a los niños al centro y dejan que el niño se baje el pantalón en cualquier lado de la calle... donde los encontré” (11.nov.2014, Notas de cuaderno de campo).

Estas rutinas acerca del control de esfínter se oponen a las concepciones de autonomía y respeto al desarrollo de los niños que presenta Emi Pikler en su libro “Moverse con Libertad” (1984) una autora que escribe sobre la pedagogía de la autonomía y la libertad. Y por otra parte este control de esfínter se opone a los valores de autonomía del niño que aún persisten en la vida de algunas comunidades en la Sierra central del Ecuador como por ejemplo en Baldalupaxí o en Columbe, allí las mujeres se refieren a que los niños aprenden viendo a los padres, aprenden experimentando, se les deja crecer en una relación directa con los animales y la naturaleza.

En la asistencia a los centros: por otra parte, la coordinadora del centro Alejo Sáez señala que existe una gran irregularidad en términos de asistencia de los niños y puntualidad en las entradas y salidas. Ella explica que muchos padres viajan a sus tierras para las fiestas o por temporadas faltando al centro desde días hasta meses, luego que vuelven los llevan al centro y ella les debe explicar que el niño ya perdió el cupo y debe esperar a que otro niño deje su vacante (cuaderno de campo, 1. Dic.2014). El representante indígena, Don Cornelio L.³⁸ señala también que una de las dificultades de la relación con los padres es el horario de ingreso de los niños, él explica que muchos padres tienen trabajos temporales y sin horario ni lugar fijo. Dice que:

“Por el tema de las ventas a veces vienen temprano a buscar a los hijos, otras veces vienen tarde y otras hay que llamarlos por teléfono porque se les olvida venir”. “También a veces los contratan en la construcción de un día para otro y como se levantan temprano les dicen a las vecinas que vengan a dejar al niño y ahí la vecina se olvida

acompañar el funcionamiento del centro para que pueda dar una atención de calidad a las personas, respetando los principios de MIES.

³⁸ Don Cornelio Lema, desempeña el cargo de Representante legal del centro de desarrollo infantil “Alejo Sáez” desde el 2000, año que se inició el centro como guardería, su función implica gestionar recursos humanos, financieros, materiales, donaciones, entre otras para que el centro pueda contar con los medios para brindar una atención de mejor calidad a los niños y a los padres. Don Cornelio, al ser el representante de la comunidad de indígenas en Quito, es el encargado de velar que en el centro se integren elementos de la cultura Kichwa, como el lenguaje, celebración de fiestas y costumbres propias.

o viene tarde. Cuando vienen tarde ellos saben que hay una sanción y la sanción es que se tienen que quedar trabajando voluntariamente dos horas en el centro. Por eso cuando vienen tarde prefieren no traer al niño”(17.nov. 2014, notas de cuaderno de campo).

A pesar de que la migración de ida y vuelta es frecuente, algunas mujeres ven el regreso a su tierra como una opción de una mejor vida, donde no todo sea el dinero día a día, así “Luz me dice que cuando no vende lo suficiente piensa en volver a su tierra”, “pienso que mi papi me daría un ladito en la tierra. Lo único que sucede es que en la tierra retiraron la escuela porque no había niños”.

En el manejo del llanto: el llanto frecuente de los niños es otro motivo por el que los padres no dejan a los niños en el centro. La coordinadora del centro infantil explica que esto ocurre sobre todo con los niños de 1 año, “a veces las mamitas dicen que es mejor sacar al niño porque llora mucho y quieren estar con los niños” (cuaderno de campo. 1.Dic.2014), María Elena y María T. Dicen que las madres prefieren “estar con el niño durante todo el día de la venta ambulante señalando que si están con ellas lloran menos que en las guarderías...y también porque les da pena que lloren tanto” o en otros casos los niños se enferman.

Alrededor de los espacios de los centros de desarrollo infantil hay varias preocupaciones, entre ellas que descuiden a los niños y también que les enseñen cosas distintas a las que aprenden en la casa. Estas preocupaciones aparecieron más explícitas en mujeres que viven en el campo, sus temores a que les enseñen otras cosas, otras costumbres y se desapeguen a la madre. Así cuenta Marta Andino, una mujer que ha trabajado en proyectos de ONG por más de 30 años con mujeres en la comunidades de la provincia del Chimborazo:

“Las compañeras contaban... lo primero, que los niños no iban a su gusto, lo segundo que les enseñan o mal acostumbran a la alimentación porque comen mucha golosinas que en la casa no están en condiciones de darle (...)Cambian los patrones de alimentación, decían que los sábados y domingos cuando no había guarderías infantiles los niños no comen, entonces decían que ellos comen otra comida, siempre han tenido comida tradicional y lo que tenemos ya no quieren comer, y se ponen bravos y nos dicen que esta comida que nos dan. (también) en el centro infantil tiene comodidades que en la casa no las podemos dar, o sea, las vajillas completas, que les lavan las manos, les lavan todo, a veces en la casa no tienen agua, y aquí con manos sucias y todo comen y no se enferman, pero allá van les asean y con las manitos limpias y si algo comen aquí, ya se enferman a cada rato de la barriga. Entonces adquieren más defensas, esos niños de las comunidades se hacen más fuertes. Lo tercero cuando vuelven a la casa los niños están muy irritables, desamorados, no tienen el mismo patrón de conducta antes de ir al centro. Las mujeres decían que tenían

susto porque de alguna manera los niños ya no son cariñosos o pegados a la mamá, sino que se van desvinculando a la familia y ya no conversan y van perdiendo su forma de actuar, sus costumbres y ya van...como les enseñan cantos de afuera y todo los niños van pensando de otra manera diferente a nosotros, entonces si el abuelo le dice algo, le dice “vos no sabes a mí en la guardería me enseñan a esto y esto y así es”. Y otra cosa que nos decían las compañeras, es que no los mandan a las guarderías porque no aprenden a cultivar desde chiquitos o sea a trabajar, porque en la guardería les hacían vagos. Cuando son chiquitos desde pequeñitos, ya al lado nuestro nos ven como sembramos, como estamos haciendo y ellos poco a poco van ayudando y aprendiendo compañera” (Marta Andino,2015, Notas cuaderno de campo).

Estos temores que se viven en un ámbito rural se van matizando en la ciudad, algunas mujeres temen a que el niño llore, se enferme, pase hambre, o no encuentre los espacios para correr y jugar, o como dice María T. “quien mismo puede cuidar a la niña, cualquier persona que no conozco”. De alguna forma por estas razones las madres envían a los niños al campo, María C. Dice que envía a sus hijos al campo “porque no se enseñan en la ciudad” y María Clemencia explica que mandó un mes a su hija porque estaba enferma y la abuela la cuidó, de ahí volvió a la ciudad. Entonces estas son las preocupaciones que tienen los padres por los niños. Y en ese sentido debajo de estas preocupaciones asoman la ternura y sensibilidad hacia de los cuidados de sus hijos, porque desde la mirada occidental uno piensa abandonó al niño con la abuela en el campo, sin embargo en el campo la abuela podía darle mejores cuidado que Clemencia en la ciudad, le puede preparar mejor comida y compañía.

