

# Juego de enamoramiento en el Ejido

Identities e imaginarios  
de las jóvenes de Atápulo

Eugenia Carlos Ríos

# Juego de enamoramiento en el Ejido

Identidades e imaginarios  
de las jóvenes de Atápulo



2011

**JUEGO DE ENAMORAMIENTO EN EL EJIDO**  
**Identidades e imaginarios de las jóvenes de Atápulo**

*Eugenia Carlos Ríos*

1era. edición: Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251  
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267  
e-mail: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org)  
[www.abyayala.org](http://www.abyayala.org)  
Quito-Ecuador

FLACSO, Sede Ecuador  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro  
Telf.: (593-2) 323 88 8888  
Fax: (593-2) 323 7960  
[www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)  
Quito-Ecuador

Diseño y  
Diagramación: Ediciones Abya-Yala

ISBN FLACSO: 978-9978-67-303-4

ISBN Abya-Yala: 978-9942-09-028-7

Impresión: Ediciones Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Impreso en Quito Ecuador, octubre 2011

---

Tesis presentada para la obtención del título de Maestría en Ciencias Sociales con  
Mención en Estudios Étnicos, de FLACSO-Sede Ecuador;

Autor: Eugenia Carlos Ríos

Tutor: Eduardo Kingman Garcés

---

# Yuspalay yupaychayukunin

*Tukuy sunquywanmi, sunquy k'uchuchamanta, yupaychayukuni hamayt'anchis Eduardo Kingmanta. Pirsunanmi kay sunquypi imaymanakunalla rikusqaytapas pinsasqaytapas ripararukurqan.*

*Hinallataqmi ishka kinsataraq k'umuyukuni ñañachaykunapaq, Olgachay Rosaschay Ninasuntapaq. Paykunan wawa sunqunkuwan waharikuwaranku “hamuy phukllasunchis chay Elijidupi” nispa. Yuspalay urpichaykuna sunquchaykuna kay kawsay ñanninchispi tinkuyusqanchismanta.*

*Sunbriruchayta ch'utikuspan yupaychayukullanitaq primachaykunapaq, Rosa Chuluquinga, Tránsito Guachamin, Carmen Guachamin y Zoila Chuluquinga. Sunqu ruruchaypipunin hap'ishaykis ñañachaykuna.*

*Hinallataqma kay sunqu ruruchaypi hap'ishallanitaq lliw runamasinchis sipas wanbrachakunata, hinallataqmi kay sunquchaypi lluphipishallankutaq nuqanchis laya “chulitos” nisqa wakchamasinchiskunapas. Yuspalay sunqu ruruchaykuna llanllarispa asiyukusqanchismanta. Asucar- chankakachatama asiyukuranchis “jaja” nispa.*

*Imaynataq qunqaymanri hamawt'anchis Andres Guerrerutari? Payma “tukunaykin tisisniykitaq” nispa qatiriwarqan kay tesischaychis tukurinaypaqqa.*

*Yusulpayki FLACSO qantapas fondo indígena kay mastriyachayta 2002-2004 haywariwasqaykiswan. Manun kani qanwan FLACSO kay tesischayta tukurunaypaq “beca tesischaykiswan” mast'ariwasqaykismanta. Ishaykaynin becachakunan lliwpaq mast'arikuran llallinakuypi.*

# Agradecimiento

*Tukuy sunquywan*, le digo muchas gracias profesor Eduardo Kingman. Usted me entendió y me lanzó a escribir aquellas cosas de la vida del parque El Ejido.

Reverencia para mis amigas Olga y Rosa Ninasunta. Ellas, con todo corazón, me invitaron al juego de la imaginación y enamoramiento en El Ejido. Gracias palomitas por encontrarnos en el cruce del camino.

Me quito el sombrero ante: Carmen Chanaluisa (mi comadre), Carmen Guachamín, Rosa Chuluquina y Tránsito Guachamín y Zoila Chuluquina. Las llevo en el centro de mi corazón.

Los jóvenes mestizos populares y los jóvenes indígenas de El Ejido también ocupan un lugar en mi pecho. Gracias amigos y amigas por compartir los momentos más bellos de la vida.

*Qunqaymanchu*, ¿cómo olvidar a Andrés Guerrero? Le agradezco por las sugerencias y las constantes motivaciones.

“*Yuspalay* gracias” le profeso a la FLACSO y al Fondo Indígena por la beca de maestría que se me ofreció del 2002-2004. Tengo un agradecimiento especial a FLACSO- Ecuador por haberme otorgado un financiamiento de investigación para terminar la presente tesis. Ambos financiamientos fueron obtenidos por concurso abierto.

# Índice

## *Capítulo I*

### **Introducción general**

Entrada al trabajo etnográfico .....	13
Introducción .....	19
Trabajo de campo y metodología .....	22
Conceptos .....	31

## *Capítulo II*

### **El Ejido un espacio de enamoramiento de las adolescentes empleadas**

Introducción .....	41
<i>En El Ejido se juega y se enamora</i> .....	42
<i>Empieza el enamoramiento</i> .....	46
<i>Galanteando en la pileta</i> .....	47
<i>Jugando en el columpio</i> .....	51
El juego está de lo mejor .....	59
Ahora con la cámara de fotos en el TÍA .....	62
¡Tómanos una foto en la KFC! .....	66
Final de un domingo feliz .....	71

*Capítulo III***Las adolescentes empleadas en el servicio doméstico**

Introducción .....	73
¡Aló? con Olguita, por favor .....	74
Rumbo a la casa de la jefa .....	79
La sala se debe respetar .....	82
La recién llegada .....	85
La empleada moderna.....	89

*Capítulo IV***Las jóvenes empleadas en la comunidad de Atapulo**

Introducción .....	99
A Latacunga, por favor.....	100
¡Bravo! ¡Qué lindas que están, como doctoras! .....	105
Los abuelitos también se apropiaban de elementos no indígenas... 108	
¡Míralas! ¡Qué lástima!, son unas alienadas.....	110
Señoritas, ¿dónde está la cultura? .....	112
Llevo sombrero pero de marca mariscal.....	117
Salida del trabajo de investigación .....	120
<b>Bibliografía</b> .....	125
Notas .....	129

**Fotografías**

1. Un gran recuerdo en la pileta del fotógrafo .....	41
2. Alza la mirada y verás qué lindas estamos.....	46
3. Primas para siempre .....	50
4. ¡Apenas raye el sol en nuestro rostro disparas la cámara! .....	54
5. Un grupo de muchachos enamorando en la esquina .....	58
6. Un gran recuerdo en el TÍA .....	64
7. Lo más importante son los cerquillos.....	67
8. ¡Hola! ¡Hola! habla con Bety la Linda.....	67
9. Listas para ir a la Carolina.....	70
10. Olga en la casa de la jefa, ¡salud en tu nombre! .....	83
11. ¡Qué regia y con manos de albañil!.....	93

12. Olga Ninasunta y Rosa Ninasunta sazonando la comida.....	94
13. Hoy estuve de recién llegada .....	97
14. Rumbo a Latacunga .....	100
15. Juana Ninasunta y Eugenia en el mercado de Pujilí .....	104
16. ¡Bravo! Mis nietas están como doctoras .....	107
17. Son unas igualadas.....	112
18. La <i>new</i> disco en la comunidad de Pujilí .....	116
19. Olga recibe el <i>samay</i> de las mujeres antes del matrimonio .....	121
20. Alguita eres la novia más bella del mundo.....	122
21. La vida es así nomás.....	123

Mapa

1. Los hitos y espacios del enamoramiento.....	44
--	----



# Capítulo I

## Introducción general

### **Entrada al trabajo etnográfico**

Todo estaba bien en mi vida, me pagaban para estudiar, realmente era la gloria. Pero el día que la FLACSO nos dijo: “verán chicos que si sacan un promedio menor a ocho punto cinco pierden la beca”, el gran Pichincha explotó de angustia en mi pecho. Entonces, me puse pilas. A las siete de la mañana ya estaba en el centro de cómputo. Pero, las computadoras estaban ocupadas, la competencia había empezado. No solo con los compañeros *mishus* sino entre indígenas. Entonces, tomé doble impulso, asistía puntual a las clases, tomaba notas, por último, las grababa y en la noches las memorizaba una y otra vez, pero yo seguía en la luna. Y aunque asistía a la invitación de las clases extras de mis compañeros “foucaultianos” (una alusión a M. Foucault) perdía la beca de la maestría.

Hasta que, una tarde, Eduardo Kingman anunció en clases: “chicos para aprobar este módulo deberán aplicar los conocimientos de Foucault en una suerte de trabajos etnográficos”. Comencé a asustarme, pero, a medida que fue explicándolo, empecé a vislumbrar lo que en realidad estaba pidiendo. Pensaba escribir sobre el movimiento indígena de Quito pero, a ratos, me desanimaba y me decía que, lo mejor era hacer un trabajo de educación bilingüe que, como ya tenía una formación de docente, tal vez, podría hacer un buen trabajo y, desde luego, aprobar el curso. Pero, en el fondo, ni lo uno, ni lo otro me gustaba. Mi corazón me decía que, con estos temas, no iba a aprobar. Quería hacer algo nuevo pero no sabía cómo. Hasta que, una tarde mientras tomaba

café en una tienda frente a la FLACSO, por primera vez, me di cuenta de la existencia de un mendiguito que frecuentaba este lugar. Lo que me resultaba común y corriente, comencé a observarlo con detenimiento. Entonces, me di cuenta de cómo el mendiguito se dirigía a la dueña de la tienda con cariño y respeto. Y, cuando se retiraba le decía: “patroncita”. Entonces, en una ocasión, le pregunté a la dueña si lo conocía. Ella sonriente me dijo: “se llama don Salvador, es de Latacunga. Sus nietos son estudiantes. Cada día hace diez dólares y yo se los cambio en cheque. Ya son años que nos conocemos, eso es su trabajo”. En ese momento, se me prendió la chispa, me fasciné con la idea de escribir algo sobre la vida de un mendigo. Desde ese momento, empecé averiguar lo que hacía; sabía que era de Latacunga y que vivía por el centro histórico. Venía a la tienda de lunes a viernes. Pero, no tenía más información. Hasta que un domingo nos chocamos, cara a cara, con el mendiguito. Estaba totalmente transformado. Aquel día, tal vez, como presintiéndolo bajé del centro del cómputo a tomar un refresco. Lo cierto es que, cuando entre a la tienda el mendiguito entraba también. Llevaba ropa limpia y tenía los zapatos lustrados. Cambio monedas por unos billetes de diez (treinta o más dólares). Ví cómo los guardó con sumo cuidado en un pequeño atado de tela verde, después lo aseguro en su pecho y, por último, se cubrió con un poncho azul, como el de los otavalos. Antes de retirarse, se despidió amablemente de la dueña de la tienda. En ese momento, decidí seguirle, esta vez, convencida y resuelta en averiguar su recorrido. Apenas le seguí dos tres pasos, mi corazón estaba que reventaba, intentaba calmarme, pero mis manos no dejaban de sudar. Ya no podía retroceder, continúe tras él, lentamente.

Entonces, el viejito cruzó la avenida y alcanzó la vereda bajo el puente del Guambra y se fue acercando, poco a poco, a la imagen del niño San José; frente a ella se detuvo y se mantuvo un momento en silencio, contrastando con el chillido del trole y el cuchicheo de la gente. Me pareció haberle escuchado rezar, como a mi papá grande, en latín y en quichua, *domini ubispu apu yaya niñugu*. Luego, el mendiguito cerró los ojos y prendió una vela. Con la mano derecha se hecho la primera gran cruz en la parte superior del cuerpo; marco el primer punto en la frente, lo jaló a la cintura, luego a la izquierda y después a la derecha y terminó en el pecho, amén. Luego, la segunda cruz se la puso en todo el rostro, y la tercera cruz, la más pequeña, en la boca. Se alejó lento. Dio unos pasos y, de una, saltó, franqueó la vereda del par-

que de El Ejido. Entonces, el viejito dejó de ser viejito y mientras caminaba se transformaba en galanteador. Irguió la frente, alzó la mirada, dobló el poncho en el hombro, y se puso a silbar un San Juanito. Arrojó un tarro de lata negra cerca a un grupo de jóvenes, con cierta ironía de galanteador, todos se echaron a reír, no le dieron importancia. Volvió a silbar en dirección a un grupo de chicas, diciendo: “guambras, guambras”. Se abrió paso y se tiró bajo la sombra de un ciprés. Transcurrido un buen momento, se levantó. Saltó ligero las rejas del parque y se aproximó a una pileta, se lavó las manos y el rostro, luego abandonó El Ejido. Capeando los autos y los buses se alejó en dirección a la Plaza Grande.

Ya no pude seguirle. Sentí un gran alivio, pero la angustia empezó a invadirme, el curso estaba por terminar y no había escrito ni una página del trabajo. Con un nudo en el pecho regresé hacia FLACSO y antes de que las lágrimas se desborden de mis ojos, me senté en la grada de una estatua que, más tarde, me enteraría que se llamaba: Eloy Alfaro. En ese momento, entre la angustia, creo que en vos alta me pregunté a mí misma: “¿Qué hora será?” Me respondió un chico diciéndome: “A la orden linda, son las 13 horas señorita bonita”. Cuando le miré, el muchacho me examinó de pies a cabeza con las manos en la cintura. Se quitó los lentes y terminó preguntándome: ¿eres nueva señorita linda? Le respondí: “aquí ya llevo seis meses”. Se colocó los lentes y volvió a bombardearme con sus preguntas: ¿ya estás de puertas afuera? ¿Vamos a dar un paseo por la esquina del movimiento? ¿De dónde eres señorita bonita? Entonces, yo le respondí: vea joven yo soy de lejos, del Perú. Volvió a quitarse los lentes, con un gesto de actor, y entonces volvió a preguntarme: ¿Dónde es pues? ¿Perú está más allá de Otavalo? Así, se me desgranaron las carcajadas en su cara y le increpé: ¿me estás bromeando? Por lo serio de su mirada me di cuenta de que no. Me callé. Y dale con preguntarme nuevamente: *Imamanta llakinki?*” El muchacho, me preguntó por qué estaba angustiada y, en ese momento, tuve grandes ganas de llorar. Luego, sacó unas monedas y compró dos trozos de sandía. Entonces me dijo: “sírvelo linda, ese es mi cariño, deja las tristezas”. Era muy atento. Cuando me ensucié con el jugo de la fruta, me tendió un pañuelo blanco bien planchado. Luego, averiguaría que un verdadero caballero debe portar dos pañuelos limpios, uno para el uso personal y el otro para ofrecer a las damas. Aquél día, me presentó a un grupo de chicas y chicos, y luego de dar varias vueltas por El Ejido, nos despedi-

mos, pero, hasta ese momento, todavía no me había dado cuenta del juego de la seducción que se suscitaba al interior del parque.

El siguiente domingo, después de haber trabajado en la FLACSO, me despedí de mis compañeros y me fui a mi cuarto. Para llegar hay dos caminos, la pista y el parque. Decidí atravesar el parque. No bien llegué, me ametrallaron de piropos: “bonita, señorita, chinita, linda, preciosa, por qué pues solita, déjese ver mi hija”. Parecía, como si ya me hubieran conocido. Un chico me dio alcance, por su apariencia era del oriente, vestía ropa nueva y la camisa desabotonada que mostraba el pecho. Se acercó de costado, como cuando el gallo contornea a la gallina, y me dijo sus primeras palabras: ¿cómo se llama señorita bonita? Este chico manejaba el mismo código que el muchacho del domingo anterior. Y, como el primero, también me rastreo de pies a cabeza y me dijo: “señorita bonita”. Le miré y le respondí: “yo me llamo Ch’aska. Éste repitió mi nombre y se echó a reír delante de mí, diciendo: ja, ja, *ashsscaa*, ¿quién te ha hecho esa maldad con tu nombre?”. Le increpé y le deletree: Ch’ a s k a, y no *ashsscaa*. Con voz afectada, volvió a preguntarme: “señorita linda no te enojas”. Pero existiendo tantos nombres bonitos, ¿por qué no te cambias a rosita, a María o bien a carmencita. Era algo extraño, el muchacho, siendo indígena, no compartía la reivindicación de los nombres indígenas que manejaban sus líderes. En ese momento, no me pregunté ni me cuestioné de estas diferencias que se manejaban al interior del mundo indígena, pero, más tarde descifraría que había diferentes maneras de ser indígena. Entonces, el muchacho volvió a preguntarme: ¿Estás trabajando puerta afuera?” Le respondí, como al chico del domingo anterior, señalándole el edificio de la FLACSO: “Ahí, curso estudios de post grado”. Él también miró el edificio y se plantó en mi rostro, ¿en aquel de franjitas azules? Le respondí: sí, en ese mismo. Por el rostro extraño y el ceño fruncido me di cuenta que éste también no me creía, nada de nada. Entonces, desplegué algunos términos académicos que estaba aprendiendo en la FLACSO. Y entonces, el muchacho volvió a mirarme y a remirarme, me pasó por una radiografía a todo color. Terminó por no creerme. En ese momento, como cuando me di cuenta de la existencia del mendiguito, me examiné a mí misma y, efectivamente, vestía igual que los de El Ejido. Llevaba una falda a pliegues, medias cortas de color blanco, y una chalina *pachakuti*. Nunca me creerían. Luego, el muchacho empezó a darme consejos: “yo trabajo de albañil y no siento vergüenza, lo digo con orgullo, trabajar

de empleada también es bueno, es digno. Si no te gusta tu trabajo, yo te puedo conseguir un buen trabajo, trabajarías junto con mi hermanita, los domingos saldríamos de paseo a la Carolina, a la Plaza Grande y podemos ir a mover el esqueleto a la disco”.

El subsiguiente domingo fui a FLACSO, pero como todas las computadoras estaban ocupadas, me alegré y me fui a El Ejido, haber si así olvidaba la tarea que debía entregar. Ingresé por la parte oeste, como quien se dirige a la Plaza Grande. En este sector del parque, no había ni un alma, ni de los chicos, ni de las chicas que saben enamorar. Tan solamente, los vendedores hacían bulla mientras instalaban las carpas. Corrían arriba y abajo, y otros arrastraban los fierros. Cuando ya me estaba decidiendo ir a la Plaza Grande, vi que dos adolescentes estaban sentadas en la pileta arreglando sus cabellos con un peine plomo (un día, cuando les leyerá el texto, me dirían que lo mejor era decir “plata” en lugar “plomo”). Se miraban en un pequeño espejo y ambas bromeaban: *ñukata pintaway, ñaña way kanka ingañawanki* (primero píntame a mí hermana, tú me trajiste con engaños, donde está la comida, a jugar nomás se viene). Me acerqué a la pileta para coger un poco de agua. Les hablé: “hola, mashigu”. Las dos me respondieron a viva voz: “*hola, hola mashigu makillatapas kuwaiya* (hola, hola mashigu al menos danos la mano pues). Al instante, les extendí mi mano y ellas me dieron dos besos, uno en cada mejilla, como las colegialas blanca-mestizas. Y una de ellas, toda sonriente, me preguntó: ¿*mashigu* tienes tijera? Les respondí: *mana kanchu kunanpachaka* (en este momento no tengo). Volvieron a preguntarme: ¿corta uñas tienes? Rebusqué en mi mochila y se los alcancé. Se quedaron mirándome y me dijeron: córtanos como tu cerquillo. Les respondí: “con el corta uñas no se puede, está muy motoso”. Me increparon: ¿cómo no vas a poder?, claro que se puede. Ellas mismas lograron cortarse los cerquillos, pero un poco más largo que el mío, como en mechones que cuelgan en la cara. Luego, una de ellas me extendió la mano “presta tu pinta bocas” Les alcance: *kayka*. Se pintaron y luego a mi me recargaron de rojo brillante. Finalmente, una de las adolescentes dijo: “ya están aquí, ¡Dios mío!, vamos a la esquina del movimiento *Chaska*” riéndose de mi nombre. Les pregunté: ¿dónde queda la esquina del movimiento? Se echaron a reír: “¿no sabrás?, aquí mismo pues”. Corrimos, y cuando nos acercamos a la estatua de Eloy Alfaro, un grupo de chicos nos comenzaron a guiñar sus ojos mientras nos enviaban besos volados. Cuando ingresamos a la

pasarela del enamoramiento, ya estábamos exponiendo los cerquillos, aguantando lo pesado de los tacos altos. Los muchachos reclinados hacia la reja competían en piropearnos. Unos llevaban casaca de cuero, otros lentes oscuros, algunos pantalones roqueros. Uno de ellos nos jaló la *fachalina*. Otros nos lanzaron humo de cigarrillo en el rostro. Recibimos silbidos de un extremo y del otro extremo: “mi amor, *yes, yes* señorita preciosa, Bety la Linda orgullosa, *doctorita Nina Pacari* que bonitos son tus labios. *Heloy my love*, chinita presenta a tu amiga”. Empezamos a correr y un grupo de chicos también empezó a correr tras nosotras. Cuando nos paramos, estos se nos acercaron y nos saludaron: “Nina, para qué, por qué corren, ni que fueran llamings. Bety la linda, qué mal educada eres, presenta pues a tu amiga. Bety les indicó con la mano: “mil disculpas, les presento a Mary Eugenia”. Pero, como estaba entre la alegría y la angustia de hacer el trabajo de la FLACSO, todavía no me dejaba llevar por el juego del coqueteo. No los saludé como se debe saludar en el juego de EL Ejido. Entonces, una de ella me jaló de la falda y me dijo: “Primita”, ¿no sabrás saludar? Fue, cuando mi *sungu* se me comprimió de una segunda sensación extraña y nueva, me habían hecho uno más del juego de la seducción. Pri-mi-taa retumbaría durante largo tiempo en mi pecho y me encausaría a una manera diferente de escribir la tesis, incluyéndome y, a la vez, tomando distancia de mí misma, singularizándome, lo que se logra con el *ñuqanchis* y el *ñuqayku*, y se hace a la vez como participante y narradora. Es así que comencé a analizar desde mis propias vivencias, desde un *ñuqanchis* que, para analizar, se reubica en un *ñuqayku*. Cuando me sacudió de la falda mi primita, saludé a uno y a otro con besitos en mejilla, mientras ellos me decían: “Ay chinita, ¿cuál es su nombre? Germencito para servirte; yo me llamo Salvador”. Sin pensarlo, ya estaba viviendo los momentos más bellos de la adolescencia que me fueron negados en la ciudad de Arequipa- Perú. ¿Un reencuentro simbólico con la adolescencia? A partir de ese momento, nuestra presencia en El Ejido fue imprescindible. Olga y Rosa Ninasunta fueron mis primas inseparables. Ambas son hermanas. Olga estaba en los 19 años, mientras que Rosa en los 17. Las dos jóvenes, son indígenas kichwas, de la comunidad de Maca grande, Cantón Atapulo, provincia de Cotopaxi. Las dos trabajaban en el servicio domestico. Los muchachos son albañiles, vendedores y lustrabotas. La mayoría realizaba trabajos manuales. En el proceso del juego, fui conociendo a varios muchachos y muchachas de la comuni-

dad de Maca Grande, con ellos también entablamos amistad. En especial con Rosa Chuluquinga, Tránsito Guachamín, Carmen Guachamín y Zoila Chuluquinga.

Pronto, la angustia volvió a invadirme. El plazo para entregar los trabajos etnográficos se estaba terminando. Pasé horas y horas sentada frente a la computadora, pero, no pasaba de una hoja. Fue cuando me levanté y miré desde la ventana hacia el parque y exclamé: “ay, si tan solo el estudio fuera como en El Ejido”. En ese momento se me ocurrió la idea de que podía escribir algo sobre lo que me gustaba tanto. Con el corazón en la boca estaba en la puerta del trabajo de Olga. Recuerdo aquella mañana: al verme se rió y mientras me hacía pasar a la cocina me miraba, como queriendo entender lo que le estaba proponiendo y, aun así, me dijo: “*yankami llakinki*, qué cosas dices, qué permiso, escribe pues de El Ejido, de los chicos, ja, ja”. Más tarde, al entregarle el primer machote de la tesis, mientras repasaba hoja tras hoja, Olga comprendería que su vida de mujer era maravillosa y valiosísima, que todo lo vivido no era un simple juego. Aquella mañana, así como llegué corriendo al trabajo de Olguita, retorné corriendo a la FLACSO y redacté el primer bosquejo de mi trabajo etnográfico y lo comenté en las clases. Mi experiencia en El Ejido les encantó.

## **Introducción**

Mi objetivo en el presente trabajo es responder a la siguiente pregunta: ¿cómo las jóvenes indígenas, que migran temporalmente desde la comunidad de Atapulo para trabajar de empleadas domésticas en la ciudad de Quito, dan sentido a sus vidas en medio de los procesos de cambios contemporáneos?

Las jóvenes dan significado a sus vidas “jugando a juegos” de representación de sí mismas en los espacios urbanos por los que transitan; esos juegos son estrategias de representación de varias identidades, que se realizan en diferentes espacios sociales por los que circulan en la migración desde la comunidad hacia el espacio urbano. En los juegos de representación inventan nuevas formas de identidad que se apropian de los referentes de la modernidad y los componen y desarrollan a su manera, jugando y combinándolos, al mismo tiempo, con

aquellos comunales. Construyen una nueva imagen de una generación actual de jóvenes indígenas ciudadanas<sup>1</sup> que entra en oposición con la imagen “estereotipada de lo indígena”.

Por tanto, mi eje central en el presente estudio es que, de manera paralela a la construcción externa del indígena por parte de la clase dominante, hay también una construcción desde adentro, por parte de los propios actores sociales. En este caso hay una “ciudadanización” desde el lado indígena.

En los juegos de representación los/las jóvenes están jugando a desvirtuar los estereotipos de la dominación y a trazar estrategias de “resistencia” que les permitan ampliar los márgenes sociales de acción (abrir nuevos campos sociales o modificar los parámetros de los ya existentes) para crear formas de identificación social (o de sus identidades, si se prefiere) que desvirtúen las imágenes de la dominación. Apropiándose de los espacios, de las maneras de consumo, de los gestos, de los objetos, de las formas de vestir, de instrumentos como la cámara de fotos y el móvil; en esos juegos y por medio de ellos, hacen dos cosas:

- A. Crean formas culturales nuevas, hibridaciones en el sentido de Cancline (1990), resultado de la mezcla de materia prima cultural originaria de diferentes horizontes, tanto de la comunidad como de la ciudad. Las utilizan para ensayar alternativas de identificación que les permiten crear la imagen de la joven y del joven indígena moderno.
- B. Lo segundo que crean por medio de esos juegos son espacios de libertad, lugares donde pueden adoptar formas de jugar a representarse a sí mismos sin tener que quedarse sujetos, ya sea al estereotipo del indígena creado por la dominación o al estereotipo del indígena que se enfunda y encubre en una identidad indígena, como en una armadura para resistir la dominación (la estrategia esencialista de algunos líderes) y de la cual, tal vez, no puedan salir.

La dominación impide la libertad de jugar a ser lo que uno quiera representar, cuando quiera hacerlo y ante quien quiera hacerlo. Nos fija, nos inmoviliza en una casilla de clasificación. La posibilidad de “hacerse a sí mismo” requiere un campo social donde las relaciones



de fuerza se han dado la vuelta o, al menos, han neutralizado la mirada de la dominación que petrifica, por un momento, en ciertas circunstancias y frente a determinados interlocutores<sup>2</sup>.

El presente estudio se realizó tomando en cuenta tres espacios distintos por donde las jóvenes<sup>3</sup> circulan en los diferentes momentos de su vida cotidiana: El Ejido, lugar del juego de enamoramientos; el doméstico, lugar de trabajo; el de la comunidad, lugar de procedencia. En cada espacio las jóvenes arman juegos de representación distintos. En esas representaciones se constituyen relaciones de fuerza (se crean campos sociales) y al mismo tiempo se construyen identidades indígenas nuevas: de ciudadanas, lo que da un nuevo sentido a sus vidas.

Para responder a mis interrogantes hago un análisis que cubre varios aspectos metodológicos. En primer lugar, llevo a cabo mi estudio no solo a partir de un repertorio de “imágenes” que hago en el “seguimiento etnográfico” del grupo de jóvenes indígenas en los tres espacios mencionados, sino que trato de responder a las interrogantes de la investigación a partir de un “estudio participativo”. Analizo “desde el punto de vista de los propios actores sociales” (Geertz, 2001). Parto de los conceptos y pensamientos: “ideas de la cabeza” y “pensamiento del *shungu*” de mi grupo de investigación. A la vez, tomo el enfoque reflexivo que plantea Blanca Muratorio (2000). La autora ubica y define su posición con respecto a su amiga investigada Francisca Andi. Este punto me remite a mi relación con el grupo que investigo. En este sentido, mi análisis de la experiencia de vida de las jóvenes que estudio, lo hago desde mi posición de mujer quechua y mi propia experiencia de empleada doméstica y, al mismo tiempo, de investigadora. Es a partir de ese *habitus* compartido de empleada doméstica que logro intercalar mis reflexiones con los “pensamiento del *shungu*” de las jóvenes. Relato lo que veo, lo que escucho y lo que vivo, interpolándolo con mis pensamientos. Describo los lugares, percibo las situaciones, analizo lo que hacen las personas y los conflictos que tienen las jóvenes, pero también los que yo tengo. Este enfoque “participativo” será explicado más adelante para hacer algunas reflexiones sobre el método de un “seguimiento etnográfico” tal como yo lo miro, para eso analizo el uso de los pronombres personales en plural: (*ñuqanchis*; nosotros contigo) inclusivos y exclusivos (*ñuqayku*; nosotros sin ti) del quechua.

El trabajo de campo lo realicé con la utilización de una máquina fotográfica y, por supuesto, de la fotografía. Con la primera se juega a

representarse cuando se posa frente a la cámara. Con la segunda se juega a verse, constatarse y comunicarse con el grupo y yo (incluida o diferenciada); al mismo tiempo la fotografía me sirve como documento de una “vivencia” que analizo, como imagen de invención de representaciones de identidad en los tres espacios. Tomar fotos (manejar la cámara) es parte del juego de representarse y, a la vez, un documento de la representación.

El presente trabajo consta de cuatro partes. En la primera parte explico el trabajo de campo y la metodología. Encuentro una forma de investigación etnográfica de inclusión y exclusión. Me refiero, a la vez, a los autores cuyos conceptos he utilizado.

En el segundo capítulo me centro en la emergencia de un “nuevo campo social”<sup>4</sup> que crea la frontera étnica a través del enamoramiento entre las muchachas y los muchachos (indígenas y mestizos populares). Hablo del parque de El Ejido. En el tercer capítulo, basándome en un trabajo de campo realizado en la casa de una familia particular, analizo la relación de fuerza y la relación afectiva que se ha entablado entre los “jefes” (los patrones) y las jóvenes, y la teatralización de identidades que abren las muchachas y los jefes para esquivar la frontera étnica. En el cuarto capítulo muestro las nuevas prácticas de representación identitaria de las muchachas en su tierra de origen, la comunidad.

## Trabajo de campo y metodología

Para efecto del presente estudio no me coloco como observadora externa sino que me identifico en un “nosotras” (*nuqanchis*): “primas”. En El Ejido las jóvenes y los jóvenes forman grupos y se consideran primas, aunque no vengan necesariamente de la misma familia y de la misma comunidad. Hay principios del sentido común no solo de indígena sino de empleada doméstica que se comparten. Cuando yo ingreso al Ejido por primera vez, por coincidencia, me encuentro con un grupo de jóvenes recién llegadas. Las jóvenes me hallan y me clasifican como una más de su espacio (indígena, a la vez que como empleada) y me señalan sonrientes, como “una prima de la onda”. “Primas” en nuestra comunicación expresa una relación de parentesco sanguíneo; denota un vínculo que se sitúa entre la amistad y el parentesco: una

vinculación estrecha y una distancia de amigas, a diferencia de los lazos entre hermanas. Por eso, hago uso de algunos términos que he recogido del habla corriente, que son resultado de una relación entre la investigadora y las “investigadas” con las que se ha logrado establecer una relación estrecha “sin fronteras”. Intento reelaborar esos términos con el fin de convertirlos en nociones interpretativas.