En el momento en que las educadoras del Alejo Sáez cuentan que en los comienzos cuando el centro todavía era guardería y ellas “tías”, les cambiaban el pañal al niño cuando éste lo necesitaba. Actualmente se cambia de pañal de acuerdo al horario y normativas técnicas que determina el MIES, entonces los pañales se cambian a las 9 de la mañana para todos los niños, independiente de que hayan usado el pañal o no. Eso da cuenta de que antes había una relación cercana y personal con los niños, parecida a la de un cuidador-hijo (madre, padre, abuelos), que se va desensibilizando con el tiempo. Es decir estaban atentas a las necesidades de los niños, no a la imposición de un ritmo disciplinario-homogéneo sobre ello.

Muchas de estas mujeres vendedoras ambulantes evaden el registro. Otro ejemplo de agencia que me parece importante es respecto del registro. En los centros de desarrollo infantil se piden tres papeles para la inscripción del niño: un certificado de vacunación, copias de cédulas de padre y madre y una cuenta de luz o de agua para

registrar el domicilio. En la cotidianidad, muchos padres no dejan sus papeles en los centros. Es el caso de lo que ocurre en el centro Alejo Sáez que solo cuentan con el 40% de los niños con sus papeles al día.

Quizás hay una necesidad de anonimato, de ser inaprensible y no ser una población controlable por el gobierno local. Así lo explica María que cuenta porque no se ha registrado aún en el Municipio de Quito como vendedora ambulante:

“María (vendedora ambulante) lleva viviendo 20 años en Quito, cuenta que no quiere inscribirse como vendedora autónoma dentro del Municipio, explica que “eso no los apoya, al contrario el Municipio hace eso para sacarles plata y controlarlos... porque hay que pagar por el trámite, hay que pagar una cuota anual, hay que pagar por el uniforme... además que nos sacan una foto, nos ponen nuestros nombres en unos papeles que tenemos que andar trayendo, para que todo el mundo nos conozca”. Es por eso que no tienen contrato fijo, ni horario, ni lugar permanente donde se les pueda ubicar, María explica que eso les da más libertad de organizar sus ritmos y tiempos de trabajo” (2015, notas de cuaderno de campo).

En este sentido, la idea de vivir “la vida día a día”, las convierte en mujeres que se desplazan continuamente en las calles, dependiendo de las condiciones climáticas, las ventas y la persecución de los policías municipales. Así, viven en un tiempo, un trabajo, una residencia impredecible y anónima a los ojos del Estado.

Retomando estas agenciamientos, muchos padres siguen mandando a sus hijos sin pañales al centro, o los dejan hacer pipí en cualquier parte de la calle, a veces les dejan jugar con objetos de la calle “no debidamente limpios” (Revista Veo Veo) y apropiarse de espacios públicos, lo que me hace pensar en las resignificaciones que hacen de estas imposiciones de los hábitos de la higiene, la salud, es decir, de alguna forma hay nociones y prácticas que aceptan, otras que se negocian y finalmente otras que se rechazan.

Esta idea de agenciamiento que describe Didi-Huberman (2009) en su libro *Las Supervivencias de las Luciérnagas*, sugiere que en alguna parte quizás lejos de nuestra mirada siguen brillando las luciérnagas a pesar de que creamos que ya no están.

3.Los entre-medios o espacios intersticios

Dentro del mundo de la institucionalización de los cuidados y el disciplinamientos de los cuerpos de los niños se generan espacios o pliegues intersticiales entre lo estatal y el parentesco, espacios de excepción de muerte y de vida, y espacios entre lo estatal y el mundo mestizo, que permiten la emergencia de sentidos de cuidado que no pertenecen

ni a uno ni a otro, sino que quedan a la suerte o voluntad del criterio personal. Estos espacios intersticiales son como especies de terrenos baldíos donde puede ocurrir cualquier cosa. En otras palabras, estos espacios caen en el límite donde el ojo disciplinario no alcanza a ver, pero donde el educador elige ser un familiar o bien un extraño o no cuidador.

3.1 Espacio intersticial entre lo estatal y el parentesco

Quisiera explicar cómo, dentro de un organismo institucional como el centro “Alejo Sáez”, que es autogestionado al mismo tiempo recibe apoyo del Estado, se producen espacios de intersticiales de cuidado a los niños, es decir, espacios que metafóricamente que quedan en un entremedio. Ya que algunos niños que asisten tienen un grado de parentesco con las educadoras y el personal administrativo y reciben un cuidado “familiar”, mientras que otros niños que asisten no tienen grado de parentela y quedan en un “entre”; “entre un cuidado familiar y un cuidado institucional”.

En ese sentido, el centro “Alejo Sáez” comienza como una red de solidaridad, ya que en el tiempo que era guardería asistían los hijos de los miembros de la Asociación de Indígenas en Quito. Y las “tías” o “madres comunitarias” cuidaban y protegían a sus sobrinos, parientes o personas conocidas. En ese tiempo Anita y María Luisa (educadoras) cuentan que se hacían rondas con los niños, todos compartían un mismo espacio, no había aulas que los separaran por edad y así los niños estaban con sus hermanos y por tanto lloraban menos. Las actividades eran planificadas por ellas sin tener un conocimiento, ellas se refieren a este tiempo como un “caos” porque tenían que hacer todo rápido, no como ahora que está todo organizado.

Este tipo de red de solidaridad que se producía antes, también se produce en la actualidad, ya que muchos de los niños que asisten al centro Alejo Sáez, son hijos de, sobrinos o nietos de. Y reciben un cuidado familiar, por ejemplo pude ver un niño que se calló y fue consolado por una educadora que le dio de lactar o cuando Don Cornelio tomó en brazos a su nieto cuando éste se había despertado de su siesta y lo llevo de la mano a la oficina.

“En la guardería Alejo Sáez, en el momento del cambio de pañal de la hora de las 9 de la mañana, me fijé que la educadora mestiza ponía a los niños en un mudador, es decir cogía a cualquier niño y lo cambiaba de pañal. Mientras que la educadora indígena tomaba a los niños y los ponía acostados sobre sus piernas para cambiarles el pañal, los llamaba por el nombre, e incluso les hablaba mientras les cambiaba...luego en la hora del almuerzo uno de los niños no quería almorzar y lloraba...una de las educadoras indígenas lo toma en

brazos y le da el seno... luego me explicaron que este niño era pariente de 2 de las educadoras (hijo y nieto)” (2015, notas de cuaderno de campo).

“En otro momento mientras las educadoras jugaban con los niños, una de las educadoras reta a una niña que se llama "Sisa" y le pega en las nalgas para retarla (le pega de manera suave, lo que llama la atención es que ninguna de las otras educadoras hace o dice algo en contra de esta educadora o de “Sisa”), la niña llora en las piernas de esta educadora, después de un rato la educadora sigue jugando con los otros niños, la niña sigue llorando mirándola, como que nada la consolaba, hasta que la educadora toma a la niña en brazos para calmarla, le da un beso, le conversa y la baja donde están los demás niños” (2015, notas de cuaderno de campo).

Los niños que quedan fuera de este círculo de parientes no quedan insertos completamente en el trato que se recibe por ser hijo o pariente de, y por otro no reciben completamente el cuidado de la institución del MIES, en el que de acuerdo al ejemplo de la educadora que cambia pañales lo hace con cariño, los arrullaba, los miraba como si fueran sus parientes. Entonces me pregunto ¿Qué estrategias utilizan las madres de los niños para poder insertarse en estas redes? ¿Hay formas para insertarse en esas redes?