Puesto que este trabajo ha sido realizado con el consentimiento y participación explícita y voluntaria de las jóvenes en los tres espacios, ellas me identifican, clasifican y reconocen como “una más” del grupo. He logrado una suerte de comunicación directa entre ellas y yo. Esto es debido no solo a que hablo quechua y soy mujer indígena sino, también, a que mi propio recorrido de empleada en mi infancia me permite hablar desde una agrupación de *habitus* o de principios del sentido común incorporados que son similares, compartidos. No hay una necesidad de cavilar ni planificar mi comportamiento. Tengo un pasado asumido en formas de percepción, representación y gestualidad que provienen de haber sido empleada. Podría afirmar que mi *habitus* de empleada me permitió integrarme al mundo de las jóvenes empleadas de Quito y participar de él “de modo natural”. Pues conozco la regla del juego: sé lo que significa ser empleada.

Por otro lado, la estrategia de manejar y compartir un sistema simbólico (el idioma quechua) con mis primas, reafirmó mi integración. La relación entre las jóvenes y la investigadora se vio también mediada por el “mundo del sentido común” compartido, de clase social mío y de ellas: vengo de una familia numerosa y de condición humilde, al igual que las jóvenes. La primera parte de mi infancia la pasé en una comunidad de la Puna similar, también, a la de las jóvenes. Además, al igual que las jóvenes, solía retornar de visita a la comunidad llevando víveres y ropa para mi familia. Conozco las reglas de la pobreza. Esta relación permitió que la familia de una de mis “primas” me considere simbólicamente algo así como la “hija mayor” que retorna a la casa luego de un largo trabajo en la ciudad. Mi presencia en la comunidad se debió tanto a que representaba a la “hija mayor” de una familia humilde, como a que yo misma “retornaba a la comunidad”, al igual que mis primas, con la nueva imagen de joven emigrante exitosa.

También hubo una suerte de configuración de un espacio para representar la propia investigación. Tenía toda la colaboración de ellas en el recorrido que viví con las muchachas. Se entabló una coparticipa-

ción mía y de ellas en el proceso investigativo como un juego más de entre todos los que jugábamos. Mis primas toman parte en “mi juego” de investigadora y, al mismo tiempo, yo participaba en el de ellas. Fue una reverberación por ambas partes. Las jóvenes me proyectan como una ciudadana, me aconsejan que debo vestirme no solo igual que ellas “elegante chic”, sino como una “señorita universitaria” blanca mestiza, y al mismo tiempo las jóvenes se proyectan en la imagen que yo les doy de mujer quechua intelectual. Al principio no sabían leer, pero cuando les fui mostrando partes del estudio, con imágenes y textos suyos, de pura emoción me pidieron que les enseñe a leer y escribir. Me di cuenta que no solo se sentían orgullosas de tener una prima universitaria, sino que había mucha atracción por lo que hacía y entre nosotras (*nuqanchis*), y se divertían con los párrafos escritos en letra cursiva: sobre todo con los diálogos en quechua y, en especial, aquellos de las “ideas de la cabeza” y “pensamientos del *shungu*” que eran palabras de ellas mismas que transcribo en este trabajo. Por eso, y por el pedido de las chicas, incorporé más párrafos de diálogos, en español y en quechua. Mis primas fueron mostrando las copias del trabajo al resto de los muchachos de El Ejido. Anunciando que sus vidas y sus imágenes están en un libro. Querían sentirse admiradas, halagadas. Quedaron encantados de ver sus imágenes a colores plasmadas en el “libro”. Pero algunas de las fotos que, en un principio, nos tomaron y se tomaron por iniciativa “propia”, en una suerte de representación de juego natural, para ser mostradas en la comunidad, fueron sacadas del texto del presente trabajo por pedido de ellos. Querían salir perfectos, con ropa nueva, en las mejores poses, no como habían salido en algunas fotos, con ropa corriente. Volvieron a tomarse y volvimos a disparar una y otra vez las fotos en los mismos lugares, imitando las actuaciones de las primeras imágenes pero elegantes. Unas salieron perfectas, como querían los muchachos, algunas sin cabeza, muchas salieron veladas. Muchos de ellos contrataron a un fotógrafo profesional de El Ejido. Algunas jóvenes me dieron sus mejores fotos, y otras que se habían sacado en otras oportunidades para que las incluya en el “libro”. También se incluyen en este trabajo algunas fotos que nos tomamos en los espacios de los ciudadanos blanco mestizos donde era imposible de teatralizar debido a los contextos de dominación étnica desfavorables al juego de la representación de identidades.

Como ya mencioné, en la introducción hago uso de todo un repertorio de fotos no de manera puntual sino según el contexto. Son documentos para el estudio de la imagen en sí, y del contexto en que fue tomada. Por eso combino las fotos con la palabra de las jóvenes y cada foto me sirve como apoyo para el análisis de las situaciones y del discurso. Son imágenes de la experiencia de vida de las jóvenes (y la mía) por los sucesivos espacios por donde transitamos.

*Las chicas manipulan la cámara con toda la seriedad e importancia que significa el tomarse una foto jugando a representarse en el enamoramiento y en varios roles de sí mismas. En el juego de la ocupación de espacios ciudadanos de consumo masivo, de sacarse una foto en el TÍA; en el juego de desdibujar la estampa de las fronteras étnicas, de posar junto a la jefa en la mesa; en el juego de proyectarse como mujeres modernas, de sacarse fotos hablando en celular. Esos juegos tienen una parte de broma y de risa, de saberse jugando. Pero al mismo tiempo, ese juego de risas puede ser terriblemente serio, por lo que está en juego y por las consecuencias que puede tener, por ejemplo, que reciban burlas o terminen embarazada (los hombres suelen decir “son mujeres fáciles”)*

*Al representarse frente a la cámara en múltiples identificaciones de Nina Pacari, Bety la linda y Shakira desfiguran los estereotipos de las “Marías” creados por la dominación. Contrarrestan la idea de que las indígenas “recién llegadas” son unas ingenuas, shunshas que se divierten con la cámara. Se oponen a la actitud ya sea de burla (que es despectiva) o de paternalismo (es una “estrategia de condescendencia” de los dominantes, según Bourdieu, 1999).*

*Mis ambigüedades al jugar al juego de la galantería en El Ejido, al trabajar como empleada en la casa, y al participar como hija mayor de la familia en la comunidad, están atravesadas por el trabajo de investigadora. Consiste, entonces en estar y no estar en dicho juego. Por un lado tratando de asumir el rol de investigadora y, por otro, haciendo parte del juego del grupo.*

*Por falta de una palabra adecuada en el español, que me ayude a explicar mejor mi posición de investigadora acudo al uso de los pronombres personales en plural, “ñuqanchis y ñuqayku” del quechua. El primero (ñuqanchis) es un “nosotros juntos”, inclusivo que desclasifica. El segundo es un “nosotros exclusivo” que clasifica. Una suerte de dos grupos.*

Los pronombres singulares quechuas son: *ñuqa* (yo), *qan* (tu) *pay* (el o ella). Y los pronombres en plural son; *ñuqanchis* (nosotros),

*qankuna* (ustedes), *paykuna* (ellos, ellas). En el idioma quechua hay una sola manera de caracterizar los pronombres personales en primera persona. Sin embargo, el pronombre en primera persona *ñuqa* (yo) se puede pluralizar de dos maneras; *ñuqanchis* (nosotros - incluyente), *ñuqayku* (nosotros- excluyente). *Ñuqanchis* incluye al total de las personas, en cambio *ñuqayku* clasifica a la persona con quien se está jugando<sup>5</sup>.

Mercedes Cotacachi (1994: 30) hace referencia a los pronombres personales en su libro sobre el *quichua* del Ecuador. La primera persona es: *ñuca* (yo), *can* (tu), *quiquin* (usted), *pai* (el, ella). En plural tenemos: *ñucanchic* (nosotros), *cancuna* (ustedes), *quiquincuna* (ustedes), *paicuna* (ellos, ellas).

Según las gramáticas y textos de *quichua* ecuatoriano y así como los trabajos de dialectología quechua, las variedades quichuas ecuatorianas han perdido la distinción entre “nosotros inclusivos” (*ñuqanchis* en Cuzco = 1ª p. + 2ª p.) y “nosotros exclusivo” (*ñuqayku* en Cuzco = 1ª p. + 3ª p.). En los dialectos ecuatorianos no existe ninguna forma emparentada con *ñuqayku* sino solamente *ñukanchik* o *ñukanchi* (y no *ñukanchis*). Este *ñukanchik* significa tanto yo + él (= *ñuqayku*) como yo + tú (*ñuqanchis*). Se dice por ejemplo:

-*Maytatac camcuna ringuichi?*

¿Dónde van ustedes?

-*Ñucanchica Quitotami rinchi. Camca?*

Nosotros vamos a Quito. ¿Y usted?

En cuzqueño tendríamos:

-*Maytam qamkuna rinkichis?*

¿Dónde van ustedes?

-*Ñuqaykuqa Kitutam riyku. Qanri?*

Nosotros vamos a Quito. ¿Y usted?

Las consideraciones que hago sobre los dos pronombres (*ñuqanchis* y *ñuqayku*), de que no tienen pertinencia dentro del contexto lingüístico ecuatoriano; sin embargo, para el juego ambiguo de estar en el juego y estar de investigadora (estar dentro y ser singularizada), las distinciones entre el pronombre inclusivo y exclusivo, me parece que son de validez metodológica y por lo antes explicado mantienen su vigen-

cia. En efecto, considero que en cuanto al juego de la inclusión y de la singularización, no hay solo el hecho de manipular un sistema simbólico como podría ser el hablar el idioma quechua, sino que se trata del hecho de compartir un sentido común del “lenguaje mundo quechua”, ya que en la vida cotidiana tiene efecto, no como discurso gramatical sino como práctica. Bourdieu (1999) afirma que la lengua, más allá de su forma instituida, existe en la comunicación. *Ñuqanchis y ñuqayku* es parte de mi lenguaje mundo, de investigadora, y es lo que me permite entrar y salir del juego, ser parte y objetivar.

Al mismo tiempo, el juego de enamorar e investigar no lo hago sola, sino que tiene sentido y realidad en cuanto es una relación entre la investigadora y las investigadas. Yo, por mi propia cuenta, no puedo entrar en un juego que es colectivo sin que las jóvenes compartan mi “sentido del juego”: el entrar y salir, cohesionarse en grupo y singularizar. Puesto que mis primas juegan, conmigo comparten los lenguajes-mundo (las referencias de significado, los *habitus*, el sentido del juego) que son los míos. Soy yo la que propone el juego (les explicó que voy a hacer un trabajo sobre El Ejido) y ellas aceptan jugar conmigo a la investigación (ayudarme). En efecto, considero que, aunque mis primas no usan el pronombre de singularización (*ñuqayku*), sin embargo si saben jugar al juego y éste es parte de la cultura quichua. Pues, cuando se los propongo entran en ese juego conmigo: el de salir y entrar. Por tanto, esa es mi mirada, entre las jóvenes y yo la manejamos y compartimos, yo aprendí desde niña este juego de *ñuqanchis y ñuqayku*.

*Gracias a las posibilidades que ofrecen esos pronombres se puede decir:*

- A. Todos estamos en el juego (*ñuqanchis*), al mismo tiempo.
- B. Yo estoy en el juego con los demás, pero el grupo me diferencia (*ñuqayku*).

En quechua ecuatoriano este juego está personificando no en el discurso sino en la práctica. A ratos, son ellas las que me personifican y, por momentos, soy yo la que les concibo como grupo. Tengo la doble mirada de estar dentro del juego y de estar afuera, de jugadora y de narradora del juego. Esos pronombres me incluyen en el grupo: yo también fui empleada, pero me distinguen puesto que ya no soy empleada sino investigadora; es por esto que en este trabajo narro en

un “nosotros” amplió e indefinido que tiene dos caras: que me incluye en el grupo de las jóvenes, pero, al mismo tiempo, ese “nosotros” integra un distanciamiento como investigadora. Estar en el juego es hacer parte de la *illusio* (como lo plantea P. Bourdieu: 1991), al investigar, estoy en el juego y, al mismo tiempo, estoy fuera de él, con un paso al costado. Con las primas hay una relación de amistad, de juego y de observadora antropóloga; observación en la que ellas participan como otra cara del juego entre nosotras, *ñuqanchis* y *ñuqayku*: vivir, observar e investigar juntas, pero al mismo tiempo “sin una”.

Mis ambigüedades en ese “nosotras primas” también están construidas por mi vivencia de indígena “quechua” de otro país y frente a las jóvenes “quichuas” de Ecuador, y de haber sido empleada doméstica de otra generación y de otra cultura (de otro campo de fuerza social y étnico: el de Arequipa y de Cuzco). Sin embargo, repito que encuentro entre estos espacios distintos, un sentido común de pertenencia al mundo quechua. Una suerte de conciencia de ser indígenas. Este hecho permite que pueda ubicarme como mujer quechua, indígena y empleada pero, del mismo modo, como universitaria.

Ingresé al Ejido, como estudiante de la FLACSO para estudiarlo sistemáticamente. Esta entrada no solo me permitió terminar la maestría, sino que muchas de las lecturas, que me parecían abstractas, adquirieron sentido al remitirlas a las “vivencias de El Ejido”. En un segundo momento, las lecturas y el trabajo de campo, se unieron en un proceso de conocimiento y de comenzar a escribir. Vivía dos mundos juntos pero separados: de representación y conocimiento. En El Ejido, al igual que las demás jóvenes yo encarnaba a una más de las “chicas de la onda” (Bety la linda, Nina Pacari, Shakira,) y los demás así me identificaron. Posteriormente, fui ingresando en el mundo del servicio doméstico, y en ese espacio personifiqué la imagen de la “recién llegada”. Por último, me integré a la comunidad de *Atapulo* como la “hija mayor” exitosa. Esa posición me dejó la libertad de escenificar, al igual que las jóvenes, a varios personajes. Tenía el trabajo cruzado. Pasaba de un espacio a otro y nunca corté. Se debe a que, como ya mencioné, yo también he recorrido varios mundos. Pasé del comunal al ciudadano blanco mestizo, donde me ubiqué en el servicio doméstico, luego retorné al pueblo y, por último, a la universidad. En cada espacio aprendí a representar juegos de representación de una identidad. Creo que esto me proporcionó una “cierta afinidad” de vivencia con aquella de mis



primas.

Existía, además, una geografía de la investigación. El campo de mi investigación quedaba a un paso de la facultad, justo al frente, solo atravesando una avenida. Esto no solo me ayudó a integrar el conocimiento y la vida sino que me dio una distancia, me permitió reflexionar sobre El Ejido, sistemáticamente, como estudiante. Recibía los cursos de lunes a viernes. Los sábados me trasladaba, con el consentimiento de la señora, a ayudar a mis primas al espacio de la casa donde trabajaban. Los domingos iba al juego en El Ejido. Y en fechas de fiestas importantes, me trasladaba a la comunidad con mis primas.

Un elemento importante que me permitió desarrollar mi trabajo de campo fue el aspecto de género. Yo me integré en el grupo de mis primas porque soy mujer. Por esa misma razón pude seguir el juego del enamoramiento en El Ejido e integrarme en él, acompañar a mis primas a la casa de la “jefa” y lograr que me aceptara en la familia, pude, en definitiva, seguir la experiencia de vida de las jóvenes. Esta visión es la que yo presento: como antropóloga, como indígena, como quechua, y como mujer.

Un punto que debo señalar, es mi posición de investigadora en el presente trabajo. Yo me situó como antropóloga indígena en el mundo de los ciudadanos(as) blanco- mestizos. Cuando ingreso de empleada doméstica al espacio de la casa, es para estudiar la vida de los jefes (señores). Carola Lenz (1997), en “Migración e identidad étnica” plantea las dificultades de investigar como antropóloga “blanca”. Nos muestra cómo las comunidades indígenas donde desarrolla su trabajo de campo le arman estrategias de exclusión debido a la desconfianza y temor a los “blancos”. La confunden con una espía del gobierno y con una contrabandista de ropa usada. También la relacionan con la metáfora de *wakcha*, es decir, desde un sentido común indígena, puedo decir que le remitieron como a la idea del viento: alguien pasajero, sin riquezas ni parientes. La aceptan, pero la excluyen de la vida privada familiar, le alquilan un cuarto en las afueras de la comunidad.

Las estrategias de frontera étnica, son una binarización que los antropólogos viven desde el lado “blanco mestizo” ciudadano. En cambio yo no tengo el problema de tener que manejarme con la distancia de segregación y de exclusión que crean las estrategias de frontera “dentro del mundo indígena”. Los antropólogos del otro lado de la línea, se ven en la necesidad de reflexionar sobre estos aspectos y ver cuáles son

las visiones que les ofrece la realidad, con sus posibilidades y limitaciones. No así yo, que me ubico del “otro lado” de la línea de frontera.

En un primer momento, para realizar el trabajo de campo ingresé al espacio público como antropóloga, pero los ciudadanos me identificaban no solo como indígena sino como una empleada recién llegada. No sé hasta qué punto mi posición de antropóloga y mujer indígena pudo ser aceptada o negociada de manera natural en las relaciones con los ciudadanos, en un sistema como el de la sociedad quiteña, donde prevalecen estrategias de segregación hacia los pueblos indígenas. Y, además, cuando tradicionalmente se ha asociado a la antropología como un trabajo de los ciudadanos nacionales o extranjeros en los ámbitos de los “otros” indígenas. En el espacio doméstico, antes de presentarme a la jefa mis primas, me colocaron el sombrero más fino de la moda indígena y luego le dijeron “es mi primita Mary Eugenia, es universitaria”. La jefa me miró y sin pensar ni dudar terminó identificándose como una recién llegada y me aconsejó “no vale que mientas mi hija”. Por tanto, mi “punto de vista”, mi ubicación en el campo social es muy distinto al de la antropóloga que es identificada sin hesitación ni duda como ciudadana blanca-mestiza, nacional o extranjera. No es algo que yo pueda escoger pues quienes me identifican son los ciudadanos *mishus*. Esto implica una diferencia en las posiciones en cuanto al método de trabajo en la antropología. Esos dos aspectos de inclusión y exclusión me dan la posibilidad de escribir desde otro lugar, de analizar desde una experiencia distinta que consiste en estar identificada por ambos grupos (los ciudadanos y los indígenas) como indígena.

Por eso, la narración la escribo en dos idiomas. La escribo desde una doble culturalidad, que me es algo innata puesto que soy quechua cuzqueña y, al mismo tiempo, hispanohablante peruana.

Insisto en que creo que hay una posibilidad de escritura desde un lugar distinto, desde el otro lado de la frontera con respecto a los antropólogos ciudadanos *mishus* y desde el *ñuqayku* con respecto a los indígenas. Algo parecido a lo que señala T. Platt (1997) en el estudio de la sesión del *yachaq*, cuando recalca y analiza cómo, en algunos momentos, el *yachaq* hace parte del grupo que sigue la sesión y, en otros, se separa de él y se pone del lado del *hurku*, el cóndor.

## Conceptos

En este estudio uso diferentes conceptos planteados por distintos autores. Acerca de la discriminación étnica que sufren las empleadas domésticas, me remito a Elsa M. Chaney y Mary García (1993). Sobre el trabajo de los imaginarios urbanos hago referencia a Eduardo Kingman. Echo mano a los conceptos de “fronteras étnicas” y ciudadanía que plantea A. Guerrero. En cuanto al sentido práctico, sentido común, campo social y *habitus* mi referencia será P. Bourdieu. Y los conceptos de estrategias y tácticas los tomo de Michel de Certeau. No pongo estas teorías en evidencia ni las exhibo, no las uso como conceptos formales sino que las empleo como herramientas de análisis. En el curso de la investigación, también abordaré otros conceptos que me permiten estudiar la resignificación de los espacios públicos (es decir, su constitución como campos sociales modificados por los juegos) y los procesos de reinención de identidades (las teatralizaciones de sí mismas y del otro por parte de las jóvenes indígenas). Dichos conceptos serán explicados a su debido tiempo y lugar.

Los estudios compilados por Elsa M. Chaney y Mary García Castro (1993) recogen una detallada descripción de la vida de las empleadas domésticas de Brasil, Chile, Venezuela, Argentina, Colombia, México, Caribe, Cuba y Perú. Sin embargo, no tocan el tema de las empleadas domésticas de Ecuador y, menos aún, de las indígenas. Los temas analizados son el maltrato, la discriminación, la explotación y la organización. La discriminación étnica de las empleadas domésticas es parte de mi interés en el presente trabajo, que incluye los procesos de discriminación que las adolescentes viven en el ámbito del servicio doméstico y en los espacios públicos de los ciudadanos blanco-mestizos. Pienso que la presencia de los movimientos étnicos ha generado en las jóvenes un reconocimiento de la autoestima étnica. Se debe a ello que, cuando son explotadas y maltratadas, se arman de una gamma de contra-estrategias de discriminación y explotación.

La modernidad favorece a la constitución de nuevos imaginarios en el conjunto de la población. Es lo que Eduardo Kingman (1999), en su estudio, pone en evidencia al puntualizar que, antes de la época contemporánea, la adopción de prácticas culturales modernas era parte de un sentido común, compartido exclusivamente por la élite y que sirvió para diferenciar lo tradicional, lo no urbano y lo indígena. Sin embar-

go, en los procesos de cambio contemporáneos, la modernidad de lo urbano y moderno no solo abarca a las clases altas [las élites] sino que también incumbe a las clases populares mestizas e indígenas. La modernidad es un elemento formador de la vida cotidiana. Está en todas partes y se la practica como se puede. Hay diferentes formas de vivir la modernidad. No obstante, el autor también destaca que hay una connivencia entre lo moderno y lo tradicional en una suerte de complejas relaciones de fuerza que operan al interior de estos campos. Estos conceptos que plantea E. Kingman, permitieron preguntarme si la modernidad era un consumo pasivo o, como plantea M. De Certeau (1996), algo que va siendo continuamente apropiado y modificado por los consumidores.

A partir de estos planteamientos se me formularon varias preguntas. ¿Cómo viven las empleadas indígenas la modernidad y cómo se apropian de ella? ¿Cómo viven la confabulación entre lo moderno y lo tradicional? Considero que la modernidad es un proceso de doble filo. Por un lado, alimenta y amplía el mundo imaginario de las chicas comuneras. Por otro lado, absorbe el imaginario cultural tradicional. Las jóvenes no solo acceden a la modernidad sino que dan un nuevo uso simbólico a los elementos modernos y tradicionales. Crean nuevos imaginarios y se establecen como ciudadanas indígenas actuales.

Las nociones de estrategia de frontera y dominación étnicas que desarrolla A. Guerrero, resultan muy interesantes e importantes porque me permiten, en este trabajo, analizar los juegos de poder en torno a la clasificación y discriminación. Sin embargo, pienso que dichas nociones requieren que se las matice. En primer lugar, el autor no considera que puede haber contra-estrategias de clasificación desde el lado de los discriminados. Encuentro que las adolescentes comuneras inventan contra-estrategias en diferentes espacios. En segundo lugar, porque los juegos de poder cambian de un tiempo a otro, no son permanentes ni estables. Y como un tercer punto, hay que considerar que también se modifican según los campos sociales y que, por lo tanto, tampoco son fijos ni continuos.

Soy de la opinión de que el autor generaliza y no toma en cuenta que se pueden crear ciertos campos sociales donde se juega a neutralizar las estrategias de clasificación que erigen las fronteras étnicas. Estos espacios pueden ser temporales, se crean en ciertas circunstancias y situaciones. Como veremos, los días domingos, el parque de El Ejido se

transforma en un espacio público reinventado, en donde se establecen relaciones de seducción entre indígenas y mestizos populares que amortiguan las fronteras. El juego del enamoramiento en El Ejido abre la posibilidad de difuminar las fronteras. En este espacio reinventado se comparte un sentido común popular entre jóvenes indígenas y mestizos que, aunque mediado por las diferencias étnicas, hace posible la comunicación pública sin una marcada estrategia de clasificación.

El Ejido no es el único lugar donde se difuminan. También en las casas donde trabajan las jóvenes, las fronteras étnicas quedan suspendidas en ciertas situaciones, aunque excepcionales. Por ejemplo, cuando se ha ido estableciendo una empatía paternalista compartida entre la jefa y la empleada.

Finalmente, el concepto de ciudadanía tal como lo plantea el autor, creo que debería ser reformulado. Guerrero plantea que hay una construcción de la ciudadanía desde dos lados: el Estado y el sentido común ciudadano blanco-mestizo. El Estado ecuatoriano suprimió la clasificación de tributarios indígenas a mediados del siglo XIX. Hubo una igualación ciudadana a través de las leyes. Sin embargo, esta igualación estatal y legal de los indígenas a los ciudadanos blanco-mestizos apenas tuvo efecto en la vida cotidiana. Imperaba un sentido común compartido por los ciudadanos blanco-mestizos de discriminación hacia las poblaciones indígenas.

Este planteamiento me sirve para el análisis de las relaciones que las jóvenes indígenas enfrentan en la vida cotidiana. Sin embargo, encuentro que el autor deja de lado el hecho de que puede haber estrategias de construcción de la ciudadanía desde el otro lado de las fronteras. Para el caso peruano, Mark Thurner (1995) encuentra que los comuneros de Huaylas, a mediados del siglo XIX, se reconocen como ciudadanos. Argumentan que los “verdaderos peruanos” son ellos puesto que cumplen las obligaciones con el Estado. Pagan la imposición tributaria y, al mismo tiempo, cumplen con las obligaciones comunales. Por tanto, esta propuesta de ciudadanía es distinta y tiene dos caras; una, consiste en que ellos cumplen con los tributos hacia el Estado, y la otra es que cumplen con las actividades comunales. Mark Thurner considera que ésta es una propuesta de ciudadanía desde el otro lado de la frontera.

Sin embargo, encuentro una tercera posibilidad. Las jóvenes hacen uso de la modernidad en los juegos de representación en El Ejido,

en la casa de los jefes, en la comunidad e incluso en los espacios por donde transitan. Se constituyen como una nueva generación de indígenas. En esos juegos se inventan estrategias de igualación ciudadana. Se podría considerar su propuesta como una ciudadanía alternativa.

En este trabajo, me sirvo a menudo de los planteamientos de M. De Certeau. Utilizo la noción de lo que él denomina una “producción de segundo orden”<sup>6</sup>. Para este autor el consumo no es un acto pasivo sino una acción que crea otros productos. Entonces, se puede decir que las adolescentes comuneras que vienen a la ciudad, manipulan un doble repertorio de elementos tomados de la comunidad y de la modernidad. Este consumo crea renovados imaginarios con los cuales construyen una nueva imagen del joven indígena actual.

La noción de “cultura popular” de De Certeau me ayuda a entender el repertorio de acciones que manejan las jóvenes en el transitar de la comunidad y de la vida urbana. Las chicas también aprovechan las situaciones (el tiempo, el momento), lo que les ocurre en la ciudad, para relatar con detalle en la comunidad esas historias de su vida cotidiana. De esta manera, crean “agendas de memoria”. De Certeau (1996: 46)<sup>7</sup> define la cultura popular como “un estilo de intercambio”, “un estilo de invenciones técnicas”, “un estilo de resistencia moral”.

También tomo prestados los conceptos de “estrategia y táctica”<sup>8</sup> del mismo autor. Las tácticas son acciones de resistencia y escamoteo al poder dominante, en oposición a las estrategias que parten de un centro. Sin ley ni tampoco lugar fijo, las tácticas trazan trayectorias y aprovechan el momento. Algo parecido sucede con las jóvenes comuneras cuando se reapropian de los espacios de los blanco mestizos para tomarse fotos y jugar al enamoramiento.

El concepto de “cultura popular” como lo plantea M. Bajtín, sería una suerte de “segundo mundo y una segunda vida” (Bajtín 1998: 11)<sup>9</sup> al costado del mundo oficial. Una especie de “plaza pública” que se distingue como un mundo al revés, un lugar de parodia a las relaciones jerárquicas. El autor acota que desborda la libertad y lo espontáneo; que se genera en una cultura de la risa en contraste al trato serio y formal del mundo oficial. Este concepto de la plaza pública sería una metáfora del parque El Ejido. Un lugar de refugio, de resistencia y libertad de los jóvenes mestizos populares e indígenas humildes que huyen de la discriminación, tanto del mundo blanco-mestizo como de las

normas de comportamiento tradicional del mundo comunal. En este parque desemboca lo no oficial, el mundo popular mestizo y el marginal en componentes como los mendigos, las gays, los ambulantes, los albañiles y las empleadas domésticas. Se genera la “vida misma” a través del juego del enamoramiento. En este parque las barreras que separan a los indígenas y mestizos populares, se derrumban por instantes los domingos.

También retomo la noción de “figura ambigua” del lenguaje de la plaza pública y lo relaciono con el uso de términos ambivalentes en El Ejido. En el juego del enamoramiento hay palabras que es imposible aplicarlas en la comunidad y en la casa de los jefes. Tienen una dimensión de burla y, sin embargo, son terriblemente serias. Por ejemplo, la metáfora de elogio como una hipérbole o miniaturización de las cualidades corporales del chico o la chica “*ven longuito ya sabes lo rico de tu rocotito*”.

Los jóvenes en los juegos de representación viven la risa. Como toda risa, es una expresión jocosa, pero a través de la risa luchan tenazmente por deformar los estereotipos de la dominación.

La noción de “lenguaje mundo cultural”<sup>10</sup> como lo plantea M. Bajtín (2001: 107, 109 - 110) es interesante para esta investigación porque me permite analizar mi relación en el juego con las muchachas y, a la vez, comunicarme con ellas. Para el autor, las referencias de significación son una suerte de atmósfera que envuelve todo. Cada cultura, al mismo tiempo que un idioma, construye históricamente sus referentes prácticos de manera específica. Las jóvenes y yo compartimos el mismo lenguaje-mundo-histórico quechua y, como veremos más adelante, es lo que nos permite entrar en el juego de *ñukanchis* y *ñukayku*.

En este estudio considero válidos varios conceptos de P. Bourdieu. El planteamiento de “sentido común” (1999: 130)<sup>11</sup> lo aplico en El Ejido. En este parque público reina, en mi opinión, un mundo del sentido común que es compartido en algunos puntos entre indígenas y mestizos populares. Es este “fondo de evidencias compartidas” el que permite los juegos de enamoramiento.

Para analizar los juegos que se dan entre las adolescentes, utilizo el concepto de *habitus* (1999:183)<sup>12</sup> Para el autor el *habitus* estaría constituido por predisposiciones de comportamiento y matrices de percepción. Es decir, el *habitus* habita a la persona. Este concepto me permite comprender el manejo de las estrategias de las chicas en distin-

tos campos sociales. Estos conceptos se conectan en una suerte de red. Desde luego que no hay *habitus* sin campo y sin lo que está en juego (*enjeux*), sin posiciones en el campo que ocupan los agentes, sin estrategias. Estos conceptos me permiten analizar los diferentes campos sociales por donde transitan las jóvenes.

Por último, considero sus planteamientos sobre el método reflexivo de investigación que plantea la necesidad de una posición crítica del investigar con respecto a su mundo cultural: lo que Bourdieu denomina la “duda radical” (1995: 208-209) <sup>13</sup>.

El autor considera que el investigador no puede superar la separación entre objeto y sujeto, es decir, la relación de objetivación. Entonces, ¿cómo puede construir el objeto de investigación cuando él mismo está pre-estructurado dentro de la estructura social? ¿Cómo hace para salir? La respuesta de P. Bourdieu es una actitud de “duda radical”, como se acaba de mencionar.

Mi opinión es que ésta no es la única posibilidad. Hay otro camino de objetivar el conocimiento aprovechando que algunos contextos culturales históricos (lenguajes-mundo en el sentido de Mijaíl Bajtín) hacen posible estar intermitentemente a la vez dentro del juego y fuera, objetivar y ser sujeto, investigador y jugador. Aunque en principio parezca contradictorio, se puede objetivar estando absorbido por la *illusio* (1999: 113) <sup>14</sup>.

Como se mencionó en las páginas anteriores, en la metodología del trabajo de campo, yo como investigadora, no me ubico solamente como observadora externa sino que me incluyo en el juego de las jóvenes. Esta relación me es favorable para hacer algunas diferencias entre el método reflexivo de P. Bourdieu y el método de trabajo de *ñuqanchis* y *ñuqayku* que encontré en mi experiencia de investigación con las muchachas.

En un primer momento son las jóvenes las que me proponen el juego de *ñukanchis* <sup>15</sup> [nosotras], me ven de igual a igual y me invitan: “ven primita de la onda, vamos a enamorar, vamos a jugar”. Compartimos un sentido común quechua y las experiencias de empleada doméstica. Estoy dentro del juego. Pero en un segundo momento, cuando me posesiono como investigadora, las jóvenes me personifican con respecto al grupo en la relación de juego *ñuqayku*: “nosotras te vamos a ayudar primita de la onda, no te preocupes rapidito vas a escribir”. Entonces podemos jugar a dos juegos simultáneos e indisociables.



Un primer juego, el del enamoramiento, y podemos representar identidades según los momentos y las coyunturas. Un segundo juego, el investigar y escribir.

En este segundo juego se establece una relación de prima (yo) como investigadora. Las chicas participan para hacer la investigación por ser todas nosotras *ñuqanchis* del primer juego. Terminan integrándose como *ñuqanchis* y como *ñuqayku* simultáneamente: establecen una relación no solo de enamoramiento sino de colaboración en mi investigación. Somos *ñuqanchis* iguales, no hay distinción, pero en otra situación, me personifican en la práctica como alguien diferente del grupo. Me colocan en una posición distinta, en este caso de investigadora, puede ser por muchas razones y según las situaciones. Por lo tanto, para el grupo se inicia un juego cuya apuesta (*enjeu*) es no solo enamorar sino colaborar con la prima para que pueda “escribir”.

Como la ronda de las mujeres indígenas en San Juan, bailando y bailando dando vueltas, eso es *ñuqanchis*. Pero la ronda me señala (como prioste, por ejemplo): eso es *ñuqayku*. Soy la investigadora. Como soy el único prioste (o sea antropóloga) me individualizan. Bailo entrando y saliendo, pero dando vueltas en la ronda. Eso es nuestro juego primario, el que me permite el lenguaje-mundo quechua, soy parte de una primera *illusio* que es cultural e histórica.

*Ñuqanchis* es jugar nuestro propio juego de jugadoras. Estamos en la ronda del juego. Soy parte del grupo y parte del juego. Todas creemos en el juego. Estoy dentro del juego, hay fe en el juego, la *illusio* primaria del lenguaje-mundo me envuelve. Pues no me pregunto nada, no construyo preguntas, no hay una actitud reflexiva, no puedo objetivar, estoy absorbida por la “fe en el juego” no hay una “crítica radical”. El juego gira y gira, no se detiene. Hay magia. Es preciso que se detenga para seguir jugando al otro juego, al de la objetivación. Entonces deja de girar la ronda. Es un momento discontinuo antes de volver a girar. Todas me señalan, me personifican, y el grupo se señala como grupo. Distinguen el momento del juego *ñuqanchis* (1ª persona + 2ª persona.) sin olvidar *ñuqayku* (1ª persona + 3ª persona). Nosotras, adolescentes indígenas empleadas, y tú, joven indígena universitaria.

*Ñuqayku* me coloca en una posición de distancia y de diferencia con respecto al grupo. Por tanto, puedo objetivar y salirme de la *illusio* de las primas que juegan al enamoramiento y las representaciones sin romper la magia. Ese es nuestro segundo juego. Puedo hacer preguntas

sobre el juego a ratos y por momentos, intermitente y oscilatoriamente como en la ronda. Puedo señalarlas cuando me señalan. Puedo personificarlas como grupo cuando me señalan.

Para jugar el juego primario de *ñuqachis* y *ñuqayku* el juego del lenguaje-mundo, no es suficiente manipular un sistema simbólico como podría ser hablar el idioma quechua o el hecho de que se tiene incorporado un *habitus* compartido de empleada. Se trata del hecho de manejar y compartir un sentido común del lenguaje-mundo quechua. Este juego primario desde niña lo aprendí a jugar, pertenezco a ese juego y ese juego me posee.

*Ñuqachis* y *ñuqayku* es un juego y hay un juego de ese juego. Es una sola *illusio* que tiene siempre dos caras, habitada por las dos facetas del pronombre colectivo. Una faceta de reconocimiento indiferenciado y otra de reconocimiento diferenciado. La falta de uno de ellos rompe la *illusio*. No hay magia en el juego. Dentro de las relaciones de lenguaje-mundo quechua mío tiene que haber *ñuqayku* y *ñuqachis* inseparablemente para seguir jugando. Esto me permite establecer una relación de juego de inclusión y una suerte de personificación cambiantes.

Sin la relación indisociable de inclusión y de personificación, como una medalla de dos caras, yo no podría colocarme de jugadora y de investigadora y percibir a qué están jugando en el coqueteo y sus representaciones las jóvenes comuneras. Este problema, tal como lo plantea Bourdieu (1991: 113), implica que no se puede al mismo tiempo objetivar y ser jugadora. Para objetivar el investigador tiene que colocarse en una posición de “duda radical”.

En cambio, en el lenguaje-mundo quechua que me habita, la *illusio* incluye un juego entre las dos facetas. Una *illusio* entendida como propia de un lenguaje-mundo cultural. Así, puedo objetivar y ser parte del mismo juego. Por eso, me parece que no se puede tomar la teoría de Bourdieu como una propuesta con aplicación universal sin tener en cuenta los lenguajes-mundos del investigador, es decir el contexto histórico cultural desde el cual se está investigando.

La posición del investigador o la investigadora tiene nexos con la estructura del lenguaje-mundo histórico. Soy parte de la urdimbre del lenguaje-mundo quechua. Cada idioma es una manera de pensamiento. *Ñuqachis* y *ñuqayku* integra mi sistema de *habitus*, lo manejo y me maneja en mi vida cotidiana.

Por tanto, esa relación me permite comunicar y jugar con mis primas en los diferentes “campo sociales” por donde transitan: en El Ejido al enamoramiento; en la casa a la empleada doméstica; y en la comunidad a la comunera moderna. Estoy dentro del juego de las representaciones de identidad y del enamoramiento y, sin embargo, puedo plantear otro juego que es el de la investigación como un *ñuqanchis* y *ñuqayku*. Este último juego se entabla gracias a la propuesta y la aceptación del grupo.

## Capítulo II

# El Ejido, un espacio de enamoramiento de las adolescentes empleadas

### Introducción

En el presente capítulo estudio un espacio público reinventado. Hablo del parque El Ejido. En este parque, por un lado, las contradicciones entre el mundo indígena y el mundo mestizo popular tienden a difuminarse. Por otro lado, en este espacio los jóvenes y las jóvenes



Foto N° 1. Un gran recuerdo en la pileta del fotógrafo. Tránsito, César (niño), Manuel, Rosa, María, Manuelito (bebe), Zoila, Eugenia y Carmen

indígenas construyen una nueva imagen de una generación actual. Se apropian de los elementos de la modernidad y crean nuevos imaginarios. Generan una producción cultural de segundo orden (en sentido de De Certeau). Para estudiar este problema, parto de la descripción etnográfica del grupo de cinco muchachas: Olga, Rosa, Tránsito, Carmen y Zoila. Olga es conocida en este espacio como “Bety, la Linda”; Rosa como Nina Pakari. Son domésticas del sector de Atapulo, de la comunidad de Maca Grande, parroquia Pugualu, cantón Latacunga.

### **En El Ejido se juega y se enamora**

Cada domingo, El Ejido gira en rumbos diferentes y sentidos diversos. Sin embargo, para muchas personas ha adquirido una importancia sumamente interesante. Desde tempranas horas de la mañana vendedores, artesanos y pintores van ubicando y van marcando su espacio.

De modo igual, muchas familias de ciudadanos mestizos pobres y muchas familias de indígenas jóvenes se trasladan desde sus comunidades a este parque para pasar un día de campo. Familias de mestizos y de indígenas, cada uno por su lado, hacen vida social: juegan con sus niños en los columpios y en los coches. Se sirven, en platos descartables, pollo al horno con cola.

También cada domingo marcan su presencia muchas empleadas indígenas, al igual que jóvenes trabajadores: zapateros, albañiles y ambulantes mestizos populares<sup>16</sup>.

Se trata de jóvenes mestizos pobres que son excluidos, al igual que los indígenas, de los espacios legítimos de los ciudadanos con algún poder socioeconómico, cultural o político. Por eso en El Ejido, por un lado, se crea un particular “mundo del sentido común<sup>17</sup>” de la gente trabajadora, de la multitud pobre urbana y de los jóvenes comuneros que han emigrado a la ciudad. En este espacio se inter-conecta y difumina el mundo rural y el mundo urbano de los excluidos.

Indígenas y mestizos populares en contestación al orden social pre-establecido han abierto una brecha, un mundo de tercer orden con sentido y significado diferente, en donde las estrategias de dominación

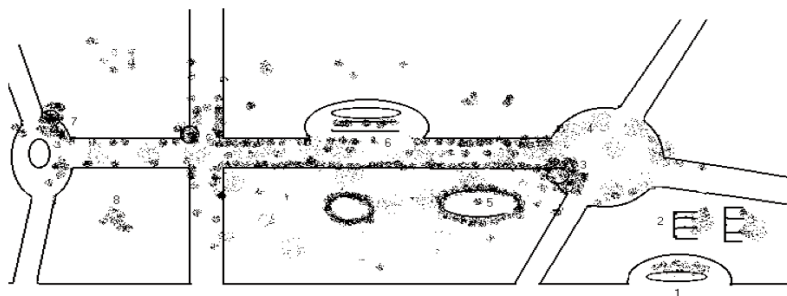
quedan aparentemente en suspenso. En un sistema en el cual prevalecen estrategias de clasificación entre dominados y dominantes, las “fronteras étnicas”<sup>18</sup> se amortiguan. Indígenas y mestizos populares a través del juego de la imaginación no solo marcan El Ejido como su territorio, sino, crean un espacio de poder y orgullo. Pero, por el contrario, para muchos ciudadanos mestizos<sup>19</sup> e incluso para muchos indígenas de elite<sup>20</sup>, El Ejido se está transformando en un lugar estigmatizado, como un mundo marginal, mundo peligroso, mundo de los indios, mundo de las empleadas chinas Marías, y quizás hasta en una suerte de un “no lugar” (2001: 83)<sup>21</sup>. Sin embargo, para muchos mestizos populares y para una generación de muchachos indígenas del mundo rural y del mundo urbano, El Ejido se está transfigurando en un lugar con sentido e identidad.

En este parque las jóvenes empleadas indígenas se representan en una multiplicidad de identidades. Juegan con los códigos y normas del orden social preestablecidos del mundo urbano y del mundo comunal que las condicionan a comportarse como empleadas y como comuneras. Se debe a que, muchas de ellas, al migrar a la ciudad de Quito, han encontrado más libertad que en su comunidad. Trabajan de lunes a sábado, pero los días domingos descubren nuevos valores culturales; les encanta la ciudad, se lanzan a explorar el mundo urbano. Su identidad de comuneras y empleadas es recreada con otras identidades que toman de la modernidad. Visten a la moda, con pantalón, gafas y mochilas. Pero al hacer uso de ciertos espacios públicos<sup>22</sup> de los ciudadanos blancos-mestizos son discriminadas y, a la vez, son criticadas en el mundo rural de donde vienen<sup>23</sup>. En respuesta a esa discriminación y exclusión social han ido recreando y marcando sus propios espacios de libertad e imaginación como es el caso del parque El Ejido.

Recurriendo por contraste al planteamiento de Auge (2001: 83) El Ejido, podría ser definido como “un lugar” porque tuvo una identidad relacional e histórica para la sociedad quiteña. Es decir, en un primer momento, en la época “colonial”<sup>24</sup> y republicana, El Ejido era un espacio público de los vecinos de la ciudad. Los indígenas que servían a la élite hacían uso de este espacio con fines de pastoreo, aquí amarraban y cuidaban los caballos de los señores, mientras los señores mestizos, probablemente, usaban este espacio con fines lúdicos. Posteriormente, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, El Ejido es incor-

porado a la ciudad como un espacio de ornamento (parque); actualmente mantiene dicha condición<sup>25</sup>.

Hoy en día, para las jóvenes empleadas recién llegadas, El Ejido, en un primer momento, es definido como un no lugar: estas jóvenes no se identifican con este espacio. No había ni identidad, ni relación, ni historia. Pilar Riaño (2000) en su estudio sobre la violencia juvenil en Medellín, explica cómo ciertos espacios adquieren un significado de “lugares de memoria” porque crean historias y una memoria. En un segundo momento, también El Ejido adquiere significado para las empleadas como un lugar debido a las vivencias que ellas ahí experimentan y por las historias que se inventan. Es un espacio reapropiado y resignificado como su territorio. Han ido mapeando y marcando a El Ejido como espacio de enamoramiento e imaginación. Han ido demarcando y distribuyendo, pequeños espacios con nombres específicos cada uno, con usos y funciones distintas, todas interconectadas por el juego de la galantería. Los hitos al interior de esos espacios son: 1) la pileta, 2) el columpio, 3) el casetero, y 4) la naranjera mala onda, 5) el teatrero, 7) el callejón del movimiento, 8) el pino.



Mapa N° 1. Los hitos y espacios del enamoramiento.

En estos hitos se establecen relaciones de enamoramiento entre indígenas y mestizos populares y dejan aflorar en el juego un particular mundo de imaginarios de sensualidad. Se amortiguan las “fronteras étnicas”. La relación de fuerza del campo social entre dominados y dominadores se desvanece momentáneamente los días domingos. La clasificación que se les da a las empleadas indígenas como “chinas” y “Marías” en el mundo público blanco-mestizo se transforma en un

juego de enamoramiento e imaginación. En este espacio indígena y mestizo-popular tienen más libertad y posibilidad de hacer cuerpo a sus imaginarios. Pueden manipular y jugar con los códigos y normas culturales que les rigen.

Como mencioné, cada domingo, apenas apuntan los primeros rayos del sol en El Ejido, empleadas, cargadores, betuneros y albañiles constituyen un campo lúdico, se transforman imaginariamente en grandes representantes del poder dominante. Juegan a representarse como diferentes personajes y diferentes identificaciones, sacados de los amplios repertorios que les ofrecen la televisión, la vida de la ciudad y los políticos. Quedan hechizados en héroes y heroínas. Se apropian de los símbolos de la cultura dominante para jugar al juego de la seducción.

En el enamoramiento se despliegan interconexiones entre el mundo indígena y el mundo mestizo popular. Aflora una gama de discursos culturales y se despliega todo un conjunto de imaginarios que atraviesa repertorios de comportamiento de la vida comunal y de la vida de la ciudad. Se da toda una lectura de juegos simbólicos: en los gestos de enamorar, de reír y de caminar, es decir, en las formas de representarse a sí mismo que vienen de estos diferentes repertorios. Las apariencias, las galanterías y los sentimientos toman cuerpo inconscientemente en cada escena teatral.

Surgen ciertas tensiones entre el mundo mestizo-popular-urbano y el mundo indígena. La integración de los mestizos populares en el juego tiene una ambigüedad, a veces son rechazados y otras veces son aceptados, sin embargo, entre unos y otros se enamoran, juegan. Hay un cruce social de juegos culturales entre la modernidad y la tradición, elementos de la modernidad y a la vez elementos locales. Pero como dice “Nina”: todos vienen a cargarse las pilas los domingos para seguir trabajando durante toda la semana.

Apenas el sol recoge sus últimos rayos de El Ejido, todo vuelve a su normalidad. Indígenas y mestizos populares retornan a sus labores. Los cargadores vuelven al mercado. Los albañiles regresan a la construcción. Las empleadas se apresuran a la cocina. Y, alguno que otro, a la universidad. El juego ha terminado hasta el próximo domingo.



## Empieza el enamoramiento

Desde tempranas horas de la mañana hasta el anochecer se pone en práctica en El Ejido un particular mundo de imaginarios que recorre estratégicamente tres momentos rituales.

Un primer momento, comienza a las nueve de la mañana, hora en que se reúnen las muchachas. Como a esta hora no hay la presencia de mestizos populares, coquetean entre indígenas. Se divierten en los columpios, se maquillan e intercambian entre ellas la ropa. Se preparan para explayarse en el juego verdadero de la seducción que recién llega por la tarde. Almuerzan, charlan y se aconsejan.

En un segundo momento, el juego toma fuerza a las tres de la tarde. Cuando por fin todos los jóvenes mestizos e indígenas se concentran en el callejón del movimiento.

Y en el tercer momento, el juego del enamoramiento culmina a la caída del día, a las seis y treinta de la tarde; hora en que todos se retiran.



Foto N °2. Alza la mirada y verás qué lindas estamos<sup>26</sup>

## Galanteando en la pileta

Son las 9 de la mañana y ya estamos en la pileta del fotógrafo. La pileta se transforma, se llena de vida. Cuando de lunes a sábado ha quedado casi en el olvido. Todo está listo. Los chicos aparecen en grupo. Dos pancartas de propaganda cuelgan en un árbol, y dicen “fotos al instante para señoritas y caballeros”. Nosotras prendemos una grabadora pequeña a todo volumen. El señor fotógrafo se ha despertado. Levanta la cabeza y responde a nuestro saludo con cordialidad, esta vez, lucha para no dejarse vencer nuevamente por el sueño. Se levanta. Nosotras intercambiamos la ropa, nos mojamamos el cabello y nos peinamos. Todas, a la vez, gritan y hablan:

*Mashi* primita presta el peine, por favor un espejoo. Diosito ese viejo panzón me vendió zapatos chicos. El zapato me ajusta y mi amor no llega. Primita pinta, pintarás la boca. ¡Ay!, diosito esta guambra no sabe pintar; quitarás ese *sarun sarun* falda de viejas (se refieren a mí). Trae mi lente, trae por favor, contesta el celular prima, contesta diosito, hola mi amor *ja ja, helow mai lover*, habla con “Bety, la Linda” ja ja.

De pronto, se nos acerca un joven vendedor de sandías: “Sírvanse señoritas, les envía unos jóvenes caballeros.” Apenas nos entrega seis tajadas de sandías, se aleja a paso raudo. Entre nosotras comentamos: “Quién nos manda, quiénes serán esos longos, para qué hemos recibido, pero está rojito ¡ja, ja!, qué rico está, de quién será diosito, me gusta ¡ja, ja! Para qué hemos comido los rojitos *achacha* ¡ja, ja!”. Cuando hemos terminado de comer, un grupo de chicos nos rodea. Están a la moda, exhiben correas finas de cuero de cocodrilo, llevan relojes que brillan como oro, y traen cámaras fotográficas colgadas al pecho. Todos exponen lentes oscuros. Nos tiran pequeñas piedras y semillas. Uno de ellos prende una radio. Se acercan cada vez más y más cerca, y nos dicen: “Buenos días señoritas bonitas, preciosas, les gustó las *sandillitas*, estuvo rico nuestro cariño, así de ricos somos. Lindas, nos permiten acompañarles para unas fotos junto a las flores, por favor señoritas”. Mis primas se sonrojan, fingen no escuchar los piropos. Guñan y me indican que no me ría. Nos tapamos la cara con la chalina. Intentan quitarnos alguna prenda. Finalmente, les ahuyentamos echándoles agua, como suele decir Olga, saltan en punta el salto del gato, a un lado

y a otro lado, esquivan. Mis primas en coro les dicen: “Longos ni cara tienen para molestar, come torta con tu hermana la gorja, ¡ja, ja!, longos anakos de quinta, me caen mal, ni porte tienen, ni hablar saben, mocosos ¡ja, ja!” Los chicos nos escudriñan con ojos de gato herido. Nosotras nuevamente prendemos la pequeña grabadora. Mis primas graban canciones evangélicas. Una y otra vez vuelven a escucharla, a todo volumen. “Bety” arruga la cara, comprendo, yo también me echo a cantar: “Alabaré a mi señor, Dios es mi amor, vestida de blanco me llevará al altar. *Kuyaspami yuyani kay mamitagutami, ¡ja, ja!*. Santa María, santa cachucha *pipililin, ¡ja, ja!, pipilin*”. Los chicos saltan y nos rodean a la fuerza. Nos acorralan. Dos mestizos populares nos coquetean y nos gritan: “Chinitas no se dejen. ¡Ay!, mi bonita. Esos, son unos longos, casados. Lindas, defiéndanse. Para qué están las manos y los pies.” Los chicos aguantan valientemente las patadas y los puñetes de mis primas. Se han desgranado por todo lado. Pero, vuelven a juntarse, se acercan más atrevidos. Nos silban y nos cantan: “Chiquita bonita, yo soy tu amor, yo soy tu señor. Chinita con el velo blanco te llevaré al altar, a España nos iremos de luna de miel. Yo te alabaré mi guambrita, Nina mi amor, yo te llevaré con tu boquita pintada al altar”. Empezamos a reírnos. Como les hemos dado confianza a los indígenas, los mestizos populares se alejan siguiendo a un grupo de chicas Salasacas. Los muchachos avivan fuerza y logran quitarnos la chalina de Nina. Entonces, entre todas, les echamos agua, le quitamos el reloj y los lentes. Los chicos se agachan mientras le tamboreamos la espalda. La risa nos gana a todos, caemos sobre el pasto. Nos presentamos y sellamos nuestra amistad al identificarnos como primos.

Me parece que los jóvenes de la ciudad no enamoran tirando pequeñas piedras y semillas. No merodean a las jóvenes de un extremo a otro extremo escuchando una pequeña radio colgada al pecho. No aguantan los golpes, tampoco reciben la ametralladora de insultos para quitarles una prenda. Para los indígenas, una prenda tiene connotaciones simbólicas en el juego de la seducción.

Para mis primas cuando se les quita una prenda, se crea una suerte de inicio de enamoramiento e incluso afirma un pacto de compromiso y promesa de formar pareja. Se quita una prenda, un gesto simbólico para hacer público que ha empezado un romance. El rechazo del enamoramiento se hace explícito cuando el chico o la chica no se deja quitar ninguna prenda.

En este juego del enamoramiento no solo hay elementos que provienen de la vida indígena de raíz comunal o elementos tomados desde la modernidad. También afloran imaginarios contruidos de segundo orden. A la vez que se manipulan los elementos de la modernidad y elementos comunales, se crean nuevos conceptos que se vuelven locales, a partir del uso que se les da. Por ejemplo, en un primer momento, nosotras cantamos una canción evangélica escrita en español, luego la reinterpretemos a nuestro modo en el idioma quechua. La grabamos y la regrabamos para escucharla y jugar con nuestra propia voz a todo volumen. Creamos una apertura en el lenguaje del enamoramiento puesto que le hemos cambiado la letra a la canción. En lugar de cantar alabanzas a Dios cantamos alabanzas al sexo masculino en quechua “Alabaré a mi Señor...santa María, santa *cachucha pipililin!ja, ja!, pipilin*”.

En un segundo momento, los chicos vuelven a apropiarse de nuestra alabanza y del ritmo de nuestra canción, le cambiaron la letra y el ritmo. Cantan en español y en un ritmo de la canción “Chiquita bonita”. Se han inventado un lenguaje de acercamiento en respuesta a nuestra iniciativa “Chiquita bonita, yo soy tu amor, yo soy tu señor, con el velo blanco te llevare al altar”. Para De Certau (1996: XLV) “estas prácticas ponen en juego una ‘ratio popular’, una manera de pensar investida de una manera de actuar, un arte de combinar indisociable de un arte de utilizar”.

En este juego del enamoramiento también hay un uso de un lenguaje pomposo con gustos y gestos tomados de la vida de la élite. La manera como se envía las sandías, el lenguaje usado de manera caballeresca, “lindas, preciosas, señoritas, por favor”, son tomadas desde el repertorio que ofrecen las películas y la vida de los jefes. Para Appadurai (2001: 19) son:

Los medios de comunicación y los movimientos migratorios (así como sus interrelaciones) los dos principales ángulos desde donde ver y problematizar el cambio, y explorar los efectos de ambos fenómenos en el *trabajo de la imaginación*, concebido como un elemento constitutivo principal de la subjetividad moderna.

Los jóvenes indígenas enriquecen su mundo imaginario a partir de estos medios. En el juego de la seducción, el uso del lenguaje tiene un

doble sentido. Lo sacro y lo profano se entrecruzan. Lo sacro puede transformarse en profano y lo profano en sacro. Cuando los guambros nos molestan, mis primas se burlan y les hacen una cruz con la mano izquierda (la mano profana) y dicen: *santa cachucha pipilin*, en lugar de decir santa María *pipiririn*. En el idioma quechua la palabra *pipilin* es el órgano masculino. En un giro lingüístico han transformado la palabra *pipirin*, que es una expresión de efusión en español popular, en un lenguaje de seducción. Aprovechan la semejanza fonética de las dos palabras *pipiririn* y *pipilin* para connotar al sexo masculino en quechua.

No solamente en el acercamiento abundan las metáforas de doble juego entre el quechua y el español. Los gestos también cobran doble sentido. Así el gesto de rechazo de la cultura comunal puede, a la vez, connotar un acercamiento en el juego del enamoramiento de El Ejido: cuanto más les golpeamos a nuestros muchachos, más se nos acercan. De igual manera, en el gesto de comer hay un cierto miedo y diversión cuando mordemos las sandías y comparamos el color de esa fruta con el sexo masculino. Por último, los insultos pueden adquirir un contenido de picardía y atrevimiento. “Quiénes serán esos largos, pero qué rico esta (la sandía) bien rojito”. Para Bajtín (citado en Augusto



Foto N° 3. Primas para siempre<sup>27</sup>

Ponzio 1998: 183) se menciona que: “esta ambivalencia, esta presencia de lo negativo y lo positivo juntos caracterizan todo el lenguaje de la cultura cómica popular, su tipo de parodia, de ironía, de comicidad”.

Después comer las sandías nos abrazamos y nos dirigimos a los columpios, a seguir jugando en este lugar, como todos los domingos.

### **Jugando en el columpio**

Faltan cinco minutos para las doce del medio día. Mis primas han empezado aguantar el dolor de los zapatos de taco alto que siempre aprietan. Aun así, antes de que lleguen unos niños nos apresuramos a ocupar los columpios. “Bety, la Linda” me pide que la empuje:

*Tankaway* empújame prima, alto más alto. Diosito el viento que peine mi cabello ¡ja, ja! Cuidado que se me estén viendo las piernas. Ya no empujes prima, mi zapato se va caer ahorita, ya ya se cae, mis lentes, diosito. No empujes primita, te digo que empuja más alto, más alto ¡ja, ja! Se me cae ya-ya mi zapato, diosito mi mochila, mis lentes (deja caer la mochila y los lentes a propósito).

Aparentemente las industrias culturales de la moda (lentes, mochila) y de la telenovela (Bety, la fea) condicionan un modo de saber y de uso pre-establecido para los consumidores. Sin embargo, veo a una Bety, jugando y soñando con valores y prácticas comunales, a partir del uso de las imágenes e historias de las telenovelas. Para De Certeau (1996: 52) “el análisis, de las imágenes difundidas por la televisión (representaciones), y del tiempo transcurrido en la inmovilidad frente al receptor (un comportamiento) debe completarse con el estudio de lo que el consumidor cultural “*fabrica*” durante estas horas y con estas imágenes”. “Bety, la Linda” ha echado cuerpo a los sueños, a la manera de ser, de vestir, de hablar, de la actriz de la telenovela “Bety, la fea” pero a su modo y a su gusto. Bety, no solo vive su mundo imaginario, meciéndose en el columpio, soñando en su amado, dejando caer los lentes, sino que, para jugar al juego de la seducción Olga ha resignificado su nombre al representarse como “Bety, la Linda”.

“Bety, la Linda” ha transformado los productos de la cultura de masas en productos de segundo orden, los ha incorporado a su mundo

indígena, con significados diferentes, para su propio favor e incluso para beneficio del grupo. Pues en el intersticio de este juego de imaginarios y transformaciones mis primas representan una nueva imagen de las empleadas indígenas. El uso de los zapatos, la mochila y los lentes, no solo se está legitimando como una parte de la moda del mundo indígena, sino que su uso adquiere nuevos códigos simbólicos. Connota distinción, orgullo y apariencia de poder. Los lentes son alegoría de la intelectualidad. Es parte de exhibir la máscara, símbolo de la apariencia de la clase dominante. Por eso imaginariamente se transforman en ciudadanas indígenas, y se igualan al poder de los mestizos. Se debe a que al interior del mundo indígena el uso de los lentes, la mochila y los zapatos está unido a la idea de que las jóvenes deben aprender a leer y escribir, caso contrario son objeto de burla. La imagen de la muchacha indígena que lleva esos elementos de la modernidad, es de la que “tiene cabeza y sabe pensar”. Es decir, “sabe leer y sabe pensar como las doctoras”. Es tolerado que las jóvenes empleadas indígenas lleven pantalón, mochila y lentes en la comunidad cuando empiezan a estudiar en un curso de alfabetización los fines de semana; de lo contrario, es mal visto. Como suele decir otra de mis primas, Carmen, “somos chicas de la onda, ya sabemos leer y firmar, por eso todos nos enamoran”. El uso de la modernidad entre los pueblos indígenas tácticamente se escamotea en una modalidad de contracultura.

El uso que se le da a los múltiples elementos de la cultura dominante siempre ha estado en constante proceso de apropiación. De Certeau (1996: 50) afirma que: “esas tácticas presentan continuidades y permanencias” pero, en una constante relación de fuerzas entre los dominantes y los dominados. Considero que la cultura dominante blanco- mestiza también está constantemente incorporando ciertos elementos de los pueblos indígenas para asimilarlos a su manera<sup>28</sup>. A la vez, los pueblos indígenas se reapropian de los elementos de la cultura dominante para crear espacios de libertad (como escribir y hablar en español).

Son las dos de la tarde. Estamos de nuevo en la pileta del fotógrafo retocamos nuestros peinados y nuestras ropas. El fotógrafo nos invita “Fotos señoritas. Anden, no sean malitas, tómense fotos”. Bety y Nina, a viva voz, le responden con cierta elegancia: “Por favor una foto aquí con las flores, con la pileta. Antes de que se nuble para que brillen nuestros lentes”. Mientras posamos para el fotógrafo, se amontonan a



nuestro alrededor: indígenas, roqueros, estudiantes con mochila, camarógrafos, karatekas, chicos de la onda con peinados de hongo y con arete; y mestizos populares: “ejecutivos”, “hombres de negocios”, chicos con peinado formal, cabello corto y raya a un costado, ropa jean lavada y planchada. Nos miran y nos piropean: “sonrían lindas, hola chinita, levanten el cerquillo no se ven los lentes. A mi mírame Bety. Nina, mira a tu amor. Rosa, chinita orgullosa, mírame”. Cuando el fotógrafo ya iba a disparar, unos indígenas se intercalan y posan rápidamente delante de nosotras. Sus amigos, con sus cámaras, disparan. Se han fotografiado con nosotras de manera furtiva y se escapan. No hemos logrado darles alcance, no hemos podido arrancarles la cámara. La foto que nos tomó el fotógrafo se ha malogrado. Nos entrega la foto interrumpida y malograda por los chicos. La gente nos mira. Indígenas y mestizos populares se amontonan hacia nosotros, miran la foto y comentan: “Ja, ja, *waka ñawimi*. Parece que están llorando como payasito. Oye prima no te da esa chompa, yo te presto mi sombrero. Chinita, pinta la boca bien”. Volvemos a posar. Otra vez, se interrumpe la foto. Un grupo de mestizos populares se nos abalanzan y nos abrazan, intentan hacer lo mismo que los indígenas. Pero las muchachas los rechazan entre redientes con una mirada de piedra: “*longo* infeliz, estúpido, maldito, retííira”. Se retiran, nos miran de reojo. Están con el rostro de haber recibido un lapo del diablo. Pero, a mí se me parte el alma, viendo como nos remiran con profunda tristeza y rencor. Esta vez, no me atrevo a decir en voz alta a los populares: “discúlpanos”, porque la última vez recibí un codazo de mis primas. Sin embargo, sin que mis primas me escuchen, les digo en silencio, en mi corazón: “chicos lo siento, es solo un juego”. Parece que han escuchado mi estado de condescendencia, ya que ahora, nos miran con la mano a la cintura, se agarran la cabeza y nos arremete: “¡Chuta, Marías! ¡ya, ya, así sonj así de orgullosas, ya les veremos sufriendo”. Se alejan, se pierden entre la multitud, han quedado los chicos indígenas y algunos muchachos populares. Retomamos el juego de sacarnos fotos. Posamos por tercera vez. Al fin, nadie nos interrumpe. El fotógrafo nos entrega la foto. Indígenas y mestizos vuelven a amontonarse alrededor nuestro; mientras miran la foto, comentan entre rizas y burlas:

Esta vez salió muy bien, perfecto. Bety tus lentes están brillando. Oye doctora, como novia estás con tu sombrero. Tu primita (se refieren a



mí) pareciera que estas puesta con corbatita. A ti (se refieren a Rosita) te da bonito el pantalón. Zoila ha fallado, no se ve tu collar de oro. Nina casi ganas a todos, fallaste un poquito, te faltaban tus lentes.