Quizás un concepto que puede ayudar a entender el ¿cómo insertarse a estas redes? Es la noción de Andrés Guerrero (2010) en relación a la administración privada de poblaciones. El autor explica que en el momento en que se deja de ejercer dominio territorial sobre los indios (en el periodo de la hacienda) ésta población queda al dominio de otros en los ámbitos domésticos y privados. En este sentido esta administración privada ejercida por la población blanca-mestiza o en este caso desde indígenas hacia otros indígenas crea barreras o fronteras étnicas que delimitan quien es el ciudadano “natural” o el que pertenece al interior de la frontera étnica, en el caso los que son parientes indígenas y los que quedan fuera, o los que no tienen redes de parentela. Entonces afinando la pregunta sería más bien, ¿cómo esta población que no pertenece a la red familiar se convierte en pariente?

Esta frontera étnica delimita un espacio que se vuelve potencialmente violento para aquellos que no pertenecen a la red o para los parientes mismos. Es decir, los niños pueden tener un “cierto” privilegio de tener a su abuela o tía dentro de la institución pero al mismo tiempo tiene la confianza para pegarle a un niño, algo que de otra forma no haría.

Este tipo de centro infantil que son regulados por el MIES al mismo tiempo que por la organización indígena, producen intersticios de poder entre las entidades, así como espacio de violencia, ya que muchas veces funcionan como “tierra de nadie” .

En este sentido, también se producen tensiones de identidad étnica, Don Cornelio, señala que debiera darse más énfasis a las fiestas propias y no a las fiestas típicamente occidentales como la navidad o celebración del descubrimiento de América. Él explica su preocupación respecto de hacer celebraciones que trajeron como consecuencia el dominio y colonización de los indígenas en el Ecuador.

Volviendo a esta idea de los espacios de intersticio como “tierra de nadie” me hace pensar en la noción de Espacios de Excepcion propuesta por Agamben (2004). Esta idea de espacios de excepción toma como base la noción de Estado de Excepción descrita por Giorgio Agamben (2004), en su libro *Homo Sacer II Estados de Excepción*, seguidor del pensamiento Foucaultiano. En ese sentido, el Estado de excepción se refiere a espacios vacíos donde se suspenden el orden jurídico (...) los derechos” del estado democrático. “Las normas están vigentes sin embargo no se aplican, (no tienen fuerza) y por otra parte hay actos que no tienen valor de ley pero que adquieren la fuerza propia de ella (...) ocurre una fuerza de ley, sin ley (Agamben, 2004: 59-60).

Agamben explica que una mayoría de Estados democráticos actuales viven un “totalitarismo moderno”, es decir, un estado de excepción; “una guerra civil legal que permite la eliminación física no solo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no sean integrables en el sistema político (...) en ese sentido las constituciones los dejan sin estatus jurídico-indeterminados, clasificables (Agamben, 2004: 11-12).

En ese sentido, pienso especialmente en los niños que asisten a los centros de desarrollo infantil, cómo estos espacios se convierten en espacios en suspenso, espacios vacíos donde reina el anonimato y los niños son despojados de su humanidad y son tratados como una vida biológica, una masa de carne o de acuerdo a Agamben una “vida nuda”.

Estos espacios de excepción los presencié al visitar a los centros infantiles en Quito y en la visitas a la comunidad de Baldalupaxí:

“Después de almuerzo varios niños se dirigieron a mí diciéndome que quería “cacar”, los llevé al baño y al acercarme a las tasas de baño me doy cuenta de que había caca-diarrea alrededor del borde del baño, fui a buscar un balde de agua y limpié. Me di cuenta que la mayoría de los niños hacen encima de los baños sucios, y la niña que me pidió que la acompañara al baño iba a sentarse en esto, pero al mirar mi cara

de asco se atrevió a decirme que no quería hacer allí...limpie harto rato los baños. Luego me fui a acompañar a los niños para que hicieran su siesta, como faltaban niños en la sala, me devolví para buscarlos donde estaban los baños...cuando me voy acercando a esa zona, veo que las educadoras tenían a los niños haciendo caca en las canaletas por donde se bota el agua, los niños estaban en cuclillas haciendo en filita...uno detrás de otro.. al llegar ellas se dan cuenta de mi presencia, me miran, se codean, hablan algo en Kichwa que no entendí y sacan a los niños de allí” (2015, notas de cuaderno de campo)

“A la hora de almuerzo, sentaron a todos los niños de 1 año en unas sillas de madera sin cinturón de seguridad, porque no hay. Me daba miedo que estos niños se cayeran porque se paraban en el asiento...por suerte no se cayó ninguno. Ya en el momento en que les servían la sopa había dos niños quedándose dormidos sobre sus propios brazos en las sillas. En ese momento las educadoras de ese nivel comienzan a desesperarse, les hablan duro a los niños para que no se duerman, pero como el sueño es inminente, toman la sopa con cucharas que son más grandes que las bocas de los niños y literalmente les meten a presión la comida, metiendo la cuchara hasta el tope, son cucharadas grandes de sopa, me daba asco la situación. Algunos de los niños lloran, otros devuelven la comida quedando enteros sucios. Después las educadoras me cuentan que su mayor preocupación es que se duerman sin comer, porque después se van a sus casas” (2015, Notas de cuaderno de campo).

En este sentido, estos centros de desarrollo infantil generan espacios de suspensión, en que hay normas vigentes pero no se utilizan, quedan al criterio de las educadoras, quien al suspender la agencia de otros interventores, se vuelven las soberanas de las vidas de los niños. Estas soberanas de acuerdo al poder disciplinario “los pueden hacer morir o vivir”. Estos son momentos durante el día en que los niños son tierra de nadie, quedan anónimos, inclasificados, a la deriva de la voluntad de la educadora quien puede tratarlos con respeto y devolverle la vida o con violencia, sea cual fuera el bien mayor que buscan (algunas dicen que necesitan ser rápidas, eficientes).

Así, saliendo de los centros infantiles y entrando a un espacio doméstico, también al interior de un hogar se generan espacios de excepción. En este caso a diferencia del anterior “el soberano (los padres) permite vivir al niño”. Esta situación se refiere a Juana en el momento de dar a Luz a su hija en la casa. Ella me contó con mucho alivio que quería dar a luz en su casa y no en el hospital.

“Mi hija, nació a las 6:30 de la mañana, mi cuñado me iba a llevar al hospital, pero me cogió el dolor y no podía y no podía bajar las gradas. Yo estaba contenta por no haber ido al hospital, quería dar a luz en casa porque mi marido es partero. Luego del parto, a los días fuimos al registro civil a inscribir a la niña y llevamos como testigos a mi cuñada y su esposo” (2015, notas de Cuaderno de campo).

En este sentido, en esos momentos de suspenso entre la vida y la muerte hay personas que tienen un poder para decidir metafóricamente darle vida a un niño o matarlo, es decir convertirlo en persona o en reducirlo a su animalidad, un ser sin derechos, porque no hay ley, norma u ojo disciplinario que lo controle. Esta situación sin duda se remite a un control privado de la administración de la población.

3.2 Entre lo estatal y lo mestizo

Un tercer espacio intersticio que se produce tiene que ver con la participación del mundo mestizo en la protección de las vendedoras ambulantes y niños indígenas. Generalmente Andrés Guerrero se refiere al mundo privado de administración de la población en el sentido de que hay una población blanca-mestiza que explota a los indios. En este caso sucede algo del orden de la excepción.

Por mundo mestizo me refiero principalmente a los vendedores de puestos fijos que trabajan en la calle Rocafuerte, ellos son dueños de las tiendas y deciden proteger a estas mujeres de los abusos que genera la agencia metropolitana o abusos de ejercen otras personas y cuidar a los niños en dichos espacios.