Foto N° 4. ¡Apenas raye el sol en nuestro rostro, disparas la cámara!<sup>29</sup>

Ton Salman y Eduardo Kingman (1999: 19) afirman que “si hacia la primera mitad del siglo XX la adopción de estilos de vida y sistemas de comportamiento “universales” competía únicamente a una élite de las clases altas y medias; hoy ello involucra, en mayor o menor medida, al conjunto de la población”. Esta afirmación me parece igualmente válida para la fotografía. Tomarse fotos, y poseer una cámara antes “de la universalización de los estilos de vida” era exclusividad de un grupo de personas con privilegio. Solo los ciudadanos mestizos podían hacerse fotografías en la vida cotidiana y en los grandes acontecimientos de la vida familiar.

En esa época todavía los indígenas eran un objeto para la fotografía. Poole, en su análisis de una “economía visual del mundo andino”, nos muestra que la imagen del indígena fue estereotipada por la industria cultural de la fotografía. Se impuso una mirada moderna occidental con fines de intercambio, producción y consumo entre los

Andes y Europa. Se construyó la imagen del indígena como raza inferior, derrotada y atrasada. En Cuzco el fotógrafo neo-indigenista, Figueroa Aznar acicaló la supuesta inferioridad biológica del indígena con “una agresiva filosofía y estética de la nostalgia, el sentimiento y la música basada en su estrecho vínculo con la tierra”. Deborah Poole (2000: 104, 106).

Si acudimos al término “estrategia” planteado por De Certeau<sup>30</sup> (1996: XLIX-L), la fotografía se legitimó en una suerte de estratagema de poder de la clase dominante. Para el sentido común ciudadano era una ofensa implícita que los indígenas se tomaran fotos y tuvieran acceso a una cámara. Había la idea de que no tenían suficiente capacidad para interpretar la modernidad. La tecnología industrial corrompería la vida indígena y alienaría su cultura tradicional. Su uso suponía e imponía una manera común de pensar; es decir, era parte de ese “fondo de evidencias compartidas por todos, que garantiza dentro de los límites y de un universo social, un consenso primordial sobre el sentido del mundo” (Bourdieu, 1999: 38). Lucía Chiriboga y Silvana Caparrini (1994: 15) afirman que en esa “etapa la fotografía ecuatoriana... privilegia imágenes “idealizadas” del indígena, representándolo sonriente, altivo, en una composición *ad-hoc*, fuera del contexto socio-económico en que desarrollaba su vida cotidiana y como pueblo históricamente oprimido. Por eso, durante un largo periodo, el uso de la fotografía para los pueblos indígenas no estuvo sujeto a interpretaciones por ellos mismos. Como comenta el abuelito de Nina y Bety, el señor Mariano Ninasunta:

Antes qué vamos agarrar la fotografía, ya después mi abuelita nos decía, ya guambritos nos van a fotografiar, hay que ponerse guapos. Entonces corre a lavarme la cara, había unas palmas largas, ahí nos ponían. Nosotros bien parados, entonces los gringuitos nos decía, natural, natural, nos hacían agarrar ponchos, a otros les hacían soltar el cabello<sup>31</sup>.

Cuando los pueblos indígenas tuvieron acceso a la fotografía, ésta tuvo un impacto constructivo y enriquecedor. Abrió espacios de escape para seguir reconfigurando su cultura. Había la idea de que todo joven que emigraba debía adquirir una cámara fotográfica casi como una obligación positiva. Por un lado, creaba la idea de progreso e innovación cultural, por otro, inauguraba un acontecimiento ritual para la

comunidad. Continuando con el comentario del señor Mariano Ninasunta:

Como ustedes, como mis nietitas con su celular, ya los primeros guambas regresaban bien arreglados, siempre traían radio y fotografía, sino la gente hablaba mal. Decían que no han cambiado, lo mismo nomás llegaban. Cuando traían artefactos había que visitar con gallina, con comida. Había fiesta, se chumaba con cerveza, se bailaba con radio, se sacaba fotos. Para qué decir, todos hablaban bien”<sup>32</sup>.

En la idea de táctica planteada por De Certeau<sup>33</sup> (1996: 50) los comentarios de don Mariano explican la existencia temprana de “ardides” de los indígenas en la utilización de la fotografía. Para la generación actual de jóvenes indígenas la práctica de la fotografía en El Ejido configura nuevas imágenes y nuevos códigos simbólicos. Las chicas se toman fotos en la “pileta del fotógrafo” con un sentido lúdico, sin embargo, la foto se transforma, además, en un objeto ritual para el mundo indígena.

En un primer momento, las/los jóvenes ponen en escena una suerte de “táctica” de representación en una teatralidad lúdica. En la imagen de la foto las adolescentes se representan a sí mismas con una multiplicidad de identidades. Juegan con sus imaginarios, los viven, los incorporan y los recrean. Se arreglan e intercambian la moda. Olga se transforma en “Bety, la Linda” y Rosa en “Nina Pakari”. Dejan de representar la única identidad de la comunera tradicional y de la empleada antigua. Dan sentido a la vida juvenil en un escenario urbano al representarse con la imagen de la joven indígena actual.

En un segundo momento, crean espacios de sensualidad que son compartidos con un público particular. Es decir que las poses, los gestos, y la moda de las jóvenes, no solo son correspondidos con los halagos de los indígenas, sino con los piropos de los muchachos mestizos urbanos. Con las risas y con los comentarios que hacen de la foto de las chicas, les incitan para que vuelvan a tomarse una foto, una y otra vez hasta alcanzar una perfecta fotografía. Entre ambigüedades y rechazos también los mestizos populares urbanos se integran “mágicamente” al mundo indígena con el juego de los piropos y con el comentario que hacen de la fotografía; todos quedan hechizados por su encanto.

En un tercer y último momento, el intercambio lúdico alcanza un punto de separación entre indígenas y mestizos populares. Los indí-

genas posan furtivamente junto a las chicas para tomarse fotos. Sin embargo, los muchachos mestizos populares no se han atrevido a romper las barreras para posar con las adolescentes; al punto que procuraban acercarse y las jóvenes les rechazan (“*Longo* infeliz...retííira”). Son aceptados en el juego del enamoramiento, siempre y cuando no aparezcan en la fotografía. Se debe a que las adolescentes no acostumbran a tomarse fotos con personas desconocidas o que no responden a su modo de vida. Existen normas sociales indígenas que mantienen lazos comunales. Cuando los padres ven a las hijas con otras personas desconocidas las reprenden, les prohíben ir a El Ejido. Los muchachos indígenas las toman por “chicas fáciles, sin autoestima”, algunos les marcan como “cualquieras” que posan con “cholitos” desconocidos. Como dice Olga, “juego es juego, pero, foto es foto”. Cuando las muchachas regresan a sus comunidades muestran la foto, la integran al cuadro de fotografías colgadas en la pared. Y conversan a su familia y amigos sobre las personas que aparecen en la imagen. Los padres les reconocen al instante y dicen, “este es tu primo Germán, ella tu prima que partió a España, ella es la hija de doña María. Este el hijo de mi compadre”.

Para el mundo indígena la foto puede asumir un aspecto ritual. Piensan que si una muchacha posa junto a un chico, que no es de la familia, en la fotografía es por que ya son pretendientes. La foto para los padres queda como un testimonio que podría garantizar que hay un verdadero enamoramiento entre los jóvenes cuando ellos quieren formalizar el matrimonio. Además la foto puede llegar a tener otras connotaciones rituales. En algunos casos es manipulada no solo para embrujar y hacer daño, sino para hechizar y conquistar amores.

Por ejemplo, se cree que Francisco y Olga que se tomaron una foto en pareja en El Ejido fueron embrujados, primero para quedar muy enamorados, luego para separarse. Cuentan que Olga y Francisco habían amarrado la foto con lana de siete colores y sus cabellos. Habían partido una manzana roja para colocar la foto en el corazón de la fruta. Entonces la habían guardado en un vaso de cristal y escondido en un lugar desconocido para que nadie pudiera verla. Sin embargo, cuentan también que una pretendiente, decepcionada de Francisco descubrió lo que escondieron. De pura amargura, destruyó la foto y, de rabia, rompió el vaso de cristal.

Olga y Francisco nunca llegaron a formalizar el matrimonio. Los padres de la adolescente, al ver a la joven con síntomas de embarazo,

presionaron a Francisco para formalizar el matrimonio, pero los padres de Francisco exigían como prueba del enamoramiento entre los jóvenes la foto de ambos juntos en El Ejido. Finalmente, el amor entre ellos se desencanto, Olga y Francisco aducen que se debe a que la foto había sido descubierta y destruida.

Pero esa escena fotográfica, cuando los muchachos indígenas abrazan a las mujeres entre forcejeos, recelos y anhelos, suscita conflictos entre los chicos mestizos populares. Hay un vacío y una ruptura en el juego del enamoramiento. Algunos juegan y otros no. Los que han aprendido a jugar al juego de la seducción, cuando son rechazados nos reclaman con gestos de ira y pena. Se cogen la cabeza con rabia, nos miran con lástima. Nos reclaman: “así son”, dejan aflorar su orgullo; con un gesto del hombro también nos rechaza. Reniegan contra nosotros y nos auguran que nos verán sufriendo.

Muchos de ellos, aunque no todos, son adultos jóvenes. No juegan a representar imaginariamente el juego del enamoramiento. Suelen venir a veces mareados. Fuman, no como los muchachos indígenas “para echar tinta”, sino de verdad. Buscan a las adolescentes como si fueran chicas ingenuas y fáciles para acostarse. Por eso, estos que no



Foto N° 5. Un grupo de muchachos enamorando en la esquina del movimiento.

juegan son rechazados en el juego de la seducción. Entre mestizos populares se percibe una ambigüedad en integrarse al mundo indígena en el tiempo del juego del enamoramiento. Intentan entrar en el juego, pero después de haber dado algunas vueltas suelen abandonar El Ejido. Por un lado, se debe a que son rechazados por el mundo indígena, por otro, temen ser identificados como marginales. No obstante, no dejan de regresar, sobre todo a las tres de la tarde, hora del juego del enamoramiento verdadero. Tal vez en este espacio lúdico se refugian y encuentran más libertad. Quizás se legitiman imaginariamente como superiores a las jóvenes indígenas. En todo caso, aparentan ser personas importantes, “hombres de negocios”. Pero, como podemos ver en la foto, indígenas y populares nos esperan en el callejón del movimiento para piropearnos.

### El juego esta de lo mejor

Son las tres de la tarde. “El callejón del movimiento” se transforma en una pasarela de modas. Confluye una multiplicidad de mundos. Vienen de la plaza grande, de la Carolina<sup>34</sup> y de la Alameda<sup>35</sup>. Un grupo de roqueros ingresa en un auto último modelo. Muchachos indígenas y mestizos populares, algunos aún sin transformarse, y otros ya convertidos en “hombres de negocios”, actores de cine, magnates, pintores, se ubican arriba y abajo del callejón. Hay ambiente. Silban, ríen a carcajadas. Fuman, hacen humo. Exhiben anclas brillantes en el pecho. Se arremangan la camisa. Ostentan anillos amarillos en cada dedo. Se atan una tela de seda que les ciñe la cabeza y cuelga por detrás. Se ponen lentes oscuros. Todos viven el juego del amor, minuto a minuto. Olvidan las penas. Se dejan guiar por los sentimientos. Nos soplan humo al rostro. Mientras nosotras pasamos dando vueltas los paraguas. Calzadas de tacos altos y hablando en celular. Es cuando los “yoes” enamorados afloran:

Bety, mi reinita. ¿Te dibujo gratis? Patronita hazme probar la colita que estás tomando ja, ja. Se sirve un *laky chester*. Soy primo de Marco dejen acompañar. Quisiera ser celular para que me muchas rico. *Cami* (por *come* del inglés), *heloy* boquita pintada. Nina, mi amor cada vez que te veo en la tele haces dolor mi corazoncito.

Nina me da un jalón de la mochila. Los chicos deben empezar el juego. Pasamos fingiendo que no escuchamos los piropos. Pero mis primas rompen en carcajada. Entonces, mestizos e indígenas nos jalan. Nosotras entre las risas nos defendemos:

Longo déjame crema de marco (en lugar de primo de Marco) ja, ja. ¿De dónde soy tu amor? Patronita ¡tu abuela será! Oye longo: se dice jefe, en que época te has quedado. Ni cola tienes ja, ja. Oye burro *uma*, cabeza de asno, suéltame. Oye sin cola, me conoces, te conozco, ja, ja.

Entre indígenas y mestizos populares reinventan un espacio de libertad, disfrutan de la fama, gozan del aprecio y el respeto que les son negados en otras esferas sociales. El Ejido se transforma en un espacio público, en una escena teatral. Se disfrazan con máscaras no solo para parodiar a la sociedad sino para parodiar a la vida de la ciudad, a sus normas de diferenciación en clases sociales y étnicas. Como explica Bajtín (citado en Ponzio, p. 181, 1998) “La plaza pública (El Ejido sería una suerte de plaza pública) es un lugar donde confluye todo lo que no es oficial, y goza de una especie de “derecho de extraterritorialidad del mundo del orden y de la ideología oficial”.

En un escenario micro-festivo reproducen la vida macro de la sociedad. Todo lo que implica la relación social se integra en una parodia. Se juega, en la imaginación, el prestigio, la capacidad de poder económico y la representación social; sin embargo, en la transformación y juego de la parodia a la otra sociedad. “Bety, la Linda”, Nina Pakari no solo disfrutan de los piropos y viven un mundo imaginario en cada escena teatral. Sino que, en cada acto teatral, son reales los salpullidos en los pies, el calor de las medias y la ceguera que causa los lentes. Como dice “Bety, la Linda”: “el prestigio cuesta para tener más fama”. Retomando a Bajtín (citado en Ponzio, p.178, 1998) “El ideal utópico y el real se funden provisionalmente en la percepción carnavalesca del mundo, único en su género”. Todos se ríen de la vida, se burlan del poder dominante. Indígenas y mestizos juegan a enamorar. Insertos en un mundo imaginario compartido, que es parte del sentido común popular, manipulan los elementos que consume la sociedad moderna en un espectáculo carnavalesco.

En términos de De Certeau (citado en Girad, p. 25, 1996) “elabora (n) la teoría de las practicas” con el uso que le dan a la moderni-



dad. Cambian los contenidos de las clasificaciones. Hacen uso del celular como estrategia de defensa contra las clasificaciones sociales de inferioridad que les imponen y la imagen del “indio atrasado”. Pues el uso del celular crea la ilusión de estar en estrecha relación con el movimiento político *Pachakutik*. El uso del celular para las mujeres indígenas también tiene una connotación de escape a las clasificaciones y de la imagen de la empleada confinada al espacio doméstico.

Esta imagen de la joven indígena actual se publicita también en el lenguaje<sup>36</sup>, en la moda y en los gestos. En la moda las jóvenes recién llegadas a la ciudad trocan su sombrero por un pañuelo de seda. Su uso estrena la imagen de la joven indígena libre, desenvuelta y atrevida. En cambio, el sombrero connota una relación con el páramo y la imagen de la indígena tímida y sumisa. Para no hacer uso del sombrero se condicionan, comparan despectivamente con el casco de los primeros indígenas que migraban para hacerse soldados<sup>37</sup>. Las veces que fui a El Ejido con sombrero, diferentes muchachas me marcaron de paisana: con casco y paradota con las manos a la cintura.

A la vez las botas de caucho que se utilizan en las comunidades son reemplazadas con los zapatos de “tacos de tractor”. Su uso transmite la imagen de la adolescente letrada que transita entre el mundo indígena y el mundo de los ciudadanos. También los collares de plástico son reemplazados por las *huallkas* amarillas de las otavaleñas para figurar abundancia, poder, prestigio social y, sobre todo, generar más galantería. Reparar que, si quieren formar pareja, deben empezar a cubrir su cuello con collares gruesos para lucirlos en el matrimonio y crear una imagen en la comunidad de que han “podido trabajar y ganar mucha plata”. Varones y mujeres quedan fascinados por el uso de collares, relojes y anillos amarillos, que relucen aparentando oro. Maravillosamente manejan un poder económico material como los “grandes magnates”. Hay un desquite de poder al manipular estos elementos de la cultura dominante. Basta algún objeto con rasgos no solo amarillos sino de metal, para demostrar la riqueza, la abundancia y el lujo que se maneja. En el imaginario, a más uso de la modernidad hay más orgullo indígena.

En los gestos del cuerpo también hay una actualización. Se apropian del comportamiento de ciertos muchachos ciudadanos urbanos. Se sientan en el suelo, cruzan los pies, hablan con las dos manos libres y se sueltan el cabello. Inventan la imagen del joven rebelde. Pretenden



romper la imagen del indígena que en la ciudad viste con ropa limpia y bien planchada, pero con gestos conservadores o tradicionales.

No solo los jóvenes indígenas hombres y mujeres se transforman a sí mismos en el juego del enamoramiento sino que los mestizos populares proyectan un nuevo imaginario, entre carcajadas y las burlas, la aceptación y los rechazos. Se apropian de productos finos de marcas importadas. Hacen uso de las zapatillas *Nike*. Fuman cigarrillos *Lucky Chester* como hombres de negocios. Crean expectativa en el juego de la seducción. Hacen juego con las palabras en español, en inglés y algunas frases en quechua, que las combinan por semejanza fonética. *Ayayay! Ñiway! my lover*; las dos primeras frases son exclamaciones quechuas y la tercera una frase en inglés. En quechua significan, qué dolor, en inglés, mi amor. Con el uso de estas dos expresiones integran una gesticulación de queja erótica: ay qué dolor, dime mi amor<sup>38</sup>.

En síntesis, todos enamoran en este “callejón del movimiento”. En este espacio social quedan en suspenso temporalmente las diferencias entre mestizos e indígenas. Comparten con el mundo indígena un mundo del sentido común popular. Todas las cosas de la vida indígena y popular mestizo se integran en el teatro de la vida de los domingos de las jóvenes empleadas en El Ejido.

### **Ahora con la cámara de fotos en el TÍA**

Estoy emocionada por ver a mis primas. Llevo una cámara de fotos recién comprada, tal como me encargaron. Mis primas querrán sacarse fotos en el callejón de la movida. Por supuesto, comiendo pescado con Coca Cola; a vista de todos y todas. Los chicos nos galantearán y las chicas se pondrán celosas. En este Año Nuevo nosotras, en Atapulco, seremos las más lindas. Les mostraremos las fotos. Todos querrán bailar con nosotras. Ilusionándome de una y mil cosas, ingreso al callejón de la movida, cuando un grupo de chicas (el grupo de Verónica, el de las empleadas con experiencia) me arrinconan hacia las rejas:

Longa ni vestirse sabes. Mírate, como vieja: con falda arrastrando el suelo. Pero, ¿por qué razón esta *man* coquetea con mi novio? Ahora no queriendo hablar nada, ¡en grupito habla frente a frente de todo! Se

ríen a carcajadas, son unas cualquiera. ¡Longa que me hables, que me mires! Te vamos a pisar en el suelo.

Apenas se alejan, una de mis primas (Tránsito con ropa de otavaleña) me alcanza, comprende que estoy en problemas. Entonces ambas les respondemos: “ja, ja, longas andarán por la sombrita, ya los veremos en Atapulco”. Se hacen las que no nos escuchan y siguen de largo. Los chicos nos miran y nos sonríen. Nosotras respondemos a carcajadas. Cuando estamos pasando el callejón del movimiento, siento que, por detrás, me tapan los ojos. Acaricio la mano y me doy cuenta que es Bety, la linda. Rompemos en risas. Se inquieta: “Prima, arregla toma mi lente, sonríe. Allá viene Nina con unos primos. Voy a presentar a unos primos de Atapulco”. Se acercan hacia nosotras. Garúa un poco. Nina me mira; señalándome hace una cruz con la mano izquierda:

Ay, santa cachucha, tú también como doctora con lentes, muy bien prima. Mañana en Atapulco bailando, sacando fotos estaremos (me mece el cuerpo y ríe). Mi cámara, saca la cámara nueva. Quiero verlo, me ha sobrado vuelto. Tres rollos quiero llevar Atapulco, bailando quiero sacar para todo el año.

Vuelve a llover, más fuerte. Todos corremos al TÍA<sup>39</sup> y compramos rollos de fotos. Las ofertas de Navidad nos embelesan, sin dudar lo ni pensarlo compramos galletas, chupetes, papel higiénico, champú. Damos vueltas y vueltas, preguntamos y miramos los precios. Una impulsadora de champús nos llama y nos aconseja cómo cuidar el cabello. Nos explica en un lenguaje muy sofisticado, intenta impresionarnos: se presenta como una modelo profesional. Escuchamos atentas, nos cautiva. Nos regala a todos tiras multicolores de champús. Ya no llueve, vamos, dice Rosa. Nina, antes de salir del “TÍA” plantea: probemos mi cámara *chic*. Todos concordamos; entonces nos dirigimos a la cajera, le decimos: “Señorita haga el favor de tomar una fotito”. La cajera se burla con sus gestos y se ríe de nosotras; se acerca otro cajero. Juntos ríen a voz baja y murmuran: “Ya pues. Fotitos, Manuel. Estas Marías, papa frías; chinas tenían que ser, ja ja”. Caemos en cuenta de las burlas, pero las sobrellevamos. La foto nos emociona. Le alcanzamos la cámara, nos saca una foto de mala gana, sin dejar saltar el flash. Nos damos cuenta de la trampa. Uno de mis primos nos dice: “yo les tomo, soy fotógrafo profesional. Eso es papayita”. Rompemos en alegría. Con

las bolsas y que salga el nombre del TÍA, precisa Bety. Nina levanta las dos bolsas. Bety, la linda nos abraza. Todas hablan mientras mi primo fotógrafo nos toma la foto: “Primo tomarás bien, todo el cuerpo con los estantes. Que salgan las bolsas y las luces, para recuerdo. Muévete un poquito atrás, ahí, ahora, listos, primo dispara”.



Foto N° 6. Un gran recuerdo en el TÍA<sup>40</sup>

El fotógrafo profesional se mueve buscando la mejor posición. Se saca la casaca, se arremanga la camisa. Inclina el pie derecho, cierra el ojo izquierdo y se emociona.

¿Listos? Ya listos, sonrían, qué dirán allá (en Atapulo), todos dirán bien ja, ja, compran bien dirán. Dirán que estamos de lo mejor. Alza la bolsa, no se ve la bolsa, más adentro del mercado, más a la derecha, más aquí; ahí, ahí, ahí está bien, listo ya sonrían (aprieta el botón, salta el flash).

A pesar del desprecio que percibimos en el TÍA, (los cajeros se burlan y nos dan a entender que este lugar no nos corresponde), sin embargo, los jóvenes indígenas abren márgenes de tolerancia en estos espacios de uso ciudadano popular pero en los que, no obstante, la pre-

sencia indígena es mediada por una serie de códigos demarcadores de fronteras.

Imaginarariamente, se apropian de este lugar para continuar en el juego del enamoramiento. A la vez, el enamoramiento se plasma en las imágenes fotográficas, incorpora el paisaje urbano de las cadenas de consumo globalizado, permite una imagen distinta de esos espacios. Las fotos serán exhibidas en la comunidad como una nueva prueba del indígena emigrante de hoy: adscrito a la vida de la ciudad y a la modernidad.

En El Ejido posaban ante el fotógrafo comercial en un solo lugar, la “pileta del fotógrafo”. En cambio, ahora que tienen la capacidad de comprar una cámara, aprenden a manipularla y componen sus propias imágenes a su modo. Pueden representarse en los espacios que desean, en lugares simbólicos de consumo de clase media y ciudadano popular. Con la fotografía se apropian de lo que constituye la vida urbana: de sus objetos, de la moda, de los gestos, de las instituciones de consumo, las redes de circulación, los lugares de diversión. Al tomarse fotos aprenden de las pautas sociales de las clases medias y populares urbanas; participan de ellas, incorporan nuevos tipos de *habitus* que corresponden al “mundo del sentido común” ciudadano y a la modernidad globalizada. Resignifican su modo de vida: la discriminación y exclusión social ejercida cotidianamente hacia ellos por ser empleadas e indígenas. En conceptos de Foucault (1992) sobre “la dominación”, las indígenas, a pesar de verse envueltas bajo el sistema de dominación étnica, luchan para ser tomadas en cuenta y ser felices.

En el juego de recomponer las imágenes de ellas mismas en el TÍA “se dibuja una concepción política del actuar y de las relaciones inequitativas entre el poder y sus sujetos” (De Certeau citado en Girad: 1996, 24). A través de la foto viven un mundo lleno de imaginaciones y sueños. Mi primo, por ejemplo, al actuar como un camarógrafo profesional deja aflorar un deseo, desarrolla una práctica del deseo, no solo porque reproduce el papel del camarógrafo a su modo y manera (¿quizás reproduce la idea que se ha tejido al interior del mundo indígena de la imagen de un buen camarógrafo?) sino porque hay sueños y maneras de ver la vida que son compartidos colectivamente tanto por el mundo indígena como por el mundo urbano popular. La imagen que proyecta (de un buen fotógrafo) supone una gestualidad, saben tomar fotos con determinados movimientos del cuerpo, con gestos, haciendo comenta-

rios, manejando su corporeidad haciendo saltar el flash, como se ve en la televisión.

Por sentido común, mis primas comparten el sueño de la joven; le escuchan con atención y le agradecen por el champú. Saben lo que es ser empleada, aunque la impulsadora no cocina, ni plancha, sin embargo, no deja de ser una trabajadora subordinada del TÍA. Empleando el concepto de P. Bourdieu (1991) “lo que está en juego” es ésta capacidad de resignificar imaginariamente y apoderarse de forma simbólica del poder dominante para transformarlo. Así, en el juego del enamoramiento de las jóvenes indígenas, mi primo se transforma en un camarógrafo profesional.

La promocionadora de champús, la joven mestiza popular también disfruta segundos de intensos sueños, aunque no necesariamente con el mismo sentido del gusto que los indígenas. Vive la ilusión de ser una modelo profesional. Lleva consigo imaginariamente, en los gestos delicados y en el uso del lenguaje refinado la acumulación del “capital simbólico” de la belleza blanca en oposición a lo indígena no bello. Crea sus “estrategias de distinción” (Bourdieu: 1991)<sup>41</sup>. Simbólicamente se presenta en una jerarquía superior con respecto a las jóvenes indígenas. Disfruta regalando champús tan solo a las muchachas. Acierta en hallar un espacio entre los indígenas para explicar con pasión y emoción las virtudes del champú y representar, de ese modo, la imagen de una vendedora y modelo internacional.

### **Tómanos una foto en la KFC**

Son las cinco, sigue lloviendo, abandonamos el “TÍA”. Nina nos insinúa, nos jala. Nos dice que debemos tomarnos una foto en la KFC<sup>42</sup> (*Kentucky Fried Chicken*). Nos acercamos al restaurante de *fast food* entre juego y risa, poco a poco. Bety pregunta: “Ya primo, ¿estamos bien aquí?”. Mi primo, el camarógrafo profesional nos responde: “No, un poquito más, más. No, un poquito más. Suban a la puerta”. Subimos temerosas a la puerta de entrada. La gente de la KFC nos mira perpleja. Nos colocamos para la foto sin demora. Salta el *flash*, ya a unos pasos del KFC mis primas comentan:

Bien siempre brilló el *flash*, saltó bien, buena primito de la onda, *llak-tamashikuna salonpi mikuskaku ninga*. Los paisanos dirán que comemos en la KFC puro pollo, ja ja. Qué dirá tu papá, doctora. La gente ha de hablar muy bien ja, ja. ¡Mi abuelito se va alegrar muchísimo!



Foto N° 7. Lo más importante son los cerquillos<sup>43</sup>

Corremos al arco de El Ejido. Empezamos a arreglarnos, nos peinamos, nos pintamos la boca, estamos dispuestas para otra tanda de fotos. Todos voltean hacia nosotros, algunos se burlan y otros nos miran en silencio. Nosotras posamos para la foto. “Bety, la Linda” simula hablar por el celular:



Foto N° 8. ¡Hola! ¡Hola! ¿Primo?, habla con Bety, la linda.

Oye ya, primo buena onda. Sácame hablando con celular. Para mostrar a mi papi y mi mami. Esta voy regalar a Francisco, a mis amigas. Mi abuelita ha de hablar que tengo celular como las doctoras, con buena ropa, feliz de la vida. Ven primo una foto. Ja, ja, que salte el flash.

Las muchachas y los muchachos viven sus vidas, disfrutan de manera intensa tomándose fotos. No toman en cuenta ni la lluvia, ni las burlas; tampoco la identificación que sigue practicándose en el sistema ciudadano de discriminación social hacia los no ciudadanos indígenas. Los jóvenes, como dice De Certeau “hacen arte”, desvirtúan con su sentido del humor y con la risa las burlas y las frecuentes discriminaciones. La risa tiene una connotación positiva, para los jóvenes, simbólicamente, se transforma en poder. Para Bajtín (1998: 65) “la risa posee un profundo valor de concepción del mundo”. Por eso los jóvenes y las jóvenes hasta se permiten soportar sin rencor, sino más bien con tolerancia la falta de respeto de algunos ciudadanos que nos tildan de “Marías, papas frías”. Entre gestos, carcajadas y poses revuelven los contenidos de las jerarquías y los poderes del orden social.

Los ciudadanos se burlan de los indígenas, pero se ven perplejos al constatar que sus espacios son infringidos e irrumpidos por las empleadas para tomarse fotos. Se escapan dejando sus guaguas. Se apartan para no quedar captados en la foto junto al grupo de indígenas. Pues el significado simbólico que hay en tomarse las fotos abre un intersticio en cada uno de estos campos legítimos de la “dominación semántica” (Guerrero 199) donde se entrelazan juegos de poder hacia los indígenas.

Con el uso de la fotografía se apoderan de esos espacios legítimos, simbólicamente los desvirtúan, por ejemplo, KFC. Ese lugar se legitima por el uso y consumo de alimentos por gente de clase media, sobre todo por la juventud para la cual es un símbolo de la modernidad. Los indígenas lo utilizan como si fuera propio para representarse. Como respuesta a ello, algunos ciudadanos nos observan en silencio, mientras otros se burlan de nuestros gestos cuando posamos para tomarnos la foto. Nos dan a entender que somos rechazados, que somos una molestia. Los ciudadanos se ven desprestigiados y se sienten igualados por sus domésticas. Nina me contó que cuando su exjefa descubrió la foto que se tomo en la KFC, lanzó un grito:

A mi ex jefa, a una de esas viejitas pasadas de la onda, casi, casi se le salta el *shungu* (corazón), duro me habló. ¿Cómo?, ¿cómo?, no faltaba más,



que una recién llegada me sale enamorando como señorita, ahí (KFC). Entonces tendré que atenderte como a una reina. Ja, ja, así, me habló mucho.

Retomando la frase de De Certeau (1996) “siempre es bueno recordar que a la gente no debe juzgársele idiota”, pues los espacios de privilegio de los ciudadanos están siendo manipulados nada más ni nada menos que por las jóvenes chicas indígenas. Posiblemente, a la larga, no solo ese espacio se legitimaría para las jóvenes empleadas de hoy sino que podría incitar a una futura práctica de reapropiación por parte de otras generaciones. Cuando las adolescentes vuelven a la comuna de Atapulo y enseñan las fotos a sus familias, habilitan, también, la posibilidad de acciones futuras de otros atapuleños. Así lo comenta Manuela la hermana menor de Bety que ya está llegando a la adolescencia: “Olguita, cuándo me llevas, yo también quiero comer, en ese salón, pollo; quiero comprar *huallkas*, allá con celular, quiero pasear feliz”.