“Mateo jugaba dentro de una panadería, jugaba con otro niño a pillarse en la entradas y salidas del lugar, el dueño no dijo nada. Estuvo jugando unos 45 minutos hasta que se pego en un pié y salió llorando. Luz su mamá estaba sentada afuera de la panadería con sus frutas, se estaba escondiendo de los Municipales que venían subiendo por la Rocafuerte y allí no la vieron. El niño corrió donde Luz, se sentó sobre ella, y Luz le secó las lágrimas mientras el otro niño lo miraba esperándolo para seguir jugando” (2015, notas de cuaderno de campo).

“Anaís es hija de Teresa y la conocí cuando entrevisté al dueño de una carnicería en la calle Rocafuerte. Este señor cuenta que para él, poder ayudar a estas mujeres es , dar una mano, entonces le esconde las cosas si llegan los policías, incluso hay niños que pasan en la carnicería como Anaís ella se enseñó aquí, juega con las cosas, no sale de la carnicería de repente va a donde su madre pero pasa más tiempo aquí que afuera. En efecto cuando entro Anaís estaba jugando con un tubo redondo, esos que limpian los cuchillos, juega con la calculadora, raya papeles. El señor explica que la niña ya se enseñó con su esposa que trabaja allí, la sigue cuando sale y cuando su madre se va a ir a rodear ahí se lleva la niña. Dice el dueño que en ocasiones les da agüita a las vendedoras” (2015, notas de cuaderno de campo).

“María me cuenta que ella consiguió que le arrendaran “el umbral de una puerta” porque la dueña de esa casa había sido su jefa antes ...ese puesto le permite dejar un rato a Pamela de pie apoyada en la puerta, en ese espacio vi a su hijo almorzar. Allí tiene los cajones de tomates, de adentro de la puerta va sacando los tomates y poniéndolos en fundas para venderlos. En un momento que me senté al lado de ella, tenía a Pamela cargada en la espalda y saca una mamadera no sé de dónde y le da la mamadera directo...en ese espacio guarda cosas de

las compañeras cuando vienen los policías” (2015, notas de cuaderno de campo)

“Mientras acompaño a Juana (que tiene a su bebé en la espalda) me llama la atención que personas mestizas les preguntan con frecuencia si hoy la han correteado los policías. O si ha vendido... algunas mujeres mestizas van especialmente a comprarle a ella y no a las de al lado una señora dice "porque tiene bebé", prefiero comprarle a usted” (2015, notas de cuaderno de campo)

En este sentido, los mestizos de la calle Rocafuerte generan un espacio intersticial entre lo que es público y privado. Ellos hacen sus propias normas de defensa y protección de estas mujeres. Esta preocupación por los niños y por las mujeres más que una prácticas de índole compasivo me parecen practicas agenciadoras que tiene que ver con que de alguna forma los mestizos se indianizan, comparten, se ríen con ellas, conversan de tú a tú no de una forma vertical-colonizadora sino en un discurso de valor hacia ellas. Siguiendo la línea de Silvia Rivera Cusicanqui, una antropóloga boliviana que profundiza en la desconolización de la sociedad (2008), dichas prácticas de agenciamiento desde el mundo mestizo, podría ser una iniciativa de indianizar lo mestizo y reconocer la humanidad en el otro. Aunque tengan un lugar de poder, las vendedoras de puesto fijo insisten que las vendedoras ambulantes son “sus clientas” porque les compran fundas, tijeras, mallas, entre otras, en ese sentido se genera un vínculo en el que se comparte el mundo del trajín de la calle Rocafuerte, seguramente porque estas mujeres mestizas también en condiciones similares a las de las vendedoras ambulantes, sufren penurias y precariedad, pero sobre todo porque se identifican en un nosotros con ellas.

4. Biopolítica afirmativa y concesiones gubernamentales

Hasta ahora he tratado de enfatizar los agenciamientos que se producen desde las mujeres indígenas hacia el mundo de la gubernamentalidad, pero no he ilustrado lo suficiente cual es la respuesta de la gubernamentalidad ante estos agenciamientos. A veces pienso que esos agenciamientos se sostienen por perseverancia de estas mujeres, pero algo sucede en la gubernamentalidad que hace que se produzcan “ciertas” concesiones al mundo de las practicas de estas mujeres.

“Mientras participaba (sentada al fondo de una sala, como escondida) en el taller de corresponsabilidad del MIES realizado en el centro de atención del buen vivir en San Roque, el monitor del MIES les decía a las madres y padres (en su mayoría indígena) “lleven sus niños a otra sala del centro, porque los niños meten ruido y los

desconcentran”. De las 20 mujeres habían unas 5 que tenían a sus bebés en la espalda, algunas de las cuales les daban de lactar, otras movían al bebe como meciéndolo en la espalda, o simplemente otras estaban quietas con el bebe colgado a la espalda, todas estaban sentadas...mientras otras estaban con niños más grandes en brazos. Luego de la primera invitación a dejar a los niños en la sala contigua y el silencio de ellas, el monitor insiste por segunda vez, un poco más enfático y con una voz más fuerte “las invito a dejar a los niños en la sala de al lado que está preparada especialmente para las wawas y los niños”. Pienso que fueron alrededor de 6 a 7 segundos en que se produjo un silencio sepulcral. Nadie dijo nada, nadie miró a nadie, yo enrabiada en mi asiento, al lado y detrás de mujeres con wawas esperaba la reacción de ellas. Para mi bendita sorpresa...nadie hablo, nadie se movió. Fue un silencio tan poderoso, que el monitor bajando la voz, retrocediendo y afirmando los pies en la tierra, como buscando un lugar donde pararse bien, cedió y les dijo, en tono amistoso, “está bien si quieren quedarse con los niños no hay problema, pero traten de no distraerse” (Diciembre, 2014, notas de cuaderno de campo).

“Janet, me cuenta que si bien es cierto los niños no pueden tener más de 3 faltas al centro de Desarrollo Infantil, ellos flexibilizan dicha asistencia cuando se acercan las semanas de festividades. Como por ejemplo en el día de los muertos, saben que los niños no asistirán en toda la semana y no por eso los dejan sin cupo. El centro funciona a medio gas, pero los esperan casi una semana cuando vuelve la mayoría”(2015, notas de cuaderno de campo).

Estas escenas me hace pensar en la voz de las personas delante de los disciplinamientos y las políticas de crianza. Espósito explica la idea de “pliegues” en la biopolítica, pliegues que pueden restringir y agotar la vida así como pliegues que pueden potenciar la vida. En ese sentido la noción de biopolítica afirmativa planteada por Espósito, explica cómo la muerte puede conducir a la vida, y como la vida a partir o englobada en las biopolíticas puede cuestionarlas y aún más crear nuevos espacios de vida que escapan a la biopolítica.

A partir de la escena descrita, sobre todo de la reacción de las mujeres me hace pensar que es en los márgenes del disciplinamiento o situaciones de excepción de estado o gobierno donde aparece la biopolítica afirmativa, una biopolítica de márgenes donde ocurren situaciones excepcionales. Espósito explica cómo las mujeres víctimas del conflicto étnico en Rwanda entre los tutsi y los hutu, vivieron un estupro étnico, es decir, las madres tutsi quedaron embarazadas de hijos hutu (violaciones de hombres hutu que no solo las violentaban a ellas, sino también mataban a sus familiares), así aparece una nueva generación de vida en que las “mujeres ruandesas declaran amar a sus hijos venidos del odio, significa que la fuerza de la vida prevalece aún sobre la muerte ... en que es la vida la que viene después de la muerte”.

Delante de estas escenas que no solo son resistencia al poder, ya que implican una creación y no solo reacción, es que me pregunto ¿cómo entender ese otro poder que funciona en estas situaciones límites, de márgenes o excepcionales?. En el caso de las mujeres que no se separan de sus hijos ¿cómo entender estos acontecimientos en que el Estado pareciera ser que se topa con un margen-frontera- al que no puede entrar?

A veces esa situación me hace pensar en que las políticas nacen en condiciones frágiles, al interior de espacios cerrados, oficinas, guarderías...pero cuando tiene que mirar a los ojos a sus subalternos, dan un paso atrás, entonces ¿qué es lo que se rompe en ese instante?

Conclusiones

Retomando las preguntas iniciales de este capítulo en relación a ¿cuáles son los sentidos del cuidado que emergen para estas mujeres en este diálogo con el Estado? ¿cuáles son los modos de “agenciamiento” de esta población? ¿Cómo los cuidados hacia los niños se han ido institucionalizando?, ¿hasta dónde es pertinente hablar de una administración de población en sentido Foucaultiano? y ¿qué consecuencias trae la administración de población para la conformación del sujeto? Quisiera señalar lo siguiente:

Los sentidos del cuidado están marcados por una gubernamentalidad colonial, es decir, por el trato de desprecio hacia el otro. Muchas de estas mujeres vendedoras ambulantes se preocupan de llevar a los niños puntualmente a los centros de desarrollo infantil, los peinan, los visten como mestizos, para no ser tratadas como indígenas. Aquí está presente el perfil anátomo político racial de los indígenas, que reafirma en la cotidianidad que ellos son atrasados, sucios, negligentes con el niño. Estas prácticas se debaten aún entre una civilización y disciplinamiento del otro. Es decir, se ejerce un poder de disciplinamiento de los cuerpos de los niños basado en imaginarios coloniales en los cuales el indígena aún se encuentra desarticulado de la civilización, de la vida en ciudad, de la ciudadanía, de la nación (aparte de esta idea de ser integrado como exótico).

Por otra parte, los sentidos del cuidado para estas mujeres se debaten en esta práctica de “quedarse con las guaguas” y que sean cuidados por ellas, versus esta idea de desatención hacia el otro que viene con la vida moderna en la ciudad. La vida “nuda” que observa cómo consecuencia de la desatención del otro, testimoniada por las

prácticas en los centros de desarrollo infantil muestra cómo el apego, el vínculo con el niño se vuelve algo funcional- artificial más que algo natural-humano.

También expliqué como los sentidos del cuidado se nutren de una agenciamiento solidario en las calles, en que a los niños no les falta que comer y se generan redes de ver y conocer a los niños de las hijas de las vendedoras ambulantes del sector. Por otra parte destaco que el agenciamiento se da desde los cuerpos de los niños, es decir cuando las mujeres se confrontan con los disciplinamientos y denostaciones en los centros de desarrollo. El no llevar a los niños con pañales, el preocuparse del llanto de los niños o retirar a los niños porque se enferman dan cuenta de la preocupación que estas mujeres tienen por sus niños. A pesar de que en la ciudad las redes son más pequeñas que en la comunidad.

Es importante señalar que la vida en el campo no es menos trabajosa o dura que en la ciudad. En el campo las mujeres también señalan el abandono y el aislamiento al que están sujetas. Añadiendo el deterioro que se vive en las comunidades a nivel de redes y apoyo en el tema del cuidado. En el campo y en la ciudad hay una precarización de la vida social, del apoyo mutuo, de la solidaridad.

Quisiera señalar que la noción de gubernamentalidad y administración de poblaciones desde Foucault tiene límites. Por una parte el Estado como parte de la gubernamentalidad ha tenido matices en sus intervenciones con los niños. En ese sentido me refiero a los programas de centro infantil de campesinado con la pedagogía de la humanización y su preocupación por el desarrollo integral en el campesinado y me refiero también en las concesiones que el Estado les ha dado a las mujeres, respecto de la flexibilidad de horarios con población indígena que viaja a sus tierras.

Por otro lado aparecen los insterticios o entremedios que dejan entrever el poder que se ejerce desde la población blanca-mestiza hacia la población indígena, sobre todo la preocupación que ejercen los vendedores de puestos fijos hacia las mujeres y sus niños. Es decir, es un poder de administración privada que ejerce otro tipo de gobierno, que se aleja de la civilización y disciplinamiento y se acerca a la humanidad, a la solidaridad.

El silencio de estas mujeres, la persistencia en prácticas de cuidado (dar de lactar mientras trabajan, cambiar pañales en la calle, amarrar a los niños como protección de los peligros de la ciudad) dan cuenta de esa frontera de los cuidados, es decir zonas donde ellas se vuelven agentes de una administración privada. Esto me hace pensar en la acción de las mujeres desde los márgenes del sistema tal como propone Silvia Rivera

Cusicanqui (1990), es decir, la resistencia de las mujeres tiene que ver con su vida cotidiana, aunque sean lugares de explotación y discriminación, el quehacer cotidiano les permite resistir y crear otro mundo. En otras palabras, resisten a la vida nuda impuesta desde la ciudad-gubernamentalidad y abren la esperanza y posibilidad hacia un nuevo horizonte de espera (Ricoeur, 1987).

CONCLUSIONES

Volviendo a la pregunta principal de esta investigación, ¿Cuáles son los sentidos del cuidado de los hijos e hijas de las madres indígenas de la Sierra central ecuatoriana que se generan a partir de situaciones de migración y venta ambulante en Quito? Quisiera señalar algunos puntos importantes.

En primer lugar, los sentidos del cuidado, las prácticas, los discursos, los símbolos, tienen que ver con la reproducción de un mundo cultural. En este sentido, tomo la noción de reproducción cultural propuesta por Blanca Muratorio (2014) respecto de las “cajoneras” en Quito en el libro *Los Trajines Callejeros*, en la que explica que el sentido de hacer las muñecas (como parte del oficio de las cajoneras) no solo tiene un sentido de vender para sobrevivir, sino que hay allí un mundo de colores, texturas, olores que se reproduce.

“Para las mujeres de los cajones, las muñecas son un objeto de identidad y orgullo personal y familiar. Constituyen una trama de texturas y colores que las unen a sus madres, abuelas y bisabuelas, en una línea casi ininterrumpida de creatividad femenina desplegada en sus cajones de trabajo, para el placer, la alegría y las memorias suyas y de los otros” (Muratorio, 2014:141).

Esto me hace pensar en esa conexión que une a los niños con sus madres, con sus abuelas, bisabuelas, en definitiva con su tierra y con eso que llamamos hogar. Pienso en ese mundo de sentidos que se construyen cuando los niños son amarcados por sus madres. Pienso en esa idea de amarcarlos en la espalda como protección del sol, de la lluvia, de los vientos. En como Juana mece a su bebé mientras vende, pienso en las limpias que realiza con sus niños, el cuy, la candela, el culantro debajo de las almohadas, el nacer o dar a luz en la casa. Cuando van caminando por la calles con sus bebés sostenidos en las chalinas, los colores, las texturas de esas chalinas, el calor al sentirse arropado, el ruido de los buses. El sentir el cuerpo de la madre cansado, tranquilo con miedo. También pienso en esos momentos que ellas pasan al niño desde su espalda hacia adelante para darles de lactar, el olor a la piel de la mamá o cuando los niños son más grandes y están parados en las chalinas viendo sobre el hombro de la mamá, comen frutas, comparten la comida de la madre o lo que brindan las compañeras de trabajo.