Aunque para las jóvenes, por lo general, la vida en la ciudad no es color de rosa, existe un trabajo de representación que les permite “igualarse” a los ciudadanos. El imaginario que se teje de las adolescentes en la comunidad es que ellas manejan dinero, frecuentan lugares modernos y asimilan la vida urbana. Esta nueva imagen de las muchachas enorgullece a sus padres y reafirma un anhelo de innovación y modernización. La abuelita de Nina, en una expresión efusiva, aplaudió y rompió en alegría al ver la foto de sus nietas:

*¡Uchicales! Ahora sí, ja, ja. Charinkis están cantando karas karas kuri kinti qui...qui...ri...qui... la vida en Quito, allin celular, como doctoras con lentes, comiendo pollo en grandes salones, alegres abriendo el brazo, cómo no soy guambra ¡uchicales! para manejar ese coche a la vista, ja, ja.*

Las muchachas logran representar ante la comunidad una imagen de integración al mundo ciudadano. Al interior del mundo indígena hay la opinión de que el ciudadano alardea de “macho”, como el gallo, y frecuenta en exclusiva grandes salones para servirse pollo al horno. Por eso, para la abuelita, las jóvenes no solo se han apropiado de los hábitos de los ciudadanos sino que su anhelo de hacer uso de la modernidad se proyecta simbólicamente en sus nietas.



En los dibujos de Huaman Poma de Ayala (1980: 802) se ve cómo los quechuas coloniales, en un momento de cambio de cultura, ya se apropiaban de elementos de la cultura dominante que, aparentemente, figuraba como la más avanzada. Por ejemplo, la apropiación de la sarta de llaves producía la imagen de manejar una multiplicidad de casas o almacenes con alimento, había la idea de ser ricos. Como el comentario que hace la abuelita de Nina cuando le mostré un dibujo de Huaman Poma:

*Ari, ñawpapi* como este dibujo antes se colgaba llaves en la cintura, en el cuello como las grandes señoras que manejaban muchos almacenes, una llave para trigo, otra llave para *mashca*, para todo había. Tener llaves, era bien visto. Así también nosotras poníamos con llaves.

Hoy las jóvenes para bailar en la discoteca cuelgan una multiplicidad de llaveros fosforescentes en la mochila y en el pantalón, generan la figura de las “chicas de la onda”, a la moda con llaveros que emanan colores vivos y suscitan un sonido similar al que produce la cibernética.



Foto N° 9. Listas para ir a la Carolina<sup>44</sup>

De igual manera, para el juego del enamoramiento en el otro gran parque de la ciudad, La Carolina, se visten de manera táctica de otavaleñas. No solo por que la ropa de la otavaleña en el imaginario ciudadano blanco mestizo es un modelo de prestigio (Muratorio: 1994)<sup>45</sup>, sino porque en los recorridos que acompañan a las chicas por la discoteca, por La Carolina y otros lugares, surge una confrontación de identidades entre blanco-mestizos e indígenas. Por eso, las jóvenes constantemente están configurando ser una unidad como indígenas, pero con nuevos juegos culturales y también de poder. Hoy conscientemente manejan una multiplicidad de identidades dependiendo del contexto en el que se interrelacionan. Se visten como “shakiras” y otavaleñas solo cuando es necesario. Por ejemplo, para ir a la discoteca llevan el cabello suelto y el jean apretado, a La Carolina y a la Plaza Grande con anaco y hualca.

Las adolescentes indígenas están produciendo e incorporando nuevos *habitus*, puesto que ser indígena tiene muchas maneras de representarse. Existe una identidad como *habitus* (Bourdieu: 1991, 183) que no es forzosamente un discurso sino prácticas y modos de ser. Por eso, siendo evangélicas, también son “Bety, la Linda”, Nina Pakari, Shakira y, a veces otavaleñas, sin embargo, no dejan de ser indígenas quichuas latacungueñas. Como dice Rosa Elvira: “somos atapuleñas con orgullo”

### **Final de un domingo feliz**

Faltan treinta minutos para las siete de la noche. Nos refugiamos de una intensa lluvia en la carpa del casetero. Suena la música de “chiquitita bonita hoy te recuerdo porque te quiero tanto y no puedo olvidarte...” y termina el juego. Mestizos populares e indígenas corren al baño a cambiarse de ropa. Mis primas guardan en la mochila las ropas de otavaleñas, otras se apresuran en quitarse los zapatos de taco alto. Algunos mestizos populares dejan una funda con su ropa a “la naranjera mala onda”. Nosotras corremos a tomar el bus para llegar a la casa de la jefa, mientras nos sacamos el maquillaje, nos despedimos de nuestras primas. Una vez más, termina el juego de los domingos.

# Capítulo III

## Las adolescentes empleadas en el servicio doméstico

### Introducción

En el presente capítulo, estudio la vida de las adolescentes empleadas en un espacio particular como es la casa de los jefes. Analizo cuatro aspectos:

1. Al interior del ámbito doméstico de servicio (la casa), hay hitos fijados que delimitan y jerarquizan las fronteras a partir de umbrales: la sala, la alcoba, el hall. Son espacios exclusivos de los empleadores que no siempre pueden ser atravesados por las empleadas. A diferencia de El Ejido, no hay una resignificación de espacios como la pileta del fotógrafo, la naranjera mala onda, y el callejón del movimiento que permitían que se suscite un juego lúdico del enamoramiento.
2. Las fronteras étnicas dentro del ámbito doméstico no desaparecen pero hay un cierto amortiguamiento, debido a que se establece una relación ambigua de afectividad entre la joven empleada y los miembros de la familia.
3. Al mismo tiempo, se genera una producción cultural de segundo orden: las jóvenes empleadas se apropian del *habitus* cotidiano de los jefes e incorporan el mundo gestual y de percepciones de la familia. Hacen una reinención de sí mismas como empleadas modernas en contraposición a la antigua empleada tradicional (la María o china). Crean la posibilidad de representarse como empleadas modernas en una relación de trabajo con los jefes en oposición a la antigua idea de la sirvienta y la patrona.

4. En oposición a El Ejido, que puede representar el juego de una multiplicidad de identidades, no hay en la casa ese juego. Sin embargo, ser empleada tiene una doble cara. Por un lado, se puede representar a la imagen de la empleada recién llegada, dócil y por otro, de la empleada moderna, rebelde. Esas imágenes de sí abren márgenes de resistencia en la negociación de representarse como empleada en un espacio restringido. Tejen márgenes de maniobras dependiendo del tipo de relación que se establece entre la empleada y la empleadora. No hay solo una posibilidad de ser empleada, hay una gama, pero dentro del margen que autoriza un estereotipo muy acentuado.

### ¿Aló? con Olguita, por favor

Nina, Zoila, Carmen, Tránsito y yo, Eugenia, ya estamos en el lugar de la cita, en el paradero del trole, para pasar Año Nuevo en Atapulo. Pasan las horas y no llega “Bety, la Linda”. Nos preguntamos qué ha pasado, porque no ha llegado. La angustia empieza a invadirnos. Sin ella, no nos atrevemos a nada, pasamos aburridas el viaje, las compras en Latacunga y la llegada a Atapulo. Sin embargo, ninguna se atreve a llamarle por teléfono, todas le tenemos miedo a la jefa de Bety. Finalmente, tras un sorteo, me toca hacerlo:

- Eugenia: *Buienas días señora, pur favor con Olguíta Ninasunta, de partee de su primita Eufemia Ninawaman.*
- La Señora: ¿Eres de Atapulo?
- Eugenia: *Siii señora, soy atapuleña.*
- La señora: Hay unas mañosas que saben llamarle a Olga.
- Eugenia: Ayy, señora, no los conozco.
- La señora: Olguita tu prima. (Me comunica con “Bety, la Linda”).
- Olga: *Kuliranimi! Oye prima, manan chay lunga, chullkita charinichu nin. Kay mishaku pagawankapuni.* (¡Estoy renegando! Oye, prima. La longa de mi jefa dice que no tiene dinero. Me tiene que pagar como sea).
- Eugenia: *Pagachi! Maypita mishaka.* (¡Haz que te pague! y ¿Dónde esta la jefa?)

- Olga: *Mishaka kaypimi punku washapi uyakun, Olga mana kutimungachu nishpami qullkita mana kuwan.* (Ella está escuchando nuestra conversación detrás de la puerta. No me quiere pagar. Se dice para sí misma “Olga, no va a volver”).
- Eugenia: *Ama llagichu, prima. Shuyami*(Prima, no te pongas triste. Te vamos a esperar)
- Olga: Oye primita no me digas ¿quieres trabajar en Quito? Yo te voy a buscar un buen trabajo.
- Eugenia: *Ari, ari munaniami doctorita, ja ja. (Sí, sí. Quiero un trabajito, doctora, ja ja).*
- La Señora: *Olguita, mi hija, traerásle a tu prima a que acompañe a mi mamá.*
- Olga: *Suyawayshi, por favor, taxipi shamushak, sarañaña primita, chay longa jifa pagashami nin.* (Me esperan, por favor. Prima, granito de maíz, estoy viniendo en taxi. La longa de mi jefa dice que me va a pagar).

En un espacio particular, un lugar legítimo del poder dominante como es la casa de la jefa, se da un juego de fuerzas opuestas entre la empleadora y la empleada. En ese juego se crean ventajas y desventajas que son simbólicamente significativas para la una y la otra. Por ejemplo: se saca provecho de las adolescentes empleadas no solo por que son indígenas sino por que son recién llegadas a la ciudad. Las empleadas suponen que son ingenuas, sumisas y hasta “tontitas”.

En cuanto a mí, me represento como una recién llegada que nunca trabajó en otras casas. La señora me identifica como chica “sana y tranquila” que no frecuenta El Ejido como las empleadas “malogradas y mañosas”, como las que reclaman salario mínimo, exigen lavadora, plancha, cocina, microondas, guantes para no estropearse las manos y, sobre todo, piden domingos libres. A la jefa de mi prima se le ilumina la cara, se interesa en que trabaje “puertas adentro” en la casa de su mamá. Es una ocasión propicia para establecer una relación con la recién llegada, según su parecer y voluntad.

Apenas me escucha hablar por teléfono, me identifica no solo como pariente de Bety sino, como “recién llegada”. Mi tono de voz suave, mi mala articulación “intencionada” al hablar el español, le indican que soy tal. Se trata de una estrategia mía, utilizada para efectos de

esta investigación, pero que no es ajena a la práctica cotidiana de las jóvenes empleadas en las casas. La señora vislumbra que no soy una empleada con experiencia, que articula perfectamente el español, de las que suelen llamar a mi prima para darse cita en El Ejido<sup>46</sup>. Gracias a esta identificación automáticamente sin pensarlo, me comunica con mi prima, cuando en muchas casas, a esas horas, es imposible acceder al uso del teléfono.

Mi prima me habla por el teléfono, pero como la jefa está frente a ella, empieza a hablarme en quichua. En ese campo social ajeno, el hablar en quichua crea una correlación de fuerzas favorable a nosotras. El idioma es un sistema simbólico que se puede manipular como un instrumento táctico. Escoger el quichua, que la jefa no comprende, se convierte en un “arma” para mi prima. Es un “comodín” que mi prima lanza en la mesa de juego. Le sirve para dar la vuelta a la relación de fuerza con la señora. La “otra lengua” le deja intrigada: le descoloca, le excluye. La señora queda en una situación de desventaja en su propia casa. De esa manera, mi prima bloquea el oído vigilante de la jefa. La señora espera una representación pasiva de mi prima conforme a sus modalidades de vida y las condiciones sociales que se atribuye al papel de la sirvienta.

Sin embargo, mi prima urde una estrategia de resistencia, ejecuta un juego diferente dentro del propio campo de la jefa, en su casa. Aprovecha la ocasión y la presencia de la señora, para crear cierta tensión a beneficio nuestro. “Bety, la Linda” (Olga) pasa en la conversación al español. Cuando se trata de sacar beneficio para nosotras, habla en quichua; pasa al español para negociar una posibilidad, ilusoria: el que yo vaya a trabajar en la casa de su madre.

Me comunica en quichua que la señora se ha alejado a su cuarto. De acuerdo a Bety, aun cuando ella vuelve a sus quehaceres domésticos, la jefa se encuentra intrigada, atenta a nuestro comportamiento. Mi prima le hace una jugada, se burla de la señora utilizando los códigos de la “otra lengua” sin que esta pueda hacer nada. Bety, al hablar conmigo al otro lado de la línea, modifica la norma fonética del uso del quichua, con lo cual descarga su frustración y su rabia. A pesar de estar nerviosa, con las manos sudando, me habla en tono suave y conserva la serenidad, cuando debería ametrallar las palabras, lo que connota una expresión de rabia en quichua. Me dice:

*Kay longa nuka killa sulduta mana kuwashaninchu. Olgúitta, olgúitta, mana, mana killkita charinichu nishpami rimashan. Ay primita, ñuka munaska churanata mana rantishachu. Huk mariscal shunbrirutaku mana paktanchu, peor otavaleña hualkapak charinichu. Ña mayka churakunatami nuka turikunaman kuranka. Imashanatak mushuk watapika yallishak. Kunanka imatak kashak, pinkanayawanka runa, llakipi rikuwanka.*

Esta “longa” de mi jefa no quiere pagarme el sueldo completo. No tengo, no tengo, Olguita cacarea. No podré comprar la ropa que soñé. No voy ha alcanzar a un sombrero mariscal, peor a un collar otavaleña. Nada, nada tengo. Apenas me regaló ropa usada para mis hermanos. Ahora qué voy hacer. ¿Cómo voy a para pasar el Año Nuevo? Todos han de mirarme mal en Atapulo. Voy a pasar vergüenza.

Yo le aconsejo que abandone el trabajo. Pero, en tono de duda, me explica: “no voy a encontrar otro trabajo igual como éste, siempre en la tele veo a mi Rosa Salvaje, mis jefes terminan pasándome cuando me llaman por fono, juntos comemos en la mesa; ya estoy enseñada. Con Albertito y Claudita (los hijos de la señora) siempre bailo en la sala todas las tardes. Solo quiero mi sueldo”.

En esta ocasión Bety deja aflorar una relación ambigua de rencor y afectividad con los miembros de la familia. Por un lado, se queja de su jefa descalificándola con los mismos términos de la dominación étnica “esa longa no me paga”, por otro, teme abandonar el trabajo. No solo en la casa que está trabajando tiene más libertad y puede acceder al uso de la tele y otros medios sino que siente cariño hacia los hijos de sus jefes. Sobre todo valora que sus jefes la hayan incluido en la mesa familiar como un miembro más. Como dice Bety: “ya estoy hallada”. Ella solo quiere: su “sueldo”. En términos de Bourdieu (1991), entre la familia y Bety se ha establecido una relación de dominación simbólica. Se ha “eufemizado”<sup>47</sup>, como es lo normal en la casa de la familia patriarcal, el vínculo de supeditación y de dependencia, jerarquía y disciplina que reina entre empleada y “patrón”.

Del otro lado de la línea, ahora Bety permuta de idioma, me habla en español con la intención de crear una expectativa a la señora: “prima no me digas, ¿quieres trabajar de empleada aquí en Quito? Yo te busco un trabajo con buen sueldo”.

La señora al escucharme que quiero trabajar, interrumpe de manera directa a Bety. Se hace la buena, ruega a Bety: “Olguita, traérsela a tu prima a que acompañe a mi mamá, le vamos a pagar bien”. Quiere sacar un beneficio.

Mi prima improvisa un conjunto de “tácticas”<sup>48</sup>. Al hablar en español creó la expectativa de que yo llegaría a Quito para trabajar donde la mamá de la señora. Lo que pretende es que le paguen el sueldo completo. La señora no quiere darle todo el sueldo, teme que no regrese, quiere detenerla; sus hijos están “enseñados” con Bety. Mi prima hace uso de una “táctica de afectividad” con los hijos de su jefe sin planear ni pensar, es una “contra eufemización” al poder jerárquico de la casa. Retomando Bourdieu, se ha establecido un campo de fuerzas que se ve mediado por un juego simbólico por ambas partes. Por eso mi prima juega a burlarla para irse de vacaciones y hacer sus compras, no solo aprovecha lo nerviosa que está la señora porque teme que sus hijos se queden sin la compañía de Bety, sino que le hace creer que yo (la otra supuesta empleada recién llegada) iré a trabajar donde su mamá.

Mi prima y yo hemos armado un conjunto de “tácticas” en una comunicación a distancia porque respondemos a un *habitus* o sentido común similar que nos permite inventar sin tener que cavilar, sin la necesidad de planificar nuestro comportamiento. Es algo naturalizado que se nos viene a la vez como pensamiento y acción, los dos juntos en el momento inmediato de la comunicación. Conozco la regla del juego: sé lo que significa ser empleada.

A pesar de todo, la señora se niega pagarle el sueldo completo. Aduce que está corta de plata, que le va a completar apenas Bety vuelva de Atapulo. Teme que Olga abandone el trabajo. Retomando nuevamente a De Certeau, la señora como “está en su campo”, se vale de una estrategia<sup>49</sup>. Se trata de un manejo de fuerzas por ambas partes. Si bien en la comunicación transgredimos simbólicamente el poder de la señora, ella hace una jugada para detener a mi prima desde su posición de fuerza. Ya sabe que generalmente las jóvenes empleadas recién llegadas aprovechan estas fiestas para dejar el trabajo y conseguir otro mejor. Como son recién llegadas y todavía no tienen suficiente experiencia como para enfrentarse, el pretexto de ir a visitar a sus familias lo aprovechan de manera directa para cambiar de trabajo.

El uso de la lengua quichua es aprovechado para crear un punto de libertad en el espacio de poder de la casa, ya que podemos hablar lo



que queremos. Es uno de los medios “tácticos” que se usa generalmente en la relación de poder entre los empleadores y las empleadas quichuas.

Estas maneras múltiples de representación se despliegan dependiendo de en qué campo social se ubican. La representación que tiene la sociedad blanca-mestiza que obtener de las jóvenes empleadas ya está dada, lo único que hacen es adaptarse de modo práctico al juego concreto de fuerzas. La “táctica” de las jóvenes empleadas es, a su vez, la representación de lo que “representan”. Esta representación las muestra como pasivas, sin actuación, sin embargo, la de Bety es todo lo contrario. En definitiva, la representación de ser empleada es también una creación dinámica y táctica. Hay un juego de fuerzas, entre empleada y empleador, en el que las representaciones dadas por el *hábitus* son utilizadas de manera táctica.

### **Rumbo a la casa de la jefa**

Arranca el bus, acomodo sobre mi falda una mochila con mi ropa. Recuerdo una parte de mi niñez en mi pueblo Yauri- Espinar (Cuzco-Perú). Fue la primera vez que, por insistencia mía, mi papá me llevó para trabajar. Un mes antes me había preparado, lavé una manta, en ella acomodé mi ropa y mi cama. Tocamos la puerta y salió de su casa la “patrona”. Me miró y exclamó: Esta *chicacha* recién bajada de la puna estará llena de piojos. Déjamela don Florencio, vuelves de un año” dijo y cerro el portón. Un grano, un punto, se me encogió el alma cuando sonó la puerta. Bety adivina mi estado de ánimo y me trae nuevamente a la realidad, me sacude del brazo, me sonrío, y me dice: “y ahora, ¿Dónde está? Ya mismo bajamos. No pongas triste, sonrío. Ni que el mundo se cayera. Los domingos vamos a salir. No vas a quedar encerrada”.

Llegamos al conjunto habitacional. Olga toca el timbre, se abre la puerta. Salen una niña y un niño, se trepan a Olga. La “jefa” me invita pasar a la sala, ya en la mesa me sirve cola y unos bizcochos. Me pregunta por mi nombre: “¿Cómo te llamas mi hijita?” Olga se adelanta y le responde: “Mary Eugenia, se llama mi prima”. La señora me sonrío y me dice:

Esta es tu casa María Eufemia. Olga me dice que eres universitaria. Mi hermana se llama Mary Eugenia y ella si está en la universidad. No vale que mientas hija. Solo te pido que no te juntes con las chicas de la vecina: son unas mañosas, discotequeras.

La señora me habla como suelen dirigirse las “jefas” (patronas modernas) a las recién llegadas. Emplea un lenguaje suave, imita el habla de los indígenas. Trata de ser amable, lo más que pueda. Me invita a sentarme en la mesa y coloca un vaso para cada una. Ella se sirve y cuando se dispone a tomar, cae en cuenta de su error, y con la mano nos invita a llenar los vasos. Nos espera para tomar juntas. Hasta me pide disculpas para ir a contestar el teléfono. La señora pone en escena la idea de que ella no tiene referentes de los contenidos de la frontera étnica. Adelinda Díaz Uriarte de Lima (1993) nos muestra en su autobiografía que su empleadora la explota y la maltrata a partir de los componentes étnicos. A diferencia de su compañera de trabajo que viste con pantalón y tiene la tez blanca, Adelinda es humillada por el color oscuro de su piel y por la falda que lleva. La clasifican de provinciana, una campesina recién bajada de la puna. A la empleada de piel clara la hacen sentar junto a ellos y la exhiben en espacios públicos, le sacan a pasear. En cambio, a Adelinda la clasifica de “fea” y la envía al último rincón de la casa, a las gradas junto al “perrito”.

La jefa de Olga me trata con respeto y delicadaza, como pares. Sin embargo, cuando me disponía a entrar al mismo baño que entró ella, se desenmascara, lanza un grito de espanto y me señala “ese baño es de nosotros el de ustedes está afuera bajo las gradas”. Me marca la diferencia étnica y la diferencia entre empleadora y empleada. Es una construcción social que han generado los blanco-mestizos de que el servicio higiénico de las empleadas indígenas debe estar ubicado en un lugar lejano al de los señores. Piensan que como las empleadas, por lo general, son del campo y son de color oscuro son portadoras de alguna enfermedad. Que, además, como se empachan de todo y realizan las actividades manuales tienen el organismo dañado. Que como los jefes son de la ciudad y realizan actividades intelectuales son propensos a ser contagiados de alguna enfermedad. Olga escuchó que el señor le dijo a la señora que echará llave al baño que estaba apestando, que podíamos contagiarles alguna enfermedad. Rosa, también, me comentó que la señora le dijo: “hijita, tu orina está apestando, estás comiendo mucho. Toma hiervas para el riñón”.

Además, la señora construye frases con diminutivos me dice: “hija, hijita”. Las jóvenes los usan en sentido de cariño; para la señora es una estrategia verbal de afectividad simbólica. Muchas de ella tratan, con este término, a las recién llegadas para retenerlas. De esta suerte, las condicionan a trabajar según su parecer. Pero, al mismo tiempo, algunas recién llegadas desean y quieren que se las trate de “hijitas”. Rosa, una adolescente, me comentó que su jefa era buenísima por que nunca la llamaba por su nombre sino que siempre le llamaba hijita. En conceptos de Bourdieu (1991) sobre la “violencia simbólica”, podemos decir que, bajo este contenido de “hijita”, las relaciones de discriminación no solo se reproducen por parte de la empleadora, sino que la empleada también lucha en mantenerla.

La señora me trata como una menor de edad: una no-ciudadana. Utiliza el paternalismo. Me protege y me da consejos: que no debo juntarme con las “empleadas mañosas”, las que frecuentan las discotecas. Se siente responsable por mí. No quiere que me “avispe”, quiere asegurarse una empleada estable y no contaminada.

Olga me llama *Mary* Eugenia, la señora me nombra Eufemia María. Me identifica como una indígena de la comunidad. Se debe a que el nombre de Eufemia esta relacionado con los nombres “tradicionales” de los indígenas.

Olga, en oposición a la jefa, me llama Eugenia que es un nombre de los ciudadanos.

Los indígenas al hablar español confunden la f con la g, la vocal e con la i, en lugar de pronunciar Eugenia pronunciado *Eufimia*: no existe la letra g, ni la vocal e en el quechua. A la vez, los ciudadanos blanco-mestizos han legitimado despectivamente a las empleadas de hogar clasificándolos como “Marías” y “chinas”. Es quizá, por estas razones, que esos nombres se han convertido en un marcador simbólico. A la señora le sirve para clasificarme en una jerarquía inferior de no-ciudadana.

En cambio Olga, en oposición a los nombres de la antigua imagen del indígena y de la empleada “tradicional” (*Eufimia*, María y China), proyecta en mí el nombre de la nueva imagen del joven indígena actual y de la joven “empleada moderna”. Batalla por pronunciar correctamente Eugenia. Modifica la pronunciación de María en el español por la pronunciación de *Mary* del inglés, ya que me considera como una ciudadana, me identifica como *Mary* Eugenia. Suele repetirme:

Prima, escucha, tú eres universitaria igual que la señorita *Mary* Eugenia. Yo siento orgullo por ti; no eres Eufemia, ni María, ni *ashka*, (en lugar de *Ch'aska*). Esos nombres de *Pacha*, *Inti* no se que más, son horribles, sacado de santos y almanaques, pasados de moda, fuera de la onda. En Atapulo no quieren esos nombres. Los *mishus* se burlan.

Olga me coloca en el mismo plano simbólico que la hermana de la señora. Me iguala simbólicamente por el nombre. Crea la idea de que soy una ciudadana. Insiste en que *Eufimia*, María y los nombres en quechua; *Ch'aska*, *Inti*, *Pacha*, (nombres que han sido reivindicados por los líderes indígenas pero que no necesariamente responden a los quereres de los “indígenas corrientes”), son nombres que remiten a la idea del indígena tradicional. Me advierte que esos nombres son objeto de burla y de desprecio en la comunidad y en la ciudad; que están sacados de santos y almanaques antiguos, pasados de moda, fuera de la onda. E incluso con ironía insinúa la confusión fonética entre *Ch'aska* y *ashku*, o sea entre lucero y perro. Me parece que las jóvenes no se identifican con esos nombres, quizás no corresponden a su mundo de vida.

La señora termina usando Eufemia, en lugar de Eugenia, para que no haya igualdad y confusión de jerarquía en los nombres de su hermana y de la empleada. Tal vez pugna en conservar Eufemia, nombre que está relacionado a la idea del indígena tradicional con arraigo a la tierra. De hecho, no le cree a Olga cuando afirma que soy estudiante universitaria. En todo caso, conserva las estrategias de clasificación de las fronteras étnicas para legitimarse como ciudadana.

### **La sala se debe respetar**

Es la una de la tarde. Estamos de regreso del mercado tambaleándonos con las bolsas pesadas de compras. Ingresamos a la sala, sin caer en cuenta de la presencia de la señora y de Olga, me lanzo al sofá. La señora y Olga caen en un silencio absoluto. Me escrutan de pies a cabeza. Felizmente Olga reacciona y me saca de apuros: “¡*Ha imacha!* Ja, ja así de longa eres prima. Esta es un poco payacita, pastora de borregos nomás es, ya mismo hijita aprendes. Yo también, así mismo hacía”.

A la jefa se le ilumina el rostro, cae en cuenta que “soy una igualada”. De esas “mañosas” que se toman demasiada confianza y andan

igualando a la hija de las jefas. Mi comportamiento no correspondió a la representación social de la empleada. Me veo en aprietos. Olga alcanza a disimular la torpeza que cometí en una sola contorsión y una sola expresión en quichua: *ha imacha* (que boba), me regaña. Implícitamente con esa expresión tajante me recalca: “oye jamás en presencia de la jefa te lances al sofá”. Con las manos en la cintura y señalándome, vuelve a acentuar en español para que le escuche la señora: “así de longa eres. Payacita pastora de borregos nomás”.

Olga me contó que, cuando llegó por primera vez a la casa de la señora y se lanzó sobre el sofá, ésta le regañó con la expresión: “*longa* tenías que ser”. Ahora Olga me degrada con una expresión parecida a la que utilizó la señora. Al mismo tiempo, me reconforta utilizando el mismo gesto y el mismo léxico de dominación étnica que utilizó la empleadora. Para tranquilizarme me palmea en el hombro y me dice: “ya mismo aprendes mi hija”. Retomando a De Certeau, podríamos decir que Olga no solo se apropia del lenguaje y gesto de la señora para corregirme sino que utiliza los mismos términos de la señora para



Foto N° 10. Olga en la casa de la jefa, ¡salud en tu nombre!

“coronar y destronar” su poder (Bajtín 1998: 183). Con esa “táctica”, la jefa queda confundida, no halla qué hacer. No sabe si debe reír o llamarnos la atención. Atina a bajar la mano de la cintura al ver que Olga está en esa misma posición. Olga, sin detenerse, suelta otra frase. “Yo también, así mismo, me lancé la primera vez”. Finalmente, la señora rompe a carcajadas, recuerda la misma escena que teatralizó Olga cuando llegó por primera vez a su casa.

Sin embargo, la señora como está en su casa, se ratifica como jefa, nos ordena llevar las bolsas de cebolla a la cocina, se sienta en el sofá; precisa su poder. Marca su territorio excluyéndonos de la sala. Nos relega al lugar destinado a la preparación de los alimentos que emanan olores a cebolla. En oposición a la sala, espacio noble y perfumado, nos adjudica a la zona postergada de la casa, la cocina a lo: oscuro, oculto, y desordenado. Depósito de los utensilios y de las verduras, zona de las empleadas. Lugar indigno, no luminoso; rincón de las indígenas. La señora delimita por jerarquía los espacios de la casa. Resignifica cada espacio a partir de diferencias étnicas. De esta suerte nos “adiestra”: nos enseña cómo comportarnos en cada zona de la casa. Nos precisa que la sala es un espacio exclusivo de los señores de la casa, un espacio legítimo, destinada al solo uso de los ciudadanos. Codificado como espacio denso y duro de la morada familiar, donde los roles de la jefa y de la empleada están bien establecidos. En las cuatro paredes de la sala cuelgan fotografías de la familia. El piso está cubierto con una alfombra aterciopelada, rodeada de muebles con una multiplicidad de cojines para acoger a los invitados. A un extremo de la sala, en la esquina derecha, en un pequeño bar móvil, nunca faltan las bebidas. En el centro, sobre una mesa pequeña, enmarcada con adornos dorados, se destaca la foto de sus hijos. Sobre una repisa, frente a las ventanas, cuelga un teléfono. En el otro extremo, sobre una estantería, reina la televisión recién comprada por la jefa.

Para hacer uso de estos elementos se requiere una identificación, ser miembro íntimo de la familia, amigo, conocido o invitado. Para las empleadas el uso contingente de algunos elementos de estos objetos (por ejemplo la televisión y el teléfono) necesita permiso previo de los jefes. Salvo cuando se abren situaciones de “abandono” fugaz en ausencia de los señores. Entonces, las empleadas hacen un uso lúdico de estos elementos. En presencia de los jefes, la sala, como es un espacio público, siempre permanece impecable, dispuesta, y lista para demostrar los

“ideales y status, tanto logrados como deseados por el núcleo familiar” (María Inés García Canal: 2000, 64). La sala permanece en silencio desde la puerta de ingreso, propia de los ciudadanos, hasta las fronteras de la cocina. El piso debe estar reluciente, los sofás desempolvados, las cortinas níveas, y el ambiente aromatizado con *spray* de flores. Así, me lo advirtió la jefa: “la casa debe estar en orden, con las paredes blancas sin mancha, sobre todo la sala debe estar *chik*, limpia, iluminada, bellísima, aireada como las ventanas del alma; siempre impecable como el rostro”.

La señora usa una metáfora e identifica su cuerpo con la sala. Como el rostro de una ama de casa, debe estar siempre maquillado e impecable, para ser exhibido públicamente y en todo momento. Como su alma, de par en par diáfana y moral para ser juzgada por quien venga. Como el color de su piel las paredes deben estar bellísimas sin manchas. La casa por un lado, toma una forma humana anatómica esbelta e higiénica. Por otro lado, cada espacio está destinado a marcar jerarquías étnicas, a controlar la moral y mantener la disciplina de las empleadas. Sin embargo, las empleadas abren márgenes de resistencia en la negociación de representarse como empleadas en un espacio restringido.

### **La recién llegada**

Son las 10 de la noche, los niños duermen en su habitación. La señora sigue esperando al señor con las luces apagadas. Olga y yo hemos tendido el colchón en la cocina, nos disponemos a dormir. Acaba de llegar el señor Alberto, está ebrio, sube las gradas, se dirige a su cuarto. Olga se inquieta, en voz baja me dice:

El señor Albertito está bravo, bravo con la señora. Qué me importa la señora, para qué se pierde todo el día. Esa señorita Mary Eugenia tiene la culpa, ella y su mamá, todo le hacen gastar. Son malas como las Roxanas (actrices de la novela Gata Salvaje, que hacen el papel de villanas), qué me importa, yo me duermo feliz.

No bien apagó Olga la luz, desde el segundo piso, la señora grita: “Olguita, Olguita ¡auxilio!, este maldito me pega, llama al guardia”. Olga, de un salto, irrumpe en el cuarto de los jefes, golpea la puerta:

“Señor Albertito, abra la puerta, no maltrate a la señora, de gana pelean”. La puerta se abre, la señora llora al borde de la cama, el señor se queja a Olga:

Olguita está viendo como me mato trabajando de sol a sol, esta mujer todo se lo gasta, abandona sus hijos, se va de compras, le digo que no se junte con su hermana, que lo único que hace es malograrla. Le lleva a buscar marido, mil veces le digo no te juntes, no me escucha, compró ropas y tantas cochinas (se refiere a los cosméticos de belleza que han sido lanzados sobre la cama).