Pienso en esta noción de Gabriela Mistral (2004 (1997)), una poeta chilena, que habla sobre este valor de creación de un mundo desde el cuerpo de otro y en esa fuerza de vida que se transmite allí.

“Madre, en el fondo de tu vientre se hicieron en silencio mis ojos, mi boca, mis manos. Con tu sangre más rica me regabas como el agua a las papillas de Jacinto, escondidas bajo la tierra. Mis sentimientos son tuyos y con éste como préstamos de tu carne ando por el mundo...yo he crecido como un fruto en la rama espesa, sobre tus rodillas profundas. Ellas llevan todavía la forma de mi cuerpo; otro hijo no te lo ha borrado; y tanto se habituaron a mecarme, que cuando yo corría por los caminos, ellas estaban allí, en el corredor de la casa, tristes de no sentir mi peso” (Mistral, 2004 (1997):306).

En ese sentido, ¿qué se transmite a través del cuidado?, se da una herencia cultural, se da un tipo de olores, un tipo de sabores-comidas, texturas, sonidos, un tipo de cercanía que tiene que ver con la noción de la “reproducción de un mundo cultural” a través del cuidado, es decir, una forma de ver, una forma de saber hacer, una forma de disfrutar, de sufrir, en fin una forma de vivenciar, una huella.

Así, esas huellas, ese mundo cultural que se crea en el cuidado, por una parte, corresponden a un agenciamiento. El cuidado de los niños se convierte en un agenciamiento en el que reafirman esta idea de que “los niños son nuestros” (idea tomada de Mercedes G., 2015, entrevista) y justamente volviendo sobre las idea de agenciamiento de Sylvia Rivera Cusicanqui (2008), ese agenciamiento se produce desde los márgenes del estado, en esas zonas donde el estado no llega, o da espacio para los vacíos y la nuda vida (Agamben, 2004), en esos espacios se agencia desde los sentidos, los olores, texturas, sabores, colores, los silencios. Este agenciamiento se hace desde los cuerpos de las mujeres y desde los cuerpos de los niños, cuando les enseñan a ser fuertes-autónomos desde pequeños, envían a los niños sin pañales a los centros de desarrollo infantil, les enseñan a llegar solos a la casa o también cuando ellas acostumbran a su cuerpo a dar a luz en casa, con la idea de que el cuerpo se acostumbra y de la fuerza de la vida.

Por otra parte, la reproducción de ese mundo cultural en el cuidado de los niños se convierte en una oportunidad más que una resistencia. Con esto quiero resaltar la noción de Ricoeur (1987), en que el cuidado puede convertirse en un horizonte de espera, en una esperanza en medio de la institucionalización de los cuidados.

Como mencioné en un comienzo, el cuidado tiene que ver con la reproducción de un mundo cultural. Ahora bien, ese mundo cultural de sentidos del cuidado muchas veces se escapa de las nociones hegemónicas del cuidado, propuestas principalmente por la economía del cuidado en las teorías feministas. En que, por una parte, ciertas formas de cuidar, como el cuidado desde el cuerpo de la mujer (instrumento que lo tiene todo para el cuidado), puede ser un agenciamiento desde las mujeres y no una esclavitud

al cuerpo reproductor como se plantean desde las agendas oficiales de liberación de la mujer, desde el feminismo hegemónico. Sin desmerecer el aporte desde la economía del cuidado que revela la condición de subalternidad de la mujer y la dominación masculina.

Por otra parte, la participación del hombre en los cuidados plantea esa decisión-consciente de que en ciertas comunidades se cree que los “hogares con dos cabezas” (Hamilton, 1998) son más funcionales, y que la mujer tiene un valor principal, y el cuidado puede ser ejercido por ambos padres, en ese sentido la dominación opera sobre otros supuestos, en el que hay otros campos de fuerza en donde los propios hombres asumen una posición consciente.

Muestra de estas decisiones conscientes de las familias y de las comunidades tiene que ver con lo que sucede con la adopción de los niños huérfanos, en que la comunidad a veces turna al niño en distintas casas o bien es adoptado por otras familias, pero ese niño no va a quedar solo, botado o dejado en instituciones, es decir, todavía existe la preocupación de los unos por los otros, o quizás un control social y cultural para evitar la institucionalización. Ya que en la comunidades sigue siendo mal visto el hecho de dejar a las personas mayores en hogares de cuidado, eso es botar al anciano.

Es por esto, que el cuidado está basado en los vínculos, en los afectos, no está completamente normativizado-profesionalizado no solo en el campo sino en la ciudad.

Ese cuidado como reproducción de un mundo cultural, crece como un pliegue-intersticio dentro del poder gubernamental. Este sentido del cuidado como reproducción cultural tiene que ver con las acciones afirmativas que explica Roberto Espósito (2006).

En el que a pesar del avance que se ha realizado en la institución y profesionalización y escolarización de los cuidados por medio de la administración del poder gubernamental, las personas siguen cuidando por sobre las instituciones, aparecen las redes de solidaridad en la calle, como donde viven, muchas familias encuentran apoyo en los vecinos, en los otros vendedores de puestos fijo blanco-mestizo, en el apoyo de la familia del campo. Es decir, muchas familias quieren seguir viviendo con esta noción de que los niños “son nuestros niños”, como ocurre con el caso de las adopciones de los niños huérfanos y las concesiones que hace el estado (dejarlos ausentar a los centros de desarrollo infantil por mayor número de días de lo permitido en las normas del MIES, dejar a los niños con sus madres en las reuniones de corresponsabilidad, entre otras). En que el poder gubernamental está presente por las instituciones, policía de las familias. Hay un cuidado que es normativizador, sin embargo, hay un cuidado que se escapa de ello. Y este es el aporte desde la voz y la

mirada de las propias mujeres indígenas y desde los significados y sentidos que se entretajan en sus relaciones sociales cotidianas siguiendo la línea de pensamiento de Scott (2008).

De acuerdo a los datos empíricos y descripción densa propuesta en la tesis, quisiera proponer nociones de cuidado que apuntan a esta des-normativización y descolonización del feminismo. Por eso, planteo las nociones de:

1. Cuidar mientras se camina-se vende-se trabaja

Con esta noción aludo a la idea de que el cuidado no es algo estático, o algo que se otorga en un momento o espacio determinado, el cuidado que se brinda a los niños cuando se está en movimiento. Con esto pienso en Juana que mientras vende camina con su bebé en la espalda, va pensando en su niña, la siente, la mece. O cuando Luz se devuelve a su cuartito caminando con sus niños de la mano, le conversa a su hija de las tareas, también se quedan en silencio y piensa en el futuro de sus hijos, en cómo conseguir más dinero para tenerlos mejor. Pienso en las mujeres que se quedan alrededor de un mes en sus cuartitos después de dar a luz cuidándose del sobrepeso-los malos aires-que se les corte la leche, en todas estas situaciones está presente el querer ese bien mayor para el otro del que habla Simone Weil (2000(1957), es decir, el cuidado como algo sagrado.