El señor se queja con Olga, pero a su vez le obedece. Se ha creado un “campo social” que permite hacerlo, que no es necesariamente una relación de categorías determinadas de jefe y empleada. Quizás lo que le determinó a obedecer es el hecho de que se trata de una joven adolescente que está en un estado de transición entre la empleada adulta con experiencia y la empleada menor de edad: la recién llegada.

Entre la empleada con experiencia y el jefe se crean distancias marcadas, sus roles están determinados. La empleada con experiencia no interviene en la vida privada de sus jefes, además, el señor no le hubiera obedecido. Son mujeres adultas, hay la idea de que, como suelen cambiar de trabajo, pueden chismear en otras cosas sobre la vida de los jefes.

Probablemente tampoco a una empleada recién llegada el señor le hubiera abierto la puerta. No porque haya distancias marcadas entre jefe y empleada sino que, al ser una recién llegada, no hubiera irrumpido con coraje en la vida privada de los jefes como lo hizo Olga. Como las recién llegadas son generalmente menores de edad, tampoco hubiera sido tomada en cuenta. La joven no sabría qué hacer frente a la pelea de los jefes, se hubiera asustado y quizás hubiera abandonado el trabajo. Zoila, una joven recién llegada que huyó a la comunidad comenta:

Diosito, me asusté duro, feo habían sabido pelear, mis papa y mama pelean pero no tan feo, los niños gritaban, la niña se orinó de susto, el señor del cabello le arrastró a la señora de gana; la señora botaba todas las cosas, gritaba como loca, apenas aguanté una semana, un domingo ya no regresé.

Hay otro factor que explica que el señor abriera la puerta. Olga simbólicamente es como la hija mayor de la familia, como suele contar



a sus amigos: “Olguita es como mi hija. Cuando no estamos, es la mamá de mis guaguas. Aquí llegó por primera vez, aquí está en su familia”.

Olga es considerada como “uno más” de la casa, no obstante, en los intersticios de esta expresión, no solo hay afectos entrelazados entre jefes y empleadas. Están las diferentes funciones que cumple Olga en la casa en ausencia de sus jefes. El señor sabe que Olga se transforma en la amiga de sus hijos y a veces en la mamá. Les recoge de la escuela, les ayuda en las tareas, les hace almorzar, les baña, les saca al parque; los chicos pasan más tiempo con ella que con su propia madre.

Olga no solo es “mamá” de los chicos, también es la mediadora de la señora. Interviene cuando el señor la maltrata. Entonces Olga sale en su defensa. Retomando nuevamente a De Certeau, Olga actúa en defensa de la jefa como una “táctica” no consiente que la golpeen, quizás porque entre las dos mujeres hay afinidades de género. Quizás también entra en consideración el papel que cumple la señora como esposa: es la jefa, la que tiene más poder y control, a su cargo está la casa familiar. La señora siempre está vigilando la comida, que las cosas estén en orden; ella decide qué ropas viejas habrá que regalar. Sobre todo depende de ella los días de vacaciones que se toma Olga. Como suele decir el señor: “yo no me meto en asuntos de mujeres, hablen con la jefa de la casa”.

Olga sabe moverse en medio de la “ilusión amorosa de sus jefes”. Olga media en la pelea entre sus jefes, con una frase que le incita al señor a reflexionar: “señor Albertito de gana está pegando a la mamita, cuando se vaya, así mismo ha de llorar usted”.

Aunque la señora se gasta la plata, abandona a los hijos, se va a las discotecas con su hermana, en el fondo, el señor la quiere. Me parece que solo espera a que Olga medie entre ellos. Tengo la impresión que si el señor por si solo dejara de golpear a la señora, sin la intervención de Olga, se consideraría menos “macho”. Suele decir:

Como macho tengo que hacerme respetar, a veces me paso de la raya; qué sería de la señora Marita sin ti Olguita, y que sería de mí sin ti. Además, los niños están hallados contigo. Mi mujer ha de aprender nomás. Es que es menor a mí, casi en la mitad de mis años. Toda la culpa la tiene su familia, que la anda aconsejando mal.

En medio de ese “juego ilusorio” Olga logra que la señora aumente la confianza que deposita en ella. La señora ya sabe que Olga siempre va a salir en su defensa. Además, sabe que el señor en presencia de Olga no se atreve a pegarle. Aprovecha la presencia de Olga para descargar su rabia contra el marido, le lanza un zapato a la espalda. Recoge las cobijas, se las pasa a Olga y ambas abandonan al señor, bajan las dos a la sala a dormir.

La señora y Olga se sientan en el sofá juntas. La señora llora, se arrima un poco a Olga, ella le alcanza un vaso de agua, le consuela: “Mamita no fume, en la tele dice fumar es malo, tome su agüita. Loca de pensamiento ha de volver, no llore las guaguas han de despertar, los vecinos han de hablar”.

La señora solloza, pone música triste, bebe un poco de agua, le sirve una gaseosa a Olga, prende otro cigarro, se queja:

Olguita nunca te cases con hombres aburridos, te han de hacer sufrir, no te van a dejar cambiar de ropa, mira cómo estoy pasando. Sola, donde sea, pasas la vida, aquí tienes todo mi apoyo, yo me lo voy a criar a tu guagua, va ser como si fuera mi hija, en la universidad va a estudiar.

En una provincia de Cusco, en Espinar - Yauri, de niña yo veía que los roles entre los patrones y los sirvientes no eran marcados. Los patrones almorzaban con nosotros junto al fogón. Cantaban en quechua y a veces cuando estaban borrachos acompañaban a sus sirvientes a llorar. García (2000: 64) afirma que “cada una de las partes de la casa cumple una función clara en la constitución del sujeto moderno”; allí se reproduce el rol específico de los jefes y de la empleada. Sin embargo, en ocasiones, los espacios de la casa y sus lugares de prohibición se transforman no solo en espacios de transgresión por parte de las empleadas, sino que se ven impregnados por una relación afectiva entre empleadores y empleada. El rol de la jefa y del señor con la empleada se desvanece momentáneamente; el afecto amortigua las fronteras. Esto no suele suceder en otras casas con las empleadas modernas, como comentó Mary Carmen, una empleada “mañosa” de la vecina: “yo no me meto en la vida de los señores, ellos menos, yo cocino, hago mis deberes y punto”.

En esta casa, donde trabaja Olga se ha constituido, entre la empleadora y la empleada un “campo de fuerzas”, amortiguado por

eufemismos, que es mediado por un juego de poder simbólico en el que intervienen ambas partes. La relación de fuerza rígida que se da en la clasificación entre dominados y dominadores queda en suspenso. Se establece un pacto implícito de reciprocidad entre la empleada y la empleadora: un juego “tradicional” de protección. La señora y Olga representan la antigua imagen de la “patrona” y de la “sirvienta”. En Espinar -Yauri, en ese entonces, la patrona cuidaba de sus sirvientes. A escondidas del patrón, echaba a las faldas de las mujeres semilla de papas y de maíz. A la vez, cuando el patrón la golpeaba, las mujeres la protegían y la escondían en el horno. Le cubrían con mantas, le alcanzaban mates de coca, le calmaban el corazón, diciendo “no llores mamita”. Sufrían junto a ella.

La señora se queja con Olga, como si fuese su mamá, a la vez, le aconseja como si Olga fuese su hija: “Olguita nunca te cases con hombres aburridos, mira cómo estoy pasando”. La señora se deja llevar por la emoción, deja aflorar cariño hacia Olga, le ofrece protección, no solo a ella sino también a la guagua. Olga valora el apoyo que le extiende la señora. Lo considera como un intercambio recíproco a la labor que realiza. Por eso, deja que se exprese un cariño de “hija”. Le alcanza un vaso de agua, le aconseja: “no llore mamita, usted es bonita, no malogre la carita, mañana será otro día, ha de pasar nomás. Las guaguas pueden llorar, los vecinos han de hablar mucho”.

En estas representaciones vuelven a reafirmarse mutuos intercambios de afecto. Ambas velan por seguir constituyendo la esfera íntima de la familia. Como dice Olga: “ya estamos enseñadas, siempre que se vuelven perro y gato, nunca llega el guardia, y menos han de prender la luz los vecinos”.

### **La empleada moderna**

Ha pasado un año y medio, en el que Olga lleva trabajando en la misma casa. En ese lapso, ella y la familia han entrelazado afectos, buenas y malas experiencias<sup>50</sup>. Han trenzado una amistad más estrecha. Olga ahora tiene su propio cuarto cerca del de los niños. Además, sus jefes le han puesto una televisión en la cocina. Los espacios de relación jerárquica entre empleada y empleador parecen desvanecerse. Olga, no solo hace uso de los sofás en presencia de los jefes, sino que cuando

Olga y los niños son sorprendidos en la sala bailando al son de tecno-cumbia (supuestamente música de mañosas)<sup>51</sup>, ya no son regañados; son tolerados. Olga y la familia “crean vínculos de amistad, la distancia que los separa se aminora y las formas de comunicación cambian” (Bajtín, 1988: 21). Olga y la jefa se tutean y hasta bromean casi de igual a igual. Por ejemplo, la señora desde su posición de jefa le pregunta a Olga con una expresión: mi amor ¿qué? Olga no alcanza a escucharle, sin embargo, le responde; hace uso del lenguaje del enamoramiento de El Ejido: “¿qué, de qué?” La jefa con ironía y con un tonito de jerarquía retruca en una respuesta “¡qué de queso!”. Finalmente, ambas al mismo tiempo, burlonas responden y coinciden en una metáfora, “¡qué de queso en la refri!” Olga y la jefa, fusionan el lenguaje del enamoramiento y el lenguaje jerárquico de la jefa, en una sola expresión. El empleo de esta metáfora se ha vuelto una frase de uso común en esta casa. Sirve de tregua, en la relación jerárquica que distancia a la empleada de la empleadora. Esta doble cara de la palabra, la una que corresponde al mundo del empleador y la otra cara que pertenece al mundo de la empleada, cada una correspondiendo a vivencias sociales distintas, se ve envuelta en una “hibridación”. Para Bajtín (2001), “es la mezcla de dos lenguajes sociales<sup>52</sup> (*social languages*) dentro de los límites de una sola expresión (*utterance*<sup>53</sup>)”.

Generalmente, en el momento de las noticias, Olga y el jefe escuchan atentos cuando transmiten los informativos acerca del ALCA<sup>54</sup>. Se ven mediados por un interés común y cada uno, desde su mundo, suele comentar la información. El jefe comparte las ideas por las que, en general, se le conoce al ALCA: la idea de un libre comercio de la Américas. Pero además lo asocia con Olga. Tiene la opinión de que los movimientos indígenas son su principal opositor y le dice: “Olguita, qué haremos, ALCA nos gana”.

Olga sobre el ALCA ha tejido una “imagen particular” que viene desde su experiencia de vida como indígena y que es compartida con los jóvenes de El Ejido y, al mismo tiempo, con el mundo indígena en general. Hay la idea de que el ALCA y el presidente Lucio Gutiérrez han transado un pacto para exterminar hasta el último de los indígenas. Pero Olga a esta imagen la ha enriquecido desde su mundo, que no solo es indígena sino también evangélico: “Qué haremos, estamos en guerra, la ALCA dicen que viene con siete cabezas. Hasta para sentarse va

a cobrar dólares. Todo va costar, hasta un vaso de agua. Los dirigentes hablan que Lucio es su primogénito: ¡tenemos que botarlo!”

En la noción de Bajtín (citado en Ponzio: 179), me parece que “la pasada jerarquía de la palabra y de las formas, de las imágenes, de los estilos” de vida de los jefes, se ve envuelta en un juego de contaminación y de enriquecimiento que proviene del mundo público y político de las jóvenes empleadas. De Certeau (1996: 43) sostiene que “la fuerza de su diferencia se mantiene en los procedimientos del “consumo”, de la comunicación. “Así, los términos de “buena onda y mala onda”, estas sátiras usadas por las jóvenes indígenas de El Ejido para marcar las diferencias entre lo moderno y lo tradicional, se han vuelto en la casa una frase de uso cotidiano. La jefa emplea “mala onda” para caricaturizar la falta de apetito de sus hijos y el apego a lloriquear a la hora de la cena (“um um flojos para comer: malas ondas”). Los niños, igualmente, con el término de “mala onda” exhortan a sus padres a ponerse al día y les sermonean cuando marcan diferencias étnicas y de clase con Olga. Por ejemplo, cuando no les dejan dormir en la misma cama que la empleada, ellos sueltan quejosos: “mañana, mañana y nunca me dejan dormir con Olguita: ¡mala ondas!”.

Además, los niños incorporan a su mundo de vida la extensión simbólica del término quichua: *pachakuti*. Los niños, en un primer momento, lo relacionan a una prenda de los colores del arco iris; conocen como *pachakuti* a la bufanda de Olga. En un segundo momento, a la bufanda con los colores del arco iris la relacionan con los líderes indígenas. Se llenaron de emoción, apenas vieron en la tele a los líderes indígenas con bufandas del mismo color que las de Olga: “vea, vea mami, el *pachakuti* de mi Olguita está en la tele”.

Tal vez, para los empleadores, la antigua imagen desvalorizada de la empleada indígena “tradicional” (María, China), está siendo replanteado por la nueva imagen de la indígena moderna. Quizás hay nuevas relaciones de fuerza.

Los estilos de vida de los jefes (el lenguaje, la moda, los gestos y las costumbres) rebasan la esfera pública de El Ejido y de la comunidad. Las jóvenes empleadas se apropian del *habitus* cotidiano de los jefes e incorporan el mundo gestual y de percepciones de la familia: generan una “producción cultural de segundo orden”. Volviendo a De Certeau (1996: 44) se puede decir que las jóvenes, en el juego del enamoramiento de El Ejido, “trabajan” artesanalmente la economía cultural domi-

nante” para representarse con la imagen de la indígena actual<sup>55</sup>. En el ámbito de la comunidad introducen nuevos elementos culturales, reemplazan los *habitus* “tradicionales” por nuevos elementos de la modernidad. Proyectan la nueva imagen de la indígena emigrante<sup>56</sup>.

Hay un intercambio y apropiación de gestos, de bailes, de músicas, de vocabularios y de significados entre el mundo indígena y el mundo blanco-mestizo. Reiterando a De Certeau (1996), Olga y la familia incorporan nuevos elementos culturales, los asimilan a su manera, crean cada uno por su parte, sus procedimientos de “consumo”.

La adopción de códigos y prácticas culturales “modernos” sirvió, hasta las primeras décadas del siglo XX... como un elemento de distinción y diferenciación con respecto a lo no-moderno, lo no-urbanizado, y lo indígena, antes que como una estrategia aplicable al conjunto de la población. (Salman, Ton y Kingman, Eduardo, 1999: 20).

Esta afirmación me parece igualmente válida para los artefactos domésticos “modernos”. En el ámbito de la casa el uso de la licuadora, lavadora, aspiradora, hasta antes de las “primeras décadas del siglo XX fueron “códigos y prácticas culturales “modernos” exclusivos de las señoras, sirvieron “como un elemento de distinción y diferenciación” entre la empleada y la empleadora y “con respecto a lo no-moderno, lo no-urbanizado, y lo indígena”<sup>57</sup>.

El uso de la licuadora, de la lavadora y de la aspiradora, no solo creaba la idea de la jefa moderna, bella, desenvuelta y trabajadora (podían limpiar la casa sin dañar sus manos, en corto tiempo y sin tener que contratar una empleada), sino que muchas jefas, con el uso de estos artefactos modernos, en oposición a la antigua imagen de la familia tradicional con empleadas indígenas, se proyectaban como familias modernas. Reemplazaban a las empleadas con los artefactos modernos. La señora María precisa: “la señora, de Pujilí me llevó a Guayaquil. Allá me maltrataba, nada de mi ropa quería. Si venían visitas me mandaba a la cocina. Compró la máquina y me mandó”.

El uso de la licuadora, lavadora y aspiradora por parte de las empleadas, fue una ofensa para el sentido común ciudadano de las jefas, se las consideró “longas igualadas”. La opinión general era que las manos de las empleadas eran torpes para manejar objetos delicados y modernos; los malograban. Se pensó que no tenían suficiente capaci-

dad como para controlar la multiplicidad de botones que hay en los artefactos domésticos. Hasta se creyó que el sonido de estos artefactos les aterrizzaba y les dañaba. Según doña María: “penas prendí la licuadora, la señora grito: te vas a electrocutar, vaya a moler”.

Hoy las jóvenes empleadas indígenas “crean teoría de las practicas” con el uso que le dan a los artefactos modernos. Se proyectan a sí mismas como empleadas modernas, en oposición a la antigua imagen de la empleada tradicional, supuestamente incapaz de manejar objetos modernos. Crean la posibilidad de representarse como empleadas modernas en una relación de trabajo con los jefes, en oposición a la antigua idea de la sirvienta y patrona. Exigen guantes, lavadora, aspiradora, microondas y no como la recién llegada que no está en condiciones de pedir nada.



Foto N0° 11. ¡Qué regia y con manos de albañil!<sup>58</sup>

En contraste con la idea de la sirvienta María de manos maltratadas y rudas (como las de los albañiles) por efecto de los detergentes, las jóvenes de hoy hacen uso de los guantes para lavar la ropa. Se crean la ilusión de igualarse con el símbolo de las manos blancas, bellas y delicadas de la jefa. Comparan y cuidan sus manos; intercambian cremas,

se hacen masajes, se pintan las uñas. Se condicionan e interpelan, exigen guantes a las jefas antes de lavar la ropa. Entre las risas se mofan de las jóvenes que no hacen uso de los guantes: “Qué regia, con manos de albañil”. A la vez, en contraste, a la sirvienta que solía lavar piezas gruesas a mano, las jóvenes usan lavadora. No solo crean la imagen de que pueden manejar objetos delicados, igual que la jefa moderna, bella, desenvuelta y trabajadora, sino que, al igual que la jefa, solo lavan a mano prendas delicadas. Cuando no hay lavadora eléctrica para lavar la ropas gruesas y piezas grandes, exigen a los jefes que contraten a otras personas. Además las jóvenes en el lavado de las ropas se distinguen de la jefa. Opinan que la ropa de las indígenas cuesta mucho más que la ropa de la jefa. Consideran que los jefes “cuelgan con trapeadores”, ropa para trapear el piso, y no como las prendas finas de ellas, que merecen ser lavadas en la lavadora o a mano. El uso de la lavadora tiene una connotación positiva para las jóvenes, simbólicamente les permite “igualarse” con la jefa. Les permite “ilusionarse” que sus prendas están en una categoría superior a la de las jefas.



Foto N° 12. Olga Ninasunta y Rosa Ninasunta sazonando la comida.

La cocina de microondas, tiene una connotación de escape con respecto al antiguo perfil de la empleada, confinada a la zona de la coci-



na. Se pensaba al interior de la vida de las empleadas, de que contaminaban el alimento al prepararlo con la mano. La cocina tradicional (*tull-pa*) impregnaba de un olor desagradable a las comidas. Hoy las jóvenes con el microondas, crean la imagen de la joven dinámica, limpia y actualizada que sabe cocinar comidas rápidas igual que las jefas modernas de la televisión. Olga dice: “El pastel coloco en el micro, aprieto un botón, y mientras me doy una ducha, está listo para saborear”.

Esta imagen de la empleada moderna se expresa también en la ropa, en el idioma y en las comodidades. En la ropa, las jóvenes se niegan usar el mandil de la empleada, lo cambian con faldas floreadas como de la ama de casa. El uso del mandil marca fronteras étnicas y crea jerarquías entre empleador y empleada. En contraste, a la jefa que luce a diario diferente tipo de ropa, les condiciona a reproducir el rol de la empleada. Es un marcador constituyente en la creación de un “otro” diferente a nosotros, los “jefes”. Les recuerda no solo a ellas sino al resto de las personas que “ellas” son las empleadas. Una vez, la jefa, de un momento a otro, nos mandó a comprar a la tienda, ni yo ni Olga pudimos quitarnos el mandil. El dueño de la tienda exclamo: “ay, ahora ya les conozco, son Marías”. Éste, no bien terminó de identificarnos como Marías, un grupo de personas, nos arrojó: “tan lindas y de barrenderas”. Esta expresión es una construcción social que se ha generado de que la labor doméstica es “una desvalorizada y despreciada actividad” (Elsa M. Chaney y Mary García: 1993: 13). Ese día, el guardián, cuando pasamos cerca a él, nos desconoció. Ni un piropo, al contrario, se avergonzó de nosotras. Volvimos a mirarle, de reojo, pero, él no sabía dónde esconder la cara. Atino a decir “hola”. Miro, a todos lados, y como no hubo ni una persona que le haya visto hablando con las empleadas, exhalo la sanción moral que nosotras le habíamos generado.

En el idioma, en oposición a la recién llegada que solo habla quechua, la imagen de la empleada moderna es que sabe pronunciar correctamente el castellano al igual que los jefes. La imagen de la joven que habla castellano es que viste a la moda, conoce la ciudad y tiene contactos para conseguir un trabajo en mejores condiciones. Esta imagen enorgullece a las jóvenes recién llegadas y luchan para tener de amigas a las modernas. En cambio, la imagen de la recién llegada, para las empleadas modernas, es que les hacen quedar mal ante sus jefes, no saben hablar el castellano. Las modernas suponen que en el trabajo se debe hablar solo castellano para que los jefes no les relacionen con el

páramo y con la empleada tradicional sumisa. Les condicionan a las recién llegadas a aprender el español. Cuando llaman por teléfono y habla solo en quichua, les contestan en castellano: “discúlpeme señorita, me hace quedar mal. Me podría hablar en castellano. No escucho nada que tú dices en quichua. Estamos aquí para hablar en castellano, no estamos en el páramo”.

En cuanto a la comodidad, buscan trabajos con cuarto privado y ducha, si es posible con televisión y radio. En oposición a la antigua imagen de la sirvienta que estaba destinada a dormir en el piso de la cocina y estar a disposición de los jefes las veinticuatro horas del día<sup>59</sup>, las jóvenes establecen sus normas, exigen respeto al horario del trabajo y piden privacidad. Simbólicamente realizan un trabajo de oficina, igual que el jefe, y se igualan a la comodidad de la vida de los jefes para seguir trabajando.

En el uso de los artefactos modernos, en la ropa y en el lenguaje hay una proyección de sí mismas de las jóvenes empleadas que lucha por trastocar la relación que hay entre “jefa” y empleada. Reestructuran el sistema simbólico de la imagen de la empleadora (señora) al reemplazarla con la imagen simbólica de la “jefa”. Trasforman las jerarquías, imponen un mutuo respeto entre la jefa y la empleada. La imagen social de la joven indígena empleada pasa de un grado inferior a un grado superior. Como suele decir Nina: “realizamos un trabajo decente, digno, con orgullo”.

Una variante negativa de la imagen de las empleadas modernas, por parte de los jefes, es la de las “chicas, mañosas, malogradas e igualadas”. Las clasifican de empleadas “con experiencia” y “correteadoras de casa en casa”. Las jefas dan por supuesto que las “con experiencia” tienen en claro el rol de la empleada y que no pueden estar representando el papel de la hija mayor y menos de la ama de casa. Consideran que, como saben manejar los artefactos modernos, el alimento debe estar, todo listo, a su hora, el piso reluciente, la ropa limpia y planchada. Cuando la casa no está en orden, las jefas se ponen a arreglar y *chancan* las vajillas. Tal vez, para atemorizar y crear un sentido de culpa en las jóvenes. Nina me contó que cuando la jefa limpiaba la casa, ella sufría y lamentaba no haber arreglado antes de que llegue la jefa. Estas señoras saben decir: “son demás, unas vagas, se pasan viendo televisión”. Imaginan que, como hacen uso del teléfono en el idioma castellano, se dedican a chismear la vida de los jefes; tal vez planean abando-

nar el trabajo, quizá robar la casa. Para evitarse problemas, a las con experiencia las excluyen de la vida familiar, dejan con llave el teléfono, los cuartos con doble chapa y el baño con un gran candado. A la hora de la comida, las aíslan de la mesa familiar, las mandan a la cocina. No las permiten jugar con sus hijos, consideran que les van ha enseñar malas palabras y malcriadezas.

Las empleadas no pueden gozar de las ventajas que se les ofrece a las recién llegadas: no las llevan de paseo, ni les traen pollo, menos aún les permiten hacer uso del sofá. Pierden la oportunidad de adquirir servicios electrodomésticos, las jefas no quieren darles una garantía, sospechan que se pueden escapar. Rosa, una empleada recién llegada no pudo adquirir una licuadora debido a que la jefa la vio entrando a una discoteca. Le había dicho: “ya no confié en ti y ya no puedo garantizarte”. Dejan de recibir las buenas “ideas de la realidad” que las jefas aconsejan, como una forma de expresar cariño a las jóvenes: “con cuidado con los chicos, cualquier cosa llamas, toma tu propina”. Los jefes no se inmiscuyen en la vida de las jóvenes, no les interesa, no las controlan, ni las protegen, suponen que son autosuficientes y libres. Las tachan de



Foto N° 13. Hoy estuve de recién llegada<sup>60</sup>

“ladronas, mentirosas y flojas. Es decir, consideran que han perdido los tres valores éticos y morales que caracterizan a los indígenas el: *ama shuwa, ama llulla y ama killa*.”

Las empleadas se ven sujetas a un campo de representación ambiguo entre la empleada moderna y la empleada recién llegada. Por un lado, luchan por proyectarse como empleadas modernas; por otro, se ven obligadas a seguir representando la imagen de la recién llegada. Fingen que no saben manejar la lavadora y la plancha para mermar la carga laboral. Simulan desconocer el rol de la empleada, para acceder a los elementos de la sala: del mueble, teléfono y de la televisión. Aparentan que no pronuncian correctamente el castellano para mantener los afectos entrelazados como recién llegadas. Saludan en voz alta para causar risa a los jefes. Contestan el teléfono imitando la voz de la jefa, gritan su nombre, en lugar de acercarse, pese a que son corregidas una y otra vez: “Olguita, no se grita, se viene hasta aquí”. Por iniciativa propia, en los cumpleaños del jefe, preparan su torta favorita de chocolate, para que las dejen salir los domingos más temprano. En un lenguaje paternal, como les gusta a los jefes, les saludan y halagan: “señor Albertito, sírvase esta tortita, feliz cumpleaños”. Visten con ropa de la recién llegada, para recibir un trato con cariño: “mi hija, hijita muchas gracias”. En la ropa, en el trato, en el lenguaje, las jóvenes ponen en escena una estratagema para sentirse queridas y para ser protegidas. Como dice Nina: “así pobrecita, mis jefes me cuidan, no me manda de noche a comprar”.

Por “táctica” de resistencia tratan de mantener esa imagen. Se valen de esta identificación, que se ha tejido, en el imaginario blanco-mestizo, de las recién llegadas (como mujeres shunshas, ingenuas y pobres) para salir beneficiadas. Actúan según las condiciones sociales del estereotipo que se les da. De Certeau (1996) sostiene que los agentes emplean ciertas “tácticas” para moldear elementos culturales dominantes a su favor. En este sentido las jóvenes en el “campo social” ajeno al de los ciudadanos blanco- mestizos, como es la casa familiar, crean fuerzas favorables hacia ellas, improvisan y ponen en práctica todo un conjunto de habilidades, diseñan tácticas. Abren sus propios espacios de libertad e identidad. Como dice Olga: “Aquí monjitas, ¡uchilas! en El Ejido a la buena onda”.

# Capítulo IV

## Las jóvenes empleadas en la comunidad de Atapulo

### **Introducción**

En este capítulo analizo la representación de sí mismos, de los jóvenes en su tierra de origen que es la comunidad de Atapulo, comuna mayor de Maca. Cuando las adolescentes empleadas (y también los muchachos) que van a trabajar en Quito regresan a su lugar de origen, (a un campo social tan distinto del urbano), cambian las formas de representación de sí. Al entrar en la comunidad, elaboran un nuevo juego de identificaciones.

En El Ejido jugaban en un escenario micro-festivo a reproducir la vida macro de la sociedad. Quedaban hechizados por las figuras de los héroes y heroínas mediáticos y de la política; en la comunidad juegan a representar la imagen de la muchacha y del muchacho emigrante exitosos. Sin embargo, aun aquí, en su espacio “natural” se inventan una manera distinta de ser indígenas. En la ciudad construyen la nueva imagen del joven indígena urbano. En la comunidad, ya no son los indígenas comuneros “tradicionales”, sino adolescentes modernos.

Las chicas se reconstituyen como comuneras, pero en oposición a la antigua imagen de la adolescente tradicional: forjan la imagen de la muchacha comunera actual. Por un lado, se reinventan una adolescencia de raíz urbana para salir beneficiadas y ganar un margen mayor de libertad, ya que al interior del mundo indígena rigen normas y reglas morales que restringen el comportamiento de las jóvenes y, de sobremanera, de las muchachas pobres. Por otro lado, hay la opinión en la comunidad de que las jóvenes que llegan de la ciudad son “señoritas” y se las asocia

con una idea de progreso: la figura de mujeres al estilo urbano, despiertas y dinámicas. Esta asociación abre la posibilidad de que puedan ponerse no solo pantalones y llevar lentes, sino de enriquecer el vestuario urbano combinándola con la moda actual del mundo indígena. Me atrevo a aplicar la noción de moda no solo al “mundo moderno urbano” sino al mundo indígena, aparentemente, fuera de la moda.

Las adolescentes se consideran mujeres autosuficientes y desentendidas porque saben trabajar de empleadas y ganan su propio dinero y porque, además, son conocedoras del “mundo de afuera”.

Por otro lado, hay un juego simbólico de prestigio importante: implica no solo a los jóvenes sino también a los padres. Se trata de un “campo de negociación” en el que los padres mantienen un comportamiento ambiguo. No todos los padres se oponen, como se pudiera pensar, al cambio de las muchachas cuando regresan, sino que posiblemente la mayoría apoya la reinención de una manera de ser indígena comunero. Entre ambigüedades y ambivalencias de rechazo y aceptación, al final terminan colaborando en la construcción de la nueva imagen de sí, de las adolescentes y de los muchachos.

### A Latacunga por favor



Foto N° 14. Rumbo a Latacunga<sup>61</sup>

Ña! Ja, ja, yo no soy mujeriego, ni *vagonete* y a mí me quieren todas. *Ñawpaka huacchita* antes pobrecito sin nada, chiquito humillado, ahora mírame cantando *kikiriki* como gallito con mochila y zapatos nuevos ja, ja. Esa chica me fascina. Razón este, *man* se ha cambiado. Igual mismo tu también ja ja, hay algún problema ja, ja. Primo por favor, dispara la máquina de una vez.

Con las mochilas a la espalda, los lentes en el pecho, las ropas nuevas en las bolsas irrumpimos en el bus que nos conduce a Atapulco. “Voy a pasar” dice un muchacho indígena a un mestizo que se queda en la puerta del bus. Los blanco-mestizos se incomodan, se ríen en silencio de nosotras y de los muchachos. Lo expresan con descaro, nos escrutan la ropa, intentan leer nuestras miradas para descargar su rabia. Como nosotras hemos echado a bailar los ojos en todo lado menos en el de ellos, hacen muecas de estigma y abren las ventanas. Nos marcan, en una “estrategia de segregación”, de “hediondos” e “igualados”. Supuestamente contaminamos su espacio social con nuestros perfumes, según ellos “de segunda clase”. Sin embargo, no se han atrevido a decirnos nada; cierran los ojos, aparentan dormir. Pues hay presencia indígena: somos la mayoría.

Los muchachos aprovechan este momento y dan paso a un acto ritual de revancha. Marcan la nueva imagen “del joven indígena diferente” en oposición a la imagen del indígena “víctima aculturizado” o “tradicionalista en resistencia” (Lentz Carola, 2000: 203). Imaginariamente, toman el poder durante el viaje. Hacen uso de los códigos y objetos modernos de la cultura dominante. Visten a la moda y hablan castellano en voz alta. Juan exhibe los nuevos walkmans y sus lentes oscuros. Rosa luce dos celulares. Nosotras llevamos mochilas color morado. Hacen bulla, gritan, cantan y se sacuden la melena. Les atormentan a los blanco-mestizos. En la mirada de los blanco-mestizos hay un profundo vacío, mezcla de ira y, por ratos cuando suspiran, cierta resignación. Pero, cuando fruncen el seño señalan que no aceptan la revancha. Y cuando se levantan y colocan la mano en la cintura luchan, resisten por mantener su posición dominante. “Silencio igualados” intenta lanzarnos, pero no lo hace, se aguanta. Olga me sacude y me pide que le lea lo que acabo de escribir. Le explico que, como los blanco-mestizos están acostumbrados a manejar el poder, es decir a mandar, les debe doler que nosotros le hayamos asentado, “que si quieren ir

cómodos que se vayan en taxi”. Duele perder el poder. La atribución que nos da de indígenas a una pertenencia étnica esencialista, corresponde una construcción social que se viene arrastrando desde la época colonial y reconstituida en la época republicana. Sin embargo, los adolescentes indígenas no solo sacuden los contenidos de las fronteras étnicas al representarse como indígenas modernos, sino que, tal vez, desde el lado indígena, vuelven a producir una suerte de nuevas fronteras étnicas. Les señalan de manera explícita a los blanco-mestizos de “*mis-hus*”. Cuando, por lo general, se suele murmurar en silencio este término, para señalar una contraposición a la clasificación despectiva de “indio” que hacen los blancos hacia los indígenas. Ahora degrada a los blanco-mestizos de manera explícita y aún más dura. “¡Ha! ¡Que se vaya en taxi!” exclaman y le clavan la mirada al hombre que permanece parado con las manos en la cintura. Pero, caen en cuenta que se han sobrepasado al escenificar el papel del blanco-mestizo que suele humillar a los indígenas con la mirada. Estos suelen mirar de frente, un poco achinado, ligeramente fruncido pero mortal. Los indígenas no practican esta mirada fija. Por lo general, el iris está revoloteando, otras veces, tranquilo como una estrella en el reflejo del lago, y aún cuando se nubla no se petrifican en un objeto, menos en un individuo. Nina me comentó que, cuando su jefa le dijo que, la mirara de frente a los ojos, ella sintió morir, “¡No sé! ¿Qué es esto? ¡La guerra! ¡El fin del mundo! Mi *shungu* se murió” había exclamado. En el mundo quechua el *shungu* (corazón) adquiere vida. Esta humanizado. Es un elemento constituyente del ser indígena. Se piensa y se mira en el corazón. Un yo, dentro de otro yo. Por eso, cuando Olga y Nina cocinan, suelen perderse en ese yo interior cantando en silencio. El yo exterior conversa con este yo interior. No es al revés. El pensamiento, la idea, la palabra y la mirada obedecen a este yo interior. Olga dijo que no fueron ellos los que le clavaron la mirada al blanco-mestizo, si no que habían sido sus ojos. No fue el corazón, fue ese yo exterior que adquirió vida y desobedeció. En ocasiones, dependiendo del contexto, el yo interior toma fuerza. Escuché a una joven que preguntó a su enamorado que por qué se había enamorado de ella. Él le respondió: “yo no te he mirado, tampoco te he hablado, mi corazón te habrá querido”. Es decir, no fue ese exterior yo, el que te enamoró, fue el otro yo, el interior.

Este yo interior les condiciona a los jóvenes a permanecer en calma, a ser tolerantes y aceptar al próximo. Retoman su manera de ser



tranquilos, se reencuentran consigo mismos, miran el paisaje. Pero los blanco-mestizos se levantan y abren nuevamente las ventanas. Como se ha abierto un “campo social”, no hay como retener las relaciones de fuerza que se han generado entre dominantes y dominados. Los blanco-mestizos no están dispuestos a aceptar que los indígenas se legitimen como tales, modernos, tampoco los indígenas piensan ceder. Los adolescentes vuelven a hacer bulla. Ya no es como al principio, con tanta fuerza y tenacidad, pero continúan. Durante el viaje, compramos todo lo que llega al alcance de la mano. Se prueba seco de pollo, Coca-Cola, galletas, uvas, chupetes y pasteles. Germán busca comodidad, coloca los pies sobre el asiento, cruza los brazos y se echa; hace como los ciudadanos. A insistencia de nosotras, aunque a regañadientes, el chofer cambia los pasillos de Segundo Rosero al texno-cumbia de María de los Santos en el toca cassetes.

Los jóvenes despliegan otras modalidades de representación de sí, en contraste con la antigua imagen del indígena que viajaba “atrás paradito y asustado como perrito”<sup>62</sup>. Emma Cervonne (1991) en su estudio sobre el racismo, vida cotidiana y la estrategia de la defensa étnica, señala que frente a la estrategia de clasificación de inferiores y fáciles de ser engañados por parte de los blanco-mestizos, como ocurría en el pasado, los indígenas se habían pertrechado de tácticas para bloquear los actos de discriminación ejercidos hacia ellos. No solo se refugiaban en la barrera de defensa que les ofrecía el no ser comprendidos por los blanco-mestizos, al hablar entre ellos en quichua, sino que esas tácticas impedían que les cobren más de lo que costaban los pasajes. Así, por ejemplo, a los choferes les alcanzaban exactamente el precio del pasaje. Ahora los jóvenes retornan “cómodos como señores doctores y no como *llamingus* ya”<sup>63</sup>. Le alcanzan al chofer billetes de diez dólares y le advierten y le recuerdan la trayectoria actual que están teniendo como indígenas en la esfera política: “cuidado que te cobren de más” “¿Sabes quiénes somos los indígenas?” Viven momentos intensos en asientos cómodos, escuchando música urbana como los ciudadanos. Hasta los chicos más apacibles y recelosos se transforman en atrevidos y seductores.

Francisco, a insistencia de los chicos de la onda, se quita la casa, deja su timidez y se traslada atrás, al fondo del autobús. Intenta enamorar a la hija de uno de los ciudadanos que acaba de subir. En un juego entre la timidez y la ilusión, corresponde a la iniciativa de esa

joven mestiza que se queda mirándolo. Francisco le guiña el ojo. La joven no le pierde de vista, amaga una sonrisa, hasta que alcanza a distinguir en el gesto de arremangarse la camisa, los códigos indígenas: y le marca de indio igualado. Le corta la mirada. Francisco, para demostrarnos su nuevo estilo y su pinta de seductor vuelve a hacerle un guiño. Los pasajeros ciudadanos se incomodan. Le consideran un atrevido. La joven se ve impelida a compartir con los viajeros el sentido común ciudadano de desprecio a los indígenas. Se siente avergonzada y, con un gesto de menosprecio, nos rechaza con la mano, como quien dice: “aunque el mono se vista de seda, mono se queda”. Francisco pierde el equilibrio, parece que no pisa suelo, se hunde en el último asiento. Entonces los jóvenes remedan a la ciudadana ensayando los mismos gestos de desdén y le lanzan una mueca de: “qué tan bonita eres *misha*, Cola Cola, ja ja”. Los jóvenes relacionan la fonética de esta palabra con el sonido de la frase loca, para clasificar a la joven blanca-mestiza de loca. Se consideran “chicos de la onda y atrevidos”. Asumen un acto simbólico de inversión al rechazo, no de manera directa sino que responden con la burla al juego de la violencia simbólica. Una subversión de poder, una respuesta a la discriminación social y al poder que ejercen los ciudadanos históricamente dominantes.



Foto N0°15. Juana Ninasunta y Eugenia en el mercado de Pujilí.

Al apropiarse de los códigos dominantes con atrevimiento, proyectan una nueva forma de ser indígena ciudadano, desde el otro lado de la frontera étnica; capaces de trastocar la relación binaria entre indígena y ciudadanos en espacios públicos como los autobuses. Suena el celular de Nina. A toda voz contesta: “halo, *helowww*, primo. *Plis, por fis*, primo, que mi papi y mi *mami* me esperen en Pujilí *ña shamushunchiña* (ya mismo llegamos)”.

### **¡Bravo! ¡Qué lindas que están como doctoras!**

Apenas bajamos del bus, cada cual corre en diferentes direcciones: unos al mercado de Latacunga y otros (la mayoría) a coger el bus de Pujilí. Nosotras, como estamos vestidas elegantemente, aprovechamos para tomarnos una foto, la gente nos mira, nos halaga, y nos preguntan si estamos llegando de Quito o de España. El señor a nuestro costado, el de pantalón blanco, nos dice: “qué cambio, con ropa a lentejuelas”. Sin responderles, las dejamos intrigadas, nos perdemos entre las vendedoras. Hay movimiento en la parada del autobús, unas mujeres jalan tres cerdos. Un grupo de indígenas beben trago. Los viejitos cargadores se amarran la cintura con faja y cuelgan una soga al pecho, se pierden en el mercado. Y las vendedoras nos rodean, nos ofrecen: naranja, pera, cintas, imperdibles y ganchos para el cabello.

Los domingos y en vísperas del Año Nuevo, este mercado se convierte en un gran punto de encuentro étnico. Las chicas aprovechan estas fechas para remarcar, en un público étnico, la imagen de la “emigrante exitosa”. Por primera vez hacen uso de su propio dinero: exhiben ropa “brillante de doctora”, terno, mochila, pantalón, celular y zapatos nuevos. Buscan un margen que les permita ser, a la vez, comuneras y adolescentes “modernas”. Esta nueva imagen dentro del mundo indígena es todo un acontecimiento. Los padres de familia consideran que la llegada de las jóvenes con ropa “brillante como de doctoras” es un signo de que traen mucha plata. La gente comenta: “¡diosito! Dicen que traen una maleta de plata”. También consideran que están llegando de España y no “de Quito, nomás”.

Hay expectativa e interés por saber la hija de quién es y a qué comunidad pertenece. Nos observan inquietos, unos con disimulo, otros con la boca abierta. Atentos a cómo vamos a gastar la plata, a lo

que vamos a comprar. Algunos nos saludan aun sin conocernos. Pero los parientes, vecinos y amigos, en cuanto nos reconocen se acercan y nos tapan los ojos por detrás de sorpresa. Se emocionan, nos invitan a una Coca-Cola con pan. Nos halagan y también nos ofrecen comida: “*kay, kay shungugu* (toma, toma, mi corazón), sírvete mi cariño, hija”. Para los quechuas, la comida tiene un contenido simbólico importante, a través de ella no solo se expresa el cariño y el respeto a un individuo, sino que se ratifica el sentido de pertenencia a la colectividad. Su rechazo toma una suerte de auto humillación. Se suele decir: “qué vergüenza, no le gusto nuestra comida”. La Coca-Cola<sup>64</sup> ha sido ritualizada, se usa en momentos especiales. Cuando se ofrece este tipo de gaseosa, se inicia una nueva relación social entre las jóvenes y los parientes comuneros. Las ubican de comuneras ciudadanas. Será por eso que nadie nos pierde de vista y se quitan el sombrero cuando pasamos junto a ellos.

Los padres y los parientes se hacen la ilusión de que sus propias niñas pequeñas, cuando ya sean grandes, al igual que las jóvenes que ven desembarcar de los autobuses, van a ganar mucha plata, y les van a hacer “respetar con la gente”. Una vez la tía de Olga estando en la puerta de una tienda de abarrotes, se vio en aprietos. Una mujer mestiza le cerraba el paso y no le dejaba escapar, le cobraba una deuda que tenía: “págame ahora mismo, para tomar cola tienes plata, para pagar nunca tienes, esta vez no te escapas, tu sombrero voy a arrancar”.

Al ver la escena, Olga, sin dudar un instante, sacó un billete de diez dólares, y le alcanzó a la mujer: “¡Toma! toma, cóbrate tanto hablas de esito. *Sinchitami rimanki*, me ¡respetas! a mi tía, no somos pobres, no somos cualquiera, tenemos plata”.

Esta nueva imagen de las muchachas corresponde, al mismo tiempo, a un sentido incorporado desde pequeñas que viene de los consejos escuchados de sus madres. Estas ya proyectaban un sentido moderno en sus hijas: “Mi mami de chiquita me decía, cuando seas grande como doctora con plata vamos a comer pollo. Yo miraba de la ventanita adentro de los restaurantes, algún día voy comer pollo con toda mi familia, soñaba. Ahora nomás pobrecitas me decía”.

Por eso las jóvenes fabrican una escenificación pública con el dinero que han ganado. Antes de ingresar a la pollería a saborear un pollo a la brasa, a la vista de los comuneros, compran ropa para sus hermanos menores, sombrero mariscal para su mamá, casaca para su abuelito. Al invitar a sus parientes proyectan la imagen de que están

familiarizadas con los espacios de consumo que son asumidos como ciudadanos. Imaginariamente, se igualan tanto a los ciudadanos como a los indígenas adinerados; comen pollo igual que ellos.

Cuando algunas jóvenes hacen uso de la falda y del sombrero, sus abuelos opinan que sus nietas no han cambiado ni han progresado: llegan con la misma ropa de la comunera. Exclaman con una frase nostálgica lo que añoran para sus nietas: *way huachita* “por qué pobrecitas, ¡bota ese casco!” (en lugar de sombrero). Hay la concepción de que el uso de la ropa tradicional y el uso del sombrero las vuelven “pesadas y lentas”. Hasta piensan que sus nietas trabajan de cargadores igual que lo hicieron ellos. Quizá, se imaginan, apenas sobreviven en Quito y que no tienen plata. En un tono de burla y de juego les exhortan a actualizarse: “ni yo que soy viejo ando con casco. ¿No ves mi gorrito de chiquillo ligero? Salta para aquí salta para allá como Condorito”.

El ideal de los abuelos es que las jóvenes regresen con “ropa brillante de doctora” (sobre todo con lentes y camiseta blanca). Dos elementos distintivos de los blanco- mestizos. Anhelan que sus nietas sean



Foto N° 16. ¡Bravo! Mis nietas están como doctoras<sup>65</sup>

actuales, “modernas”, porque no quieren que repitan la vida de antes, la que ellos tuvieron. Se lucen con sus nietas, “levantan la mirada”, ríen a carcajadas y hablan en voz alta. Consideran que al adquirir influencia, las jóvenes van a defender a los abuelos cuando se vean en problemas. Perciben que saben leer y pensar como las doctoras para hacerles respetar frente a los ciudadanos. Estiman que sus nietas tienen poder al igual que los ciudadanos. Como dice don Mariano:

“camino dando pasos grandes, tengo orgullo de mis nietas. Son las tres de la tarde, salimos de la pollería, y como no hemos terminado la colacola, nos lo llevamos, mientras caminamos don Mariano nos cuenta que en la esquina de la pollería, antes vendían revistas y periódicos, y que de cuando en cuando venían a mirar revistas con su hijo mayor. Que en ese entonces la gente recién comenzaba a despertar, es decir que los muchachos indígenas empezaban a migrar. Antes de tomar el bus para llegar a la casa de las chicas, don Mariano se detiene y dice: “una foto con mis nietas para recuerdo de hoy día”.

### **Los abuelitos también se apropiaban de elementos no-indígenas**

Los indígenas, aun en su medio “naturalizado” como es la comunidad, siempre han estado insertos en una reproducción cultural dinámica. Los cuentos, adivinanzas y cantos orales han estado en constante intercambio al interior de las comunidades. Además muchos elementos no locales que nunca se conocieron o probablemente se rastrearon en la vida cotidiana fueron introducidos y transformados a través de los sueños en elementos locales. Así lo comentó la abuelita de Olga, la mamita María:

Jamás había visto una sachavaca pero en mi sueño la conocí. Tenía dos cerritos en la espalda y en esos cerritos había agua. En la mañana corre, me fui al cabildo y les conté. Despucito en la falda del cerro brotó un manantialito. Por eso cuando nos soñamos sachavaca decimos que será buen año.

Las nociones desarrolladas por De Certeau y su equipo de estudio de la vida cotidiana, que Luce Girad adopta para explicar la noción de los “elementos de segundo orden”, nos ayudan a confirmar que, desde

la época colonial, los pueblos indígenas “metaforizaban el orden dominante” al hacer funcionar sus leyes y sus representaciones “bajo otro registro” en el marco de su propia tradición” (1996: 23). El abuelito Francisco comenta: “*mashigu Ch’askita*. Sabes, mi abuelito todavía me contó que le ponían un pantaloncito hasta la rodilla, como a los niños. Disque para que sean escribanos y no dejen humillar con los *mishus*”.

Hoy las jóvenes empleadas indígenas despliegan los mismos mecanismos de resistencia pero con nuevos juegos culturales. El trabajo de la imaginación está permanentemente haciéndose en la creación de elementos de segundo orden. No son separables ni disociables.

Benedict Anderson (1993) afirma que la identidad individual y de grupo está relacionada con un sentido de semejanza con otras culturas, que la adopción de la imprenta por parte del capitalismo fue uno de los ejes importantes que favoreció la constitución de esta identidad de semejanza. Es decir, a pesar de que no se comparte la especificidad con otros mundos y nunca se haya tenido una relación cara a cara, sin embargo, a través del papel nos sentimos como indios, como malayos o indonesios. El abuelito Don Mariano comentó:

Yo no tenía ojo, estaba ciego (es decir no sabía leer, ni escribir). Yo estaba pastando mis borregos y llegó mi hijo trayendo una revista de Condorito. Él me hizo conocer los dibujos: “esta es la señorita Yayita con cartera, este el Condorito con gorrito, este Latacunga con cigarro”. Después vino mi compadre, luego mi comadre, total es que la gente se amontonó escuchando a mi hijo. Ahí aprendí a leer. Hasta ahora cada domingo junto con los guambas me actualizo de la vida de otras naciones leyendo Condorito, *Caliman*, *Tarzan*, *Batman* y ya mismo con *Rumi Ñawi*, ja, ja, ja.

Hoy en día, las relaciones de vida de los pueblos indígenas están en constante cambio y reinversión. Esto no solo compete a una generación actual de jóvenes sino que corresponden a la población indígena en su conjunto. Quizás se abre la posibilidad de una posición propia frente a lo global. Tal vez, en los procesos de migración los jóvenes que son desterritorializados, paralelamente van territorializando imágenes locales. La particularidad de lo local se hace potencia. En todo caso, el trabajo de la imaginación es resultado de un juego de negociaciones entre lo local y lo global. Para Arjun Appadurai (2001), el “trabajo de la imaginación”<sup>66</sup> se ve impulsado por el oleaje migratorio y la informa-



ción. Una suerte de trascendencia entre mundos dicotómicos (lo local y lo global). Considero que la modernidad es de un doble juego. Por un lado, hay una tendencia más amplia a generar el imaginario en los indígenas. Por otro lado, absorbe el imaginario cultural tradicional. De todas formas, las jóvenes no solo van descolonizando ciertos elementos que solo competían a ciertos grupos privilegiados sino que los van colonizando con distintas significaciones.

### **Míralas, ¡Qué lástima!, son unas alienadas**

Esta imagen de las chicas se dibuja en contraposición con otras imágenes como la que hacen, de sí, algunos ciudadanos: la de que son “unas pobrecitas, alienadas e igualadas”. Nos miran con lamento y nos rechazan con la cabeza.

En una ocasión, cuando habíamos ingresado a una pollería en Latacunga, un grupo de blanco-mestizas se ríen y cuchichean en nuestra espalda. Éstas, para burlarse de nosotras, hacen uso de frases que denotan rangos simbólicos de dominación: imitan la manera en como los indígenas se supone que hablan el castellano y la manera como se cree que se visten, “Ja, ja “hediondas” te falta la *pirfumi*, la *linte contactu*, la *champuu*, ¿la *murada muchila?*”. Las jóvenes al pronunciar el español, confunden el artículo masculino (el) con el artículo femenino (la). En lugar de pronunciar el perfume, el champú, suelen pronunciar: la perfume, la champú. Pues en el idioma quichua no existen artículos ni género.

Marisol de la Cadena encuentra que los blanco-mestizos de Cuzco, por medio de un conjunto de dispositivos de higiene, no solo se ubican en un estatus superior en relación a los indígenas sino que contribuyen al mestizaje. Sin embargo, las jóvenes indígenas ejercen una suerte de subversión al poder dominante. Los significados de la normalización del cuerpo (que son parte de esos dispositivos de higiene) son resignificados y transformados. Para oponerse a este tipo de identificación denigrante de comuneras “hediondas”, de mujeres del páramo, por parte de los ciudadanos, con el primer sueldo que ganan, compran champú, lentes y perfume. Consideran que sus olores naturales son símbolos de atraso. Forjan con el uso de estos elementos un perfil renovado de la indígena: educada, limpia y “refinada” como las que aparecen en la televisión hablando kichwa. Tiene mucha atracción la mochila de



color morado, la consideran un marcador social distintivo de la “adolescencia”. Este color de mochila está de moda en el ámbito urbano.

En un sistema social como el quiteño, dominado por estrategias de “frontera étnica”, es decir, por una segregación por parte de los ciudadanos hacia los pueblos indígenas, las jóvenes crean “campos sociales” para constituirse como ciudadanas indígenas en los juegos de representación, y plantean el desvanecimiento de las fronteras étnicas. En términos de Bourdieu (1991), hacen uso del poder en una suerte de estrategia de juegos mediados por intereses simbólicos y materiales entre los jugadores en un campo social. Foucault (1992) afirma que el poder es un juego de fuerzas y no una conciencia que se impone desde un centro. Las disposiciones de comportamiento del *habitus* son utilizadas por los indígenas y los ciudadanos blanco-mestizos como lo que está en juego en las relaciones de fuerza cotidianas. Sin embargo, a pesar de todo, las indígenas quedan envueltas en un sistema de clasificación como impares sociales, unas no-ciudadanas.

El uso de estos elementos les sirve a las mujeres blanco-mestizas para incriminar a las jóvenes. Consideran que están fetichizando “sus” elementos de uso exclusivo. Es una estrategia de construcción del indígena del lado blanco-mestizo en una situación de dominación. Acudiendo a la noción de dominación de Foucault, podemos decir que las jóvenes se ven inmovilizadas en su libertad por un sistema de dominación étnico que es parte de la sociedad ecuatoriana. Como mencioné en la introducción general del presente trabajo, la “representación de sí mismo” demanda un nuevo campo social donde las relaciones de fuerza se han dado la vuelta o, al menos, que se haya establecido una imagen menos estereotipada. Como dice Rosa María: “vamos a gringolandia para que nadie nos conozca, para ser respetadas”.

Hemos llegado a la comunidad de Maca grande, los hermanos menores de Rosita y Olga salen a nuestro rencuentro, nos quitan la mochila, la rebuscan y sacan las ropas nuevas y el pollo a la brasa. Nosotras comenzamos a alistarnos para la fiesta de la noche, mientras nos hemos colocados rulos en el cabello, re-planchamos la faldas nuevas *cayanbeñas*, nos pintamos las uñas, cepillamos los sombreros de marca mariscal, arreglamos las *wallcas*-collares. Nos comentan que la fiesta será a lo moderno, que la graduación de los chicos del programa de educación bilingüe y formación de nuevos líderes indígenas han

contrato un *disyoke* de una discoteca de Latacunga; que habrá luces fosforescentes, que la fiesta será de lo mejor.



Foto N° 17. Son unas igualadas<sup>67</sup>

### Señoritas, ¿dónde está la cultura?

Esta nueva imagen de la joven actual, al interior del mundo indígena, se vuelve, al mismo tiempo, “ambigua”. Por un lado, los padres agradecen por su suerte y se sienten orgullosos de sus hijas, porque llegan con ropa “brillante de doctora”. Por otro lado, se está generando un cierto rechazo a esta imagen. Hay quienes consideran que las chicas en la vida pública (en El Ejido y en las calles y en las plazas de las ciudades) también deben vestirse con ropa de comuneras, que el no uso de la falda y del sombrero es un acto de ruptura con la comunidad. Así, cuando llegamos, los dirigentes del cabildo se acercan, nos saludan y nos sugieren, nos reclaman, dicen que vestimos sin estética: “*Allillanchu* señoritas, ya no quieren poner falda, ni sombrero en Quito, ¿dónde está la cultura? Con faldas tubo, con ese pantalón parecen palos de pichanas (escobas)”.

Me parece que esta idea de la muchacha de ropa “brillante de doctora” está siendo desvalorizada por el discurso de los líderes indígenas. Quizás se está generando una reivindicación de la identidad étnica a partir de los precedentes intelectuales que surgen en la esfera pública, entre los políticos con el uso del sombrero y la ropa “tradicional”. Tal vez estos intelectuales toman esta representación inmutable como una suerte de estrategia para sacar un beneficio simbólico. En el imaginario ciudadano blanco-mestizo se ha generado la idea de que, cuando no se lleva la ropa “tradicional”, es un símbolo del indígena igualado, que ha perdido su identidad. Quizá por eso muchos intelectuales en la esfera pública fabrican la “imagen estereotipada” del indígena como identidad ubicada a medio cambio entre la afirmación y la autohumillación. Con el uso de la ropa, gestos y comportamientos de esta imagen del indígena tradicional hacen ilusionar a los ciudadanos con la antigua imagen del “indio” sumiso e incivilizado que no se atreve a igualarse a los ciudadanos.

Así, he observado que muchos, cuando están en el espacio privado y visten con ropa de no indígena, pronuncian de manera correcta el español. En cambio, en la esfera pública cambian el tono de la voz y teatralizan un supuesto comportamiento torpe. Se quitan el sombrero para escribir y hacen caer los papeles a propósito. Trasmiten la idea de que todavía les causan miedo los papeles<sup>68</sup>. También es probable que, con el uso de la ropa tradicional, estén reivindicando la identidad étnica, como un signo distintivo del orgullo indígena que debe ser exhibido en público. Un dirigente hizo una vez un comentario: “Olguita, señoritas ¿qué pasa?, la ropa indígena es bonito. Pues hay que poner en la calle. Claro en la casa no hay problema. Seguramente están escondiendo algo. No vez a la Nina<sup>69</sup> pone la ropa con orgullo”.

Motivada por esta observación, fui averiguando a varios dirigentes sobre el valor de la ropa en la reivindicación étnica y la gran mayoría coincidía en que: “el verdadero líder no deja la ropa. El poncho, el sombrero es trabajo de todo un proceso de lucha”<sup>70</sup>. Esta representación estereotipada de los intelectuales al interior del mundo indígena crea ambiguas significaciones que se ven envueltas en una suerte de crítica. Las jóvenes empleadas manifiestan que Nina Pakari y otros intelectuales están “fuera de la onda”, que no corresponden al contexto actual. Olga dice: “son mala ondas, la doctorita Nina, muy bien sin sombrero sabe leer, pero bien formal con anaku. La Lourdes<sup>71</sup> muy

bien con faldita tubo pero paradota con casco (se refiere a la forma de su sombrero)”.

Esta crítica de las jóvenes empleadas contrasta con la visión que tienen los muchachos que están en camino de formarse como futuros dirigentes en una renombrada escuela de formación de líderes de la comunidad de Maca Grande a la cual pertenece Atapulo. Parafraseando a Víctor Bretón (2003), se puede decir que estos jóvenes manejan el discurso de la reivindicación étnica, de la primera generación de líderes e intelectuales indígenas que fueron capacitados y preparados, primero, por la Misión Andina del Ecuador y, luego, por la diócesis de Riobamba (provincia de Chimborazo) en el tiempo de monseñor Leónidas Proaño. Estos chicos, a pesar de ser también jóvenes “modernos” que transitan por el parque El Ejido, se ubican en una línea de ascenso como representantes de los pueblos indígenas y adoptan un discurso identitario rígido. Hacen uso de la ropa indígena con orgullo. Legitiman el discurso del “indígena tradicional” manejado por los intelectuales indígenas. Estos jóvenes, generalmente, van en grupo a los mercados de Pujilí y Latacunga. Cuando nos ven paseando alegres y comprando ropa en los almacenes de moda, cambian de comportamiento. En un primer instante, con una indirecta, exhortan a las jóvenes a reflexionar: “sin mi sombrero es como que me cortan mis alas, ¿dónde está tu identidad?”. En cambio, para las jóvenes, el uso del sombrero connota la imagen de la joven pobre, analfabeta: la pastora que recorre por el páramo con sus borregos. En otras ocasiones, estos jóvenes estudiantes y futuras líderes no les dirigen la palabra, las ignoran. Finalmente, las clasifican con desprecio: “Marías sin cultura. Marías sin orgullo indígena”. Aunque en la práctica también ellos hacen uso del celular, de los lentes y van a El Ejido a enamorarlas, las invitan a las pollerías, las acompañan hasta su trabajo y las llaman por teléfono. Manejan un comportamiento ambiguo, no se definen claramente, son ambivalentes. Sienten una atracción hacia las jóvenes a la vez que un rechazo. Quizá encuentran a las jóvenes atractivas para tener aventuras, para enamorarlas sin propósito “serio”. Tal vez por eso, en algunas fiestas de la comunidad, cuando las jóvenes ponen en escena saltos y cantos tomados de las telenovelas (así “Carita de Ángel”) y jalan a los hombres para bailar, estos apuestan entre ellos: “verás me la voy besar, me la voy llevar, me la voy coger. Son fáciles”.

Lo interesante de esto es que el juego identitario sirve como recurso para la dominación masculina. Una mujer fácil es la que abandona los códigos tradicionales, la que se atreve a ser una mujer indígena moderna.

Muchas jóvenes, bajo esta percepción masculina, se ven obligadas a vestir con ropa de comunera para volver al lugar de origen. Acatan, en parte, esa imposición ya que se inventan una manera de vestir que combina la ropa tradicional con los vestidos urbanos. El estilo de vestir de comunera lo recrean a su modo, lo transforman con nuevos significados. En esta manera de vestir hay la “creatividad dispersa, táctica y artesanal” de las jóvenes que aparentemente están “atrapadas por redes de vigilancia” (De Certeau: XLIII). Hay una situación de cambio en la imagen que tampoco es nueva dentro de las comunidades. La señora Joaquina cuenta que: “de guambras, bien pobres hemos sido. Un día yo con mi prima nos escapamos a la costa, despuecito regresamos bonitas señoritas con falditas tubo, pero ya mismo quitamos. La gente feo nos hablaron, no se qué, qué somos fáciles, qué somos cualesquiera, de todo nos dijeron”.

Carola Lentz, en su estudio de los cambios generados por la migración en una comunidad de la sierra ecuatoriana (Shamanga), encontraba que había una cierta presión sobre la mujer para que no se cambie de ropa. Se creía que la mujer era la portadora y transmisora de la cultura. No solamente los esposos, los novios y la comunidad les presionaban, sino que, ellas mismas, adoptaban la estrategia de no cambiar para no tener que salir fuera de la comunidad a trabajar. Argumentaban que si cambiaban de ropa, les daría “vergüenza”.

En cambio en Atapulo, esta idea de Lentz sobre “las formas de control a las mujeres” se presenta de manera distinta. Tal vez los tiempos han cambiado, han pasado dos décadas desde que la autora hizo el estudio de Shamanga. Me parece que, en el caso de Atapulo, hay tensiones entre los padres comuneros que aceptan la nueva imagen de sus hijas y los líderes que no la aceptan, e incluso entre estos últimos, hay una cierta sensibilidad al cambio. En términos generales se podría decir que predomina una mentalidad favorable a que se incorporen elementos modernos.

En todo caso, es posible que cada comunidad sea diferente en su flexibilidad frente a los cambios. Las estrategias asumidas pueden variar según el momento, el contexto y la realidad de cada comunidad. En

Atapulco, hay una capacidad de reelaboración de estos elementos modernos. Se trata de un juego simbólico de prestigio importante no solo para las jóvenes sino para los padres y para la propia comunidad. Consideran que su comunidad está progresando.

Son las ocho de la noche y la fiesta ha comenzado. Resplandecen luces de colores en la hondonada de los cerros, la música retumba en el patio de la escuela. En el centro, bailan los graduados y las graduadas con sus títulos en la mano, nosotras, un grupo de trece chicas, nos acercamos poco a poco, nos ubicamos alrededor de la pista del baile, los chicos nos miran inquietos seductores, pero no se atreven invitarnos a bailar, tal vez, tienen miedo y vergüenza de bailar con nosotras, “las Marías”. Lo cierto es que sus chicas les sujetan del brazo, y bailan delicadamente, se presentan los unos y los otros, toman Cola-Cola. Nosotras estamos por terminar la botella de champán, Carmen abre otra y nos la pasan a escondidas. Hay bulla, nos abrazamos, hablamos más fuerte, reímos a carcajadas, suena nuestra música favorita:

Chiquita bonita con tu boquita pintada,  
hoy te recuerdo tanto,  
porque te quiero tanto y  
no puedo olvidarte,  
no pierdo la esperanza de volverte a ver.