2. Se enseña mientras se camina

Esta noción se desprende de la anterior, en el sentido de que el aprendizaje de los niños no está confinado a un proceso escolar o escolarización. Sino más bien a esa idea que Mercedes Guacho describe, de que los niños aprenden viendo a otros, a sus padres, vecinos, aprenden haciendo, es decir, cuando meten la mano en la tierra aprenden como se siembra, en el caso de la ciudad, aprenden mirando cómo llegar a la casa, cómo las madres se mueven por las calles, qué sectores son peligrosos, con quién hablar, cómo hablar, cómo cruzar la calle, a dónde acudir en caso de ayuda, al igual que la vida en el campo los niños en la ciudad tienen que endurecerse para enfrentar los desafíos de la vida, una vida que es difícil por las condiciones de vulnerabilidad, precariedad, pobreza, pero que es una vida que tienen que escoger vivir. Es decir, se aprende en familia, y hay un continuo aprender y estos saberes se entretajan en espacios públicos-la calle a través de la redes de solidaridad.

3. Organizarse para el cuidado

Esta noción tiene que ver con la idea de que si bien es cierto los niños son educados-enseñados por los padres y particularmente por las madres, los niños son los representantes de la familia, también hay una red solidaria en la calle, como las otras vendedoras ambulantes, vendedores de puesto fijo, vecinos que permite “criar”, “echar un ojo-vigilar”, “dar de comer”, “jugar” con los niños. Esta es una organización de apoyo y protección, en definitiva una comunidad que sostiene-conscientemente el cuidado, la protección y la educación de los niños.

En definitiva estas nociones del cuidado, tienen que ver con el tiempo gramatical del gerundio: el haciendo, “el cuidando” se construye a cada momento no como una esfera o actividad separada de la cotidianidad. Quisiera destacar, esta idea que desde estas comunidades en la ciudad, se genera un contrasentido con lo institucional. En el que por una parte las mujeres y hombres tratan de ocuparse ellos mismos de los cuidados, no buscando la institución en primera instancia, como en el caso de los niños huérfanos por ejemplo. Segundo, aquí aparece la noción de otros, los vecinos, los conocidos o allegados que pueden hacerse cargo del cuidado. Y en tercer lugar, el cuidado está basado en el afecto. Éste es un tema en disputa desde el campo escolar-educativo, desde lo más formalizado ¿qué pasa con los afectos? Y dentro de eso se enmarcan las contrapropuestas que desarrolla la propia gente.

En definitiva es volver a pensar el cuidado y la riqueza del cuidado en medio de la precariedad a la cual se encuentra expuesta esta población.

Sin duda que este trabajo de investigación, abre preguntas y deja temas sin abordar que serían importantes considerar para futuras investigaciones, me pregunto en primer lugar, acerca del agenciamiento de la población blanca-mestiza en relación a las indígenas en la ciudad, ¿se trata de zonas fronterizas de solidaridad? O más bien ellos reivindican la identidad indígena, ¿Qué ponen en juego en estas relaciones?. En segundo lugar, me pregunto por los niños, hasta dónde los niños preservan ese mundo cultural heredado en ese calor de madre. Y finalmente, me pregunto por los hombres, a pesar de la dominación patriarcal heredada, qué los motiva o cuáles son las trayectorias que los hacen más conscientes de tener una participación en los cuidados.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de Excepción. Homo Sacer II, I*. España: Pre-textos.
-(2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- Arango, Luz (2010). “Género e identidad en el trabajo de cuidado”, en Trabajo, identidad y acción colectiva, De la Garza Toledo, E., y Neffa, J. (Comp).pp 81-107.
- Azogue, Abraham (2012). “El Barrio de San Roque...Lugar de Acogida”. En *San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman (Comp.): 21-35. Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Badinter, Elizabeth (1980 [1991]). *¿Existe el instinto maternal?* Barcelona: Paidós.
- Bowlby, John (1993). *El Apego. El apego y la pérdida*. España: Paidós Ibérica.
- Brown, Wendy (2006 [1995]). “Finding the Man in the State”, En *The Anthropology of the State. A Reader*. Aradhana Sharma y Akhil Gupta (Comp.): 187-210. India: Blackwell Publishing.
- Carrasco, Cristina (2014). “El debate actual”. Conferencia presentada en Economía del cuidado: voces y perspectivas para un cambio de paradigma, Noviembre 2014, Argentina, Disponible en www.nuso.org.
- Clark, Kim (2001). “Género, raza, nación: la protección a la infancia en el Ecuador (1910-1945)”. En *Antología de estudios de Género*, Gioconda Herrera (Comp.): 183-210. Ecuador: FLACSO sede Ecuador.
-(2012). *Gender, State, and Medicine in Highland Ecuador. Modernizing woman, modernizing the state 1895-1950*. United States: University of Pittsburg Press.
- De la Cadena, Marisol (1991). “Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. *Revista Andina*, N°17: 181-201.
- De la Cuesta Benjumea, Carmen (2003). “El investigador como instrumento flexible de la Indagación”. *International Journal of Qualitative Methods*, 2(4):1-27.
- Del Salto, Patricio (2005). *Taita Leonidas Proaño. Discípulo fiel del Pueblo. Pensamientos del profeta Amerindio*. Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador.
- Derrida, Jacques. Dufourmantelle, Anne (2008). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Didi-Huberman, Georges(2009). *La supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Editorial Abada.

- Espósito, Roberto (2006). *Bíos . Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Esquivel, Valeria (2011) “La economía del cuidado: un recorrido conceptual”, en Red de Género y Comercio, ONU MUJERES, aportes al debate del desarrollo en América Latina. Una perspectiva feminista.
- Federici, Silvia (2004). *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de sueños.
- (2013[2008]). *Revolución Punto Cero: Trabajo Doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Editorial Traficantes de sueños.
- Foucault, Michel (1998 (1976)). *Genealogía del racismo*. Argentina: ediciones Coronte.
-(1999 (1994)). “La Gubernamentalidad”. En *Estética, ética y hermeneútica. Obras esenciales Volumen III*, Michel Foucault (Comp.):175-199. Buenos Aires: Paidós.
-(2006 (1977-1978)). *Seguridad, Territorio y población*. Argentina: Fondo de la Cultura.
-(2012 (1975)). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. España: Biblioteca Nueva Siglo XXI.
- García, Fernando (2002). *Formas indígenas de administrar justicia: estudios de caso de nacionalidad Kichua ecuatoriana*. Ecuador: FLACSO sede Ecuador.
- Geertz, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- Guerrero, Andrés (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Quito: Flacso sede Ecuador.
- González Casanova, Pablo (1963). “Sociedad Plural, Colonialismo interno y desarrollo”. *América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias sociales* y VI: 3.
- Goetschel, Ana María (2001). “Educación e imágenes de mujer”. En *Antología de estudios de Género*, Gioconda Herrera (Comp.): 337-350. Ecuador: FLACSO sede Ecuador.
- Hamilton, Sarah (1998). *The two-headed Household. Gender and rural Development in the Ecuadorean Andes*. Estados Unidos: University of Pittsburgh.
- Herrera, Lucía (1999). *La ciudad del migrante. La representación de Quito en los relatos de migrantes indígenas*. Quito: Simón Bolívar.
- Jelin Elizabeth (2012). “La familia en la Argentina: trayectorias históricas y realidades contemporáneas”. En *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*, Valeria Esquivel, Eleonor Faur y Elizabeth Jelin (Comp.): 45-72. Buenos Aires: IDES-UNICEF-UNFPA.

- Kingman, Eduardo (1996). "De la beneficencia de antaño a la auténtica caridad". *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia y* 8: 99-117.
-(2008). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO sede Ecuador.
-(2012). *San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*. Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Lentz, Carola (1997). *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Lomnitz, Larissa (2006 (1975)). *Como sobreviven los marginados*. Buenos aires: Siglo XXI editores
- Mahmood, Saba (2008) "Teoría Feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Liliana Suárez y Rosalía Hernández (Comp.): 165-215 Madrid: Ediciones Cátedra.
- Maldonado, Gina (2012). "Matices y texturas de la identidad cultural étnica en contextos urbanos. En el caso de los Kichwas de Chimborazo". En *San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio* (Comp.) Eduardo Kingman: 37-77. Ecuador: Flacso sede Ecuador.
- Marcus, George. Fischer, Michael (2000 [1986]). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mistral, Gabriela (2004 (1997)). *Antología de poesía y prosa de Gabriela Mistral. Compilación y Prólogo Jaime Quezada*. Chile: Fondo de la Cultura Económica.
- Muratorio, Blanca (1987). *Rucuyaya Alonso. y la historia social y económica del alto napo. 1895-1950*. Ecuador: Abya-Yala.
- Murriaguí, Alfonso (2010). "Dolores Cacuango, pionera en la lucha por los derechos indígenas". Disponible en <http://www.voltairenet.org/article164676.html>, visitado en Julio 20 de 2015.
- Nash, June (1988) "Cultural parameters of Sexism and Racism in the International Division of Labor". En *Racism, Sexism, and the World-System: Studies in the Political Economy of the World-System*, Joan Smith et al, (Comp.):11-36. New York:Greenwood Press.
- Paredes, Julieta (2008). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Cochabamba: LIFS.
- (2011). *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador*. Documento preliminar. Cochabamba.
- Parsons, Elsie Clews (1945). *Peguche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura*,

- Ecuador. A Study of Andean Indians*. Ethnological series: University of Chicago, Illinois.
- Pateman, Carole (2009) “Críticas feministas a la dicotomía de lo público y privado” en *El género en el derecho. Ensayos críticos: 37-65*. Quito: Serie de Justicia y derechos humano, neoconstitucionalismo y sociedad:Unifem.
- Platt, Tristan (1978). “Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie”. En *Annales Economies Sociétés Civilisations*, 33 année, n.5-8. Sep.Déc.
- Pikler, Emmi (1984). *Moverse en Libertad. Desarrollo de la motricidad global*. Madrid: Narcea.
- Prieto, Mercedes (2015). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Ecuador: FLACSO sede Ecuador.
- Radcliffe, Sarah (2014). “El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana”. *Revista Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial. Mujeres y territorios rurales* y No. 5: 11-34.
- Ricoeur, Paul (1987). *Tiempo y narración III*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Rivera, Silvia (1990). “Indigenous Women and community Resistance: History and Memory: Andean oral History workshop”. En *Woman and social change in Latin America*, Elizabeth Jelin (Comp.): 151-180. Londres: United Nations Research Institute for Social Development: Zed Books
-(2008). “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”. *Revista Sinpermiso, República y socialismo, también para el siglo XXI* y 3: 55-74.
- Scott, Joan (1999). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *Sexualidad, género y roles sexuales*, Marysa Navarro y Catharine R. Stimpson (Comp.) 37-77. Argentina: Fondo de la Cultura económica.
-(2008). *Género e historia*. México: Fondo de la cultura económica, Universidad Autónoma de la ciudad de México.
- Scheper-Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. España: Editorial Ariel
- Segato, Rita (2014). “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”. En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya-Yala*, Yuderlys Espinosa y Diana Gómez Correal (Comp.) 75-90. Popayán: Universidad del Cauca.
- Suárez, Liliana y Rosalva Fernández (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y*

prácticas desde los márgenes. España: Cátedra. Universitat de Valencia, Instituto de la mujer.

Swanson, Kate (2010). *Pidiendo caridad en la ciudad: mujeres y niños indígenas en las calles de Ecuador*. Quito: FLACSO sede Ecuador: Abya-Yala

Uzendoski, Michael (2010). *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala y Universidad Politécnica Salesiana.

Villamediana, Virginia (2014). “Representaciones del cuidado infantil como problema de políticas públicas en el Estado Ecuatoriano: ambivalencias y cambios potenciales”, en *Revista Iconos*. No. 50: 97-110.

Weil, Simone (2000 (1957)). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Londres: Editorial Simancas.

Weismantel, Mary (1994). *Alimentación, género y pobreza en los Andes Ecuatorianos*. Quito: Abya-yala.

ARCHIVOS

Archivo Municipal de Quito / Fondo

Documento, Policía Municipal de Quito, Inspectoría General, Higiene y Policía. Quito a 2 de Setiembre, 1950. Parte No.77

Archivo Municipal de Quito/Fondo

Documento, Secretaría Municipal de Quito, comisión de Higiene y Mercado. Código A.24. Quito a 2 de Mayo, 1944

DOCUMENTOS

Diario El Comercio (1912). “Por la raza indígena”, Sección: año X, No 2895

Diario El Arriero (1993). “Órgano Informativo de la Unión de asociaciones de trabajadores Agrícolas de Columbe”, Sección: Educación y medicina. Abril, 1.

Política Social del Desarrollo Infantil Integral (Estatutos de Ministerio de Inclusión Económica y Social-MIES). Año 2014.

Servicios y programas. Norma Técnica de Desarrollo Integral .Modalidad Institucional CIBV-CDI (Estatutos de Ministerio de Inclusión Económica y Social-MIES) Año 2014.

Revista infantil. *Veoveo*. Un mundo para Imaginar. (Revista para el programa de Corresponsabilidad MIES) www.mundoveoveo.gob.ec. Año 2014.

Encuesta del uso del tiempo en Ecuador 2005. Serie informática Estratégica 2005 (Documento interno). CONAMU, Consejo Nacional de Mujeres, Presidencia de la República.

ENTREVISTAS

Directora Centro Panchitos., Noviembre 2014.

María T. , María E., y María C., Octubre 2014

Luz C., Octubre 2014, Noviembre 2014, Diciembre 2014, Enero 2015 y Mayo 2015

Juana P., Octubre 2014, Noviembre 2014 y Mayo 2015

Director Centro Alejo Sáez, Janet Y., Noviembre 2014

María T., Noviembre 2014.
Jenny Ch., Noviembre 2014.
Representante Indígena Centro Alejo Sáez, Cornelio Lema, Noviembre 2014.
Clementina T., Mayo y abril 2015.
Esposo de Clementina T., Mayo 2015.
María Ch, Mayo 2015.
Esposo de María Ch, Mayo 2015.
Educadoras de centro Alejo Sáez, Taller de Autocuidado, Diciembre 2014, Enero 2015, febrero 2015 y Abril 2015.
María Luisa Lema, Enero 2015
Ana Luisa G., Enero 2015
Taller de Memoria del cuidado (José A., María Laura, Francisca C., Maribel, Ana A., Rosario A.), Abril 2015
Francisca Coro, Febrero 2015.
Directora Centro de Desarrollo infantil Baldalupaxí, María U., Febrero 2015.
Representante Indígena en Centro de desarrollo Infantil Baldalupaxí, Taya Domingo G., Febrero 2015.
Mercedes G., Febrero 2015.
Erika B., Marzo 2015.
Marta y Marco Andino, Febrero y abril 2015.
María Elena A., Abril 2015.
Notas de cuaderno de campo 2014 y 2015.