Foto N° 18. La new disco en la comunidad de Pujilí<sup>72</sup>

Una tras otra saltamos a la pista de baile, levantando los brazos empezamos a cantar como en la discoteca, los chicos nos rodean y nos invitan a bailar, “por favor señorita esta piecita”. Nosotras le respondemos: “encantadas, bailemos”.

### **Llevo sombrero pero de marca Mariscal**

Como mencioné, las jóvenes enriquecen su ropa, por un lado con la moda actual del mundo indígena y, por otro, con los amplios repertorios que les ofrece la vida urbana. Hacen uso de las medias de nylon en lugar de las de lana, a colores. No solo se ilusionan de estar a la moda, sino que se imaginan que son grandes negociantes exitosas. Se aprovechan del imaginario social indígena y ciudadano, así por ejemplo, de la imagen prestigiosa ganada por las vendedoras de pinturas de Tigua<sup>73</sup>.

Además las jóvenes hacen uso de la falda cayambeña en contraste con la falda atapuleña, que tiene demasiados *muyus* o pliegues. Consideran que la cayambeña es actual, ligera y de colores brillantes e intensos. En cambio, la manera de vestirse de Atapulco es percibida como ropa de abuelas, de un solo modelo y que no les ciñe la cintura.

Hacen uso de un sombrero distinto al tradicional como un recurso de enlace a la comunidad. Con el uso del sombrero, se distinguen del resto de las jóvenes. Hacen uso del sombrero llamado “mariscal”, que es caro y fino, de uso exclusivo de las adolescentes indígenas de familias adineradas. Al mismo tiempo, lucen este sombrero “caro” a un costado de la cabeza y con adornos brillantes, como un signo de seducción jovial, para diferenciarse a las chicas adineradas que llevan este sombrero prestigioso y lujoso de manera formal, tiesa, recta y sin adornos<sup>74</sup>. Las chicas migrantes pretenden romper esta imagen conservadora, y presentan una alternativa juvenil. Las muchachas indígenas adineradas opinan así de las migrantes:

Mira esas longas, como dama quiere ser con medias nylon. No tienen vergüenza. No saben ni leer ni escribir, pero para colgar trapos son primeras. Ni nosotras que somos estudiantes pintamos la boca. Están buscando marido por eso muestran el encaje, son cualesquiera. Mira, todas con sombrero mariscal, igualadas. ¡Puendas!

Entre las mismas jóvenes se trazan líneas de distinción que se abren según la pertenencia a familias adineradas o a familias pobres. Dentro del mundo indígena se usa el término *puenda* como una estrategia de clasificación, de no pertenencia a un grupo étnico determinado; lo que se hace es identificar a las jóvenes migrantes como no indígenas, jóvenes que son extrañas a los indígenas atapuleños (varones y mujeres), puesto que no visten con la ropa “original” de la comunidad. Consideran que no tienen identidad, que no son indígenas, ni tampoco son mestizas: *chaupi, chaupi*, “ni aquí ni allá, a medias”. Para los quechuas, cuando se muestran los encajes y los bordados de las enaguas es que se está invitando a ser cortejadas. Las adineradas se sirven de este código idílico para sancionar a las pobres. Las califican de unas “cualquieras” que buscan marido.

Estas adolescentes se ven clasificadas simbólicamente como igualadas. No solo “sus” sombreros son usados, sino que las pobres se igualan a la imagen ideal que se espera obtener de las adineradas. Los comuneros valoran que las hijas de familias adineradas, de dirigentes o familias con antiguos prestigios, pueden hacer uso legítimo del pantalón y la mochila, como símbolo de progreso, pues esas jóvenes poseen un capital simbólico de respeto. Por eso la gente les saluda, consideran que tienen plata igual que los ciudadanos. Que sus padres tienen cabeza y ojos: saben pensar. Necesariamente se espera que deben ser mejores que sus padres. La señora Tránsito dice: “desde guagua les ponen pantalón, bonito como a niñas les visten, ponen en escuela, tienen que ser doctoras”.

En cambio, es mal visto que las jóvenes pobres hagan uso de estos elementos en público. Se las coloca en una identidad fija, esencial, no solo a partir de la dominación masculina, sino desde la categoría de clase. Cuando rompen esta suerte de norma social, les parece feo, antiestético:

Salen con anacos y regresan damas. *Paykunaka chulukunata siquita fis-haspa shamushaka kaipika shimita pintashpa chashnallata sillukunash* (limpian el pote de los cholos y vienen acá con la boca pintada con las uñas rojas, ni vestir saben).

Al interior de la comunidad se vive una “disputa simbólica” debido a que hay un incremento del capital simbólico de prestigio por



parte de las pobres que migran. La comunidad les tolera cuando han empezado a estudiar en los programas de educación para adultos. Estiman que solo las chicas inteligentes (estudiantes) deben hacer uso de estos elementos urbanos de vestido y de consumo. Esperan sus parientes que, en algún momento, cuando la comunidad se vea en problemas, puedan defenderlas, puesto que no solo regresan con plata, con ropa nueva y hablan un “castellano perfecto”, sino que son “*kutzi*”, pilas. Esto quiere decir que se han apropiado de los *habitus* de los blanco-mestizos y, al contrario de las adineradas que aunque estudian son tímidas (son avergonzadas *chukchu hapin*, les da tembladera apenas saludan al ingeniero, han de desmayar si hablan con el Lucio), son arrojadas. Las muchachas pobres, al migrar, han logrado establecerse en una “jerarquía simbólica” superior sobre las adineradas en la medida en que manejan recursos propios del mundo blanco-mestizo. La comunidad empieza a valorar estas cualidades. También ellos manejan sus propios códigos para “descubrir” sus futuros líderes.

No hay unanimidad en las estrategias de representación de las identidades. Hay ambigüedades y contradicciones entre las muchachas y los muchachos, los padres, los abuelos y la comunidad en general. Sin embargo, a pesar de las opiniones contrastadas, las adolescentes emigrantes se configuran y constituyen como indígenas de una generación actual. Para Judith Butler, en oposición a la idea del orden social que impone la identidad como una constitución fija, anclada en términos biológicos (naturalización), existe una identidad como representación y como representación en el tiempo. Este concepto permite pensar que, en el caso de las jóvenes comuneras, ellas también representan una multiplicidad de identidades según los campos sociales que crean y según los diferentes tiempos. Como sugiere la autora, “el cuerpo adquiere su género en una serie de actos que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo”. Lo mismo puede decirse de la identidad étnica. Las jóvenes pueden jugar a cambiar de representaciones de identidad utilizando todo un repertorio de modelos de mujeres actuales con alto reconocimiento social. Eso les permite moverse entre el mundo ciudadano blanco-mestizo y el mundo indígena que no constituye un espacio unificado sino múltiple.

En los diferentes campos por donde socializan las adolescentes, adquieren diferentes *habitus* y terminan ensayando nuevas formas de identidad. Luchan por desvirtuar la imagen de la indígena estereotipa-

da que las inmoviliza bajo las clasificaciones de una identidad fija. Con lo cual terminan creando una nueva imagen de la joven indígena actual.

### Salida del trabajo de investigación

Cuando hemos volteado la curva “siete quebradas” aparece el nevado Cotopaxi, mama *urcu* sentadita cubierta de manta blanca, como quien dice: les estaba esperando, sin falta. Es cuando Olguita llama al chofer: “gracias, gracias baja en Loma, Loma”. Los pasajeros nos miran como entendiendo nuestra emoción y nos guiñan, otros nos dicen: “que lo pasen bonito” “soplarán el cuy al horno”. Un joven le ayuda a bajar las cajas de cerveza a Olga. Carmen se levanta y dice: “mi mano se ha adormecido de tanto agarrar la torta”. Nina hace un esfuerzo y jala tambaleando el costal de papas de entre los bultos. Yo no puedo ayudarla, Olguita me dice bien claro: “prima tú estás agarrando mi suerte de soltería, nadie debe tocar ni mi manta, ni mi falda, ni mi sombrero nuevo”, es que están bendecidos. Zoila baja la jaba de las colas, vuelve a subir y baja la bolsa de fideo. Una señora mestiza que parecía ser renegona, por la forma cómo nos miró, resultó estar confundida, nos recordó: “niñas están olvidando las rosas y los caramelos”. “¡Ay Dios mío!, qué hubiéramos hecho” dice Olga mientras le agradece con el sombrero. El carro arranca, no hay polvo, tampoco viento. Son las cinco de la mañana, hora de nuestra llegada a Atapulco, cuando nos atrapa un silencio total. Nos quedamos en cadena observando aquellas nubes que reposaban como lago encantado de sirenas. Olga mira lejos y recto el camino que parecía abrirse de Loma-Loma hasta Mama Cotopaxi. Olga dice algo en silencio, tal vez está recordando su niñez, quizás está marcando su terrenito, en todo caso, toma coraje. Yo vi un poco más, cuando se quitó el sombrero, como agradeciendo a los dioses. Entonces comprendí que la vida era así nomás.

Volvimos a la realidad, cuando la voz de la mamá de Olga nos alcanzó en ecos desde la hondonada: *inti rrayamungaña* “el sol está por rayar”. Olga, de un grito, nos lanzó hasta la casa: “mala ondas apuren”. En un minuto, nos encontramos en la puerta del fogón. Pero la casa no era casa: todo estaba patas arriba. Aparentemente, todo estaba listo,

según la cocinera, la despensera y el mozo encargado del servicio. Un grupo de mujeres pelaban papas en la cocina, las abuelas atizaban el fogón, los niños corrían por leña, las niñas creo que hacían piruetas y por eso los bebes estaban en silencio, la cocinera principal contaba las presas. Hasta que la abuelita de Olga lanzó: “*guagua mana valiykuchu* “mi hija no servimos para cocinar, cómo se granea el arroz”. Los ojos de Olga saltaron como águila en duelo y dijo: “¡Dios mío!, no han hecho nada, la gente me va hablar mal”. Las mujeres se quedaron en silencio, sin saber qué hacer. Entonces Olga sacudió la cocina como se sacude un costal de papas y ordenó: “haremos estofado con arroz turco. Nina, prende la cocina a gas; Mary Eugenia lava el arroz; mamá saca las ollas nuevas; Zoila saca una Coca-Cola grande y sirve a todos. Vamos a trabajar”. Ese día cocina a gas y cocina a leña se dieron duro trabajo sacando el arroz turco, los cuyes *caspados*, pollo al horno, la sopa de *mashka* y estofado. Carmen nos recordó: son las 8 de la mañana. Las abuelas en coro dijeron: “Olguita prepárate hijita”. Todas, tras Olga, corrimos a su cuarto, se puso la primera puesta de ropa de soltera: una, dos, tres, cuatro enaguas y las cubrió con una falda de felpa. Luego se puso una manta, y sobre esa manta, otra, y finalmente el sombrero de



Foto N° 19. Olga recibe el *samay*<sup>75</sup> de las mujeres antes del matrimonio.

soltera con una pluma de pavo real. Ingresó la madrina de Olga y extendió una manta fina tejida a mano. Ahí yo coloqué la ropa de soltería sin dejar que nadie la toque. Olga sacó del baúl uno, dos y tres collares como de perlas y oro. Finalmente, la madrina abrió un atado y colocó sobre la manta fina una manta roja, otra azul, otra crema y, por último, una de color oro.

Olga salió del cuarto e ingresó a la cocina, la gente había terminado de desayunar, cuando las abuelas empezaron a sollozar como en un canto ritual, Olga en silencio y serena se acercó a cada una de ellas, como cuando te ausentas por años, enlazó los brazos en contra danza y recibió consejos y *samay* cerca, muy cerca al oído no solo de las abuelas sino de todos. Cuando me abrazó como nunca antes, todo se me aclaró y realmente comprendí que la vida era así nomás. Entonces el papá de Olguita, con alegría en el rostro y agitado, dijo desde la puerta: “apúrense, el padrecito ya va llegar”. Las mamás reafirmaron: “vamos en masa, que la masa del varón vea que no somos pocos”. Olga y la madrina avanzan delante, el padrino carga la ropa nueva en la manta fina. Nosotras, elegantes con faldas nuevas y sombrero mariscal, llevamos las rosas y misturas, mezcladas con caramelos y frutas. Trepamos la última cuesta y logramos aparecer en la capilla de la escuela. Un señor nos



Foto N° 20 Olguita eres la novia más bella del mundo.

indica que pasemos al salón comunal y nos destina un pequeño cuarto. En el otro cuarto se prepara otra joven. La gente, los niños y niñas rodean a Olga inquietos como halagándola, le miran hechizados. El padrino desata la manta fina, saca la ropa, se la entrega a Olga y a la madrina, se retira. Olga se transforma como en El Ejido, se emociona: “¡Dios mío!, Nina, pasa espejo; prima, echa brillo a la boca; Zoila, pasa los imperdibles”. “Estás como ‘Bety, la Linda’”, dijo Carmen y todas rompemos en risa. Olga se quita la falda de soltería, la madrina le coloca la falda nueva, luego la manta crema, después la roja, finalmente una bordada de color como el oro. Ahora empieza con los collares. Se coloca uno tras otro hasta cubrir el cuello. Es demasiado la emoción, uno tras otro le bombardean de halagos, “*Ananaw!* ¡Qué bella! ¡Qué elegante!”.

Ingresamos a la capilla, suenan los cánticos y el cura empieza la ceremonia. Cuando Olga ya estaba con los anillos y se disponía a retirarse, el sacerdote le alcanza el lapicero y le dice “firma aquí”. Olga se queda callada, su mirada vivaz de águila se torna lejana y redonda como la del búho. En la sala hay un hondo silencio, como cuando el corazón espera una gran noticia. Olga cada vez se aleja más. Hombres mujeres y niños se transforman en ojos de búho como intentando cuestionarla: ¿dónde está lo que has aprendido en la ciudad? El Ejido, la



Foto N° 21. La vida es así nomás.

pollería, la discoteca, la televisión, lo ¿olvidaste? La mamá de Olga, en un rincón se cubre el rostro y alcanza a susurrar: “ay guagua, ay mi hijita”. Los hombres comentan: “mira pues a la señoritas tiquis tacas”. La abuelita asustada se cubre la cabeza y el rostro con tela negra y me sacude: “cuando termine me avisas”. Las jóvenes la sancionan: “¿no aprendería a leer? ¿Qué no era doctora?”.

Entonces es cuando Olga rompe el silencio y lanza: “con mucho gusto”. *Sazz*, logró firmar, es cuando revientan los cohetes. Suena la banda del lado nuestro y del lado de otros casamientos. Las chicas echan las frutas y las misturas. Nosotras no la dejamos ni un rato a Olga, somos sus pajes. Pasan las cervezas, los vinos, las colas, intercambian pollo al horno y *cuy caspado*. Germán y Carlos recorren, de un lado a otro, con la filmadora en la mano. La gente, recobra los ojos de águila, cantan y bailan en ronda.

Juegos de representación como en El Ejido, se pueden dar en otros espacios públicos. Pienso que hay otros campos de juego de representaciones, donde las fronteras se amortiguan. Dejo abierto para próximas investigaciones, el análisis de estos otros “campos sociales”. Por ahora, eso es todo.

# Bibliografía

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada*. Argentina: Trilce, Fondo de Cultura Económica.

Auge, Marc

2001 *Los no lugares espacios del anonimato*. España: Gedisa.

Bajtín, Mijaíl

1988 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (1991) *Teoría y estética de la novela*. España: Taurus Humanidades.

\_\_\_\_\_ (2001). *Dialogic Imagination four Essay*. Univ. Texas Press.

Bourdieu, Pierre

1991a *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1991b). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus Humanidades.

\_\_\_\_\_ (1995). *Respuestas para una antropología reflexiva. (Avec Loï J.D Wacqueant)*. México, Grijalbo.

\_\_\_\_\_ (1999a). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

\_\_\_\_\_ (1999b) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios Lingüísticos*. Madrid: Akal.

Bretón Solo de Zaldívar, V.

2001 “Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador”; en Bretón Solo de Zaldívar, Víctor, Ed.: *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Barcelona: Icaria.

- Cadena, Marisol de la  
 1997 *La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas*. Lima: IEP, (Documento de trabajo, 86. Serie Antropología, 12)
- Canclini García, Néstor  
 1990 *Culturas híbridas; estrategia para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Cervonne, Emma  
 1991 “Racismo y vida cotidiana: estrategias de la defensa étnica” en Emma Cervonne: *Ecuador racista imágenes e identidad*. Quito: FLACSO.
- Cotacachi, Mercedes  
 1994 *Ñucanchic Quichua Rimai Yachai*. Quito: La Huella Impresores.
- Chaney, Elsa y Mary García Castro  
 1993 *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada*. Venezuela: Nueva sociedad.
- Chiriboga, Lucía y Silvana Caparrini  
 1994 *Identidades desnudas Ecuador 1860 – 1920, la temprana fotografía del indio de los Andes*. Quito: Abya-yala.
- Díaz Uriarte de Lima, A.  
 1991 “Autobiografía de una luchadora”; en Elsa Mary Chaney, M. García Castro, eds.: *Muchacha, cachifa, criada, empleada empregadinha sirvienta y... más nada*. Venezuela: Nueva sociedad.
- De Certeau, Michael  
 1996 *La invención de lo cotidiano: las artes de hacer*. México: Iberoamericana.
- Foucault, Michel  
 1992 “Poderes y estrategias” en: *Microfísica del poder*. Madrid-España: La Piqueta.
- García Canal, María Inés  
 2000 *Foucault y el poder*. México: Universidad Michoacana.
- Geertz, Clifford  
 2001 *Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guerrero, Andrés  
 1991 *La semántica de la dominación*. Quito: Libri Mundi.  
 \_\_\_\_\_ (1997). “Ciudadanía, frontera étnica y binaridad compulsiva. Notas de relectura de una investigación antropológica” en A. Guerrero ed.: *Migraciones e identidad étnica, la transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.  
 \_\_\_\_\_ (1999). *Etnicidades*. Ciencias sociales, antropología. Quito: FLACSO.
- Huaman Poma de Ayala, Felipe  
 1980 *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Lima: T: II, IEP.



- Kingman, Eduardo  
 2006 *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940*. Ecuador: FLACSO.
- Lentz, Carola  
 1997 *Migraciones e identidad étnica: la transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Ecuador, Abya-Yala.
- Muratorio, Blanca  
 1994 *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglo XIX y XX*. Ecuador: FLACSO.  
 \_\_\_\_\_ (2000) “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de antropología, etnografía”, en: *Cuadernos de Historia Latinoamericana*. AHILA, No, 8 Netherlands, pp. 203-226.
- Ponzio, Augusto  
 1998 *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Poole, Deborah  
 1998 *Visión, Raza y Modernidad, Una economía visual del mundo andino de IMÁGENES*. Lima: Sur Casa De Estudios Del Socialismo.
- Riaño, Pilar  
 1998 “La memoria viva de las muertes, lugares e identidades juveniles en Medellín”, en *Análisis Político*. N. 41, Sep.- Dic. 2000: 23-39.
- Salman, Ton y Eduardo Kingman  
 199 *Antigua Modernidad y Memoria del Presente*. Quito: FLACSO.
- Thurner, Mark  
 1994 “Republicanos and la Comunidad de Peruanos: Unimaginde Political Communities in Postcolonial Andean Peru”, en: *Journal of Latin American Studies*, nº27.
- Platt, Tristan  
 1997 “El sonido de la luz: comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua”, en Thérèse Bouysse C. ed.: *Saberes y memorias en los Andes. Homenaje a T. Saigne*. Lima-París: IHEAL-IFEA.

#### Páginas Web:

La lengua kichwa. <http://en.wikipedia.org/wiki/Quechua> (12/12/2005)

# Notas

- 1 Utilizo el planteamiento de ciudadano en términos de Andrés Guerrero, este punto lo explico en la metodología y conceptos. No me refiero a un concepto político. “Ciudadano” en el sentido político es cualquiera que tiene derecho de voto: en Ecuador, como en el Perú, los campesinos, los indígenas y las jóvenes empleadas son ciudadanos como cualquiera, a partir del momento en que son mayores de edad. Esto es, a los dieciocho años cuando obtienen la cédula de identidad. Tampoco empleo la noción como concepto sociológico. “Citadino” es habitante de una ciudad. No quiero decir “citadino”, por oposición a los que vienen del campo y no son considerados por las clases urbanas como gente de la ciudad, por más que vivan en ella. Me refiero con “ciudadano”, a una noción cercana a las ideas que tienen las jóvenes empleadas indígenas, desde su perspectiva.
- 2 Foucault señala que la dominación “es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias se las puede seguir hasta la trama más tenue de la sociedad; sin embargo, al mismo tiempo, es una situación estratégica más o menos lograda y consolidada en un enfrentamiento de largo alcance histórico entre adversarios”. Foucault, citado en: Guerrero, 2000, p.11. Es decir no se posee el poder sino se ejerce en un juego de fuerzas entre dominantes y dominados. Sin embargo hay la posibilidad de crear márgenes en un sistema de dominación.
- 3 Como mencioné, mi grupo de investigación estaba compuesto por dos muchachas (Olga y Rosa). Sin embargo, las jóvenes entraban en relación con un conjunto incontable de otras chicas comuneras. Los juegos de enamoramiento se dan tanto con los mestizos populares y con los chicos indígenas. Este conjunto de adolescentes tiene una concurrencia fluida y desigual los domingos. Esto me obliga a no referirme únicamente a las dos adolescentes sino que me veo presionada a hablar de los jóvenes indígenas en general que se reúnen en este parque.
- 4 Uso el término de “campo” en conceptos de Bourdieu. Lo explico en el siguiente capítulo en metodología y conceptos.
- 5 En quechua se usan siete pronombres. Tienen, además, la particularidad de poseer dos pronombres plurales de la primera persona (“nosotros”, en español) llamados incluyente, cuando se considera a la persona con la que se está hablando (“nosotros

contigo”), y excluyente, cuando no se le considera (“nosotros sin ti”). <http://en.wikipedia.org/wiki/Quechua>

- 6 A Michel Foucault le preocupa cómo funcionan el poder a través de dispositivos concretos y cómo dentro de esos dispositivos se van constituyendo ciertos saberes del poder. En cambio, a Michael De Certeau le interesa ver cómo funcionan esos contra-poderes a través de las prácticas cotidianas de la gente. El autor considera que muchos elementos que aparecen como no culturales tienen su base cultural que condicionan un modo de vida, por ejemplo, la Coca Cola, la Biblia, la televisión. Sin embargo, esos elementos que son impuestos por la cultura dominante, son asimilados y reinterpretados a su manera por los consumidores. En otras palabras, no hay un consumo pasivo, se genera una “producción cultural de segundo orden”. La televisión y los medios industriales no alienan, ni corrompen las ideas, sino que son resignificadas por los usuarios para su propia producción cultural. Por tanto, esta práctica se constituye como una posibilidad de escape y resistencia cultural.
- 7 A la que él acredita un “...orden efectivo de las cosas (que) es justamente lo que las tácticas “populares” aprovechan para sus propios fines, sin ilusiones de que vaya a cambiar pronto. Mientras sea explotado por un poder dominante, o simplemente negado por un discurso ideológico, aquí el orden *es engañado en un juego* por el arte. En la institución de que se trate, se insinúan así un estilo de intercambios sociales, un estilo de invenciones técnicas y un estilo de resistencia moral, es decir, una economía de la “*dádiva*” (de generosidades en desquite), una estética de las “pasadas” (operaciones de artistas) y una ética de la *tenacidad* (mil maneras de rehusar al orden construido la condición de ley, de sentido o de fatalidad). La cultura popular sería eso, y no un *corpus* que pudiera considerarse extraño, despedazado para poder exponerse, tratado y “citado” por un sistema que aumenta, con los objetos, la situación que propicia en seres vivos”.
- 8 Según De Certeau (op. cit). Para profundizar lo dicho, se podría utilizar, a modo de metáfora, las estrategias de guerra. El ejército, para desplegar su estrategia de guerra, necesita un espacio físico para reproducir las fuerzas de poder y, al mismo tiempo, se legitima o cristaliza el espacio disputado y su ejército. Desde ese sitio cristalizado (en el sentido de Foucault sería el panóptico) se mira al resto y se arma estrategias de poder en conjunto. O sea que la estrategia se constituye como campo o centro de poder alrededor de todas las cosas. Por ejemplo, en el campo de las ciencias sociales, la FLACSO podría ser un sitio de poder fortificado no solo porque plantea un criterio de autoridad sino por que funciona en diferentes países de América Latina. Acudiendo a Bourdieu, se podría decir que las Ciencias Sociales se constituyen en campos de saber y poder. Es decir, se constituye como doxa (algo que se da por dado). Por tanto, los que están en este campo de poder no solo pueden desarrollar estrategias para el conjunto, sino que pueden desarrollar saberes que se constituyen en poderes. Esos son los saberes centrales institucionalizados. Pueden establecer mecanismos de distinción. Y pueden afirmar que todos los que no están aquí –o sea, los que no comparten un sentido común con nosotros– están descalificados. Por ejemplo, a la producción de los pueblos indígenas, se suele decir: “es interesante su cultura, pero no es ciencia”. En cambio, las tácticas son lo contrario a la estrategia. No tienen ejército, ni lugar y menos un centro. Aparentemente

los que están en los márgenes parecería que no tienen poder, que están totalmente dominados y que no pueden dominar todo el espacio. Sin embargo, los dominados están en una constante lucha y en una constante capacidad de escamotear, de mil modos, la dominación. Están en resistencia para dar la vuelta e innovar las estrategias de dominación.

- 9 “...una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del mundo oficial, *un* segundo mundo y una segunda vida a la que los hombres de la Edad Media pertenecían en una proporción mayor o menor, y en la que vivían en fechas determinadas”.
- 10 Bajtín asegura que: “Toda manifestación verbal importante desde el punto de vista social, tiene capacidad a veces para transmitir, a un círculo amplio (de personas) y por mucho tiempo, sus intenciones acerca de los elementos del lenguaje, haciéndoles partícipes de su aspiración semántica y expresiva, imponiéndoles ciertos matices semánticos y ciertos tonos valorativos; de esa manera puede crear la palabra-lema, la palabra injuriosa, la palabra-alabanza”. Todos los lenguajes del plurilingüismo, independientemente del principio que esté en la base de su individualización, constituyen puntos de vista específicos sobre el mundo, son las formas de interpretación del mismo, horizontes objetual-semánticos y axiológicos especiales. Para la conciencia que vive en él, el lenguaje no es un sistema abstracto de formas normativas, sino una opinión plurilingüe concreta acerca del mundo. (...) Cada palabra tiene el aroma del contexto y de los contextos en que ha vivido intensamente su vida desde el punto de vista social; todas las palabras y las formas están pobladas de intenciones”.
- 11 “Sentido común” implica un consenso previo que ya está dado. Bourdieu lo define como “un fondo de evidencias compartidas por todos, que garantiza, dentro de los límites de un universo social, un consenso primordial sobre el sentido del mundo”. Este concepto de sentido común lo desarrollo más adelante en el capítulo II.
- 12 Bourdieu plantea que: “los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen”.
- 13 Bourdieu cuestiona “¿Cómo puede el sociólogo poner en práctica la duda radical que es necesaria para poner en tela de juicio todas las premisas inherentes al hecho de que es un ser social y que, por tanto, está socializado y tiende a sentirse como pez en el agua dentro de este mundo social cuyas estructuras ha interiorizado?”
- 14 El sentido del juego es lo que hace que el juego tenga un sentido subjetivo, es decir, una significación y una razón de ser, pero también una dirección, una orientación, un por venir para aquellos que participan en él y que reconocen ahí, de ese modo, sus asuntos en juego [enjeux] (es la *illusio* en el sentido de inversión/immersion

- [investissement] en el juego y en los asuntos en juego [enjeux], de interés por el juego, de adhesión a los presupuestos –doxa– del juego).
- 15 Tomo *ñuqanchis* y *ñuqayku* del lenguaje-mundo “práctico” de mis primas y mi propia experiencia: “En el lenguaje, la palabra es a mitad la palabra de alguien más. Se convierte en “algo propio” solamente cuando quien habla la impregna con intenciones propias: con su acentos; cuando se apropia de una palabra y la adapta a su propia semántica, a sus propias intenciones expresivas. Antes de ese momento de apropiación, la palabra no existe en un lenguaje neutro e impersonal (desde luego: ¡nadie que habla extrae sus palabras de un diccionario!) sino que, al contrario, existen en la boca de otras personas, en el contexto de otras personas, cuando son utilizadas de acuerdo a las intenciones de alguien más: es de ahí de donde se debe tomar las palabras y convertirlas en cosa propia”. “Discourses in the Novel”, in *The Dialogic Imagination*; Unit Texas Press, 2001, (pp 264). Agradezco a Urpi Adela Carlos Ríos por la corrección de mi poco dominio en la traducción del texto de Baktin en inglés al español.
  - 16 Se trata de jóvenes mestizos con alguna vinculación al mundo indígena. En el mundo urbano realizan actividades comerciales, manuales y ambulatorias. Las muchachas indígenas les conocen por “cholos” y “cholitos”.
  - 17 Para P. Bourdieu el “mundo del sentido común merece, en efecto, su nombre: es el único lugar verdadero común donde pueden encontrarse, por excepción, y hallar, como suele decirse, ámbitos de entendimiento, los que ya están instalados en él”. En este caso, en El Ejido se crea un mundo del sentido común compartido entre indígenas y mestizos. Por un lado, a través del juego del coqueteo, por otro, se trata de gente de condición humilde, gente pobre.
  - 18 Andrés Guerrero define “la frontera étnica” como una estrategia de segregación entre el mundo indígena y el mundo blanco-mestizo, en el espacio social unitario de la ciudadanía. Es decir, las empleadas indígenas son discriminadas por los ciudadanos blanco-mestizos.
  - 19 “¡Dios mío; En ese lugar esta de lo peor, de la chinas, de los borrachos, pues. Entrás y ya no sales” son los comentarios de la señora Carmen.
  - 20 Escuché decir de El Ejido a varios indígenas de la clase alta: pero ese lugar es peligroso, ni de casualidad paso por ahí, menos los domingos. Los trabajadores ahí van a enamorar, creo, mis empleados van. Nosotros somos diferentes, mira nuestra ropa es elegante, el cabello de las mujeres bien peinadas, cosa si para una mosca resbala de la cabeza, nuestro pantalón limpio blanco. Enamorar con las Marías, no lo creo, claro para vacilar sí, para casarme prefiero una *misha*. Escojo otavaleñas, saraguros, nunca con ropas colorinches. Nadie nos confunden con las Marías de El Ejido, incluso se visten como otavaleñas pero mal copiado, no son elegantes.
  - 21 El autor afirma que la *sobre modernidad* es productora de no lugares. Es decir, se genera “un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relación ni como histórico”.
  - 22 Hoy en día, son discriminadas al hacer uso de ciertos espacios públicos como la plaza de la Independencia, el centro histórico, museos, iglesias y calles. En estos espacios no solo son clasificadas de manera despectiva como “Marías papa frías” “primas y marianas” sino que, muchas veces, son jaloneadas de la ropa y son con-

- fundidas con ladrones. Para pasear en estos espacios se trasladan en grupo, se equipan con celulares, hacen lustrar los zapatos, llevan ropa nueva, o de otavaleña.
- 23 En el mundo comunal indígena a veces son clasificadas despectivamente como “Marías doctoras igualadas con lente y zapato, pero sin cabeza”. En otras palabras, jóvenes que visten a la moda con ropa de los “mishus”, pero que no saben leer ni escribir.
- 24 Es interesante ver como la memoria de El Ejido circula desde la memoria de las gentes hacia la memoria histórica y viceversa. Las señoras vendedoras de comida comentan de El Ejido: “Yo escuché que en la época colonial aquí se reunían artesanos, indígenas y empleadas. Yo he visto en unas fotos que aquí amarraban los animales, los caballos, de los señores. Cuando vino la Reforma Agraria, recién por esas fechas empiezan aparecer las empleadas domésticas. Los domingos salían a jugar fútbol, volei, venían a enamorar. Ahora donde está el Consejo, al frente de la casa Vivanco, ahí había un taller de los Muenala. Este Julián Muenala venía con sus empleados y empleadas a jugar aquí. Las empleadas se sacaban fotos ahí mismo con el papá del fotógrafo todavía. Antes había una bomba de gasolina, creo había una pileta, pero no de esta manera, había un baño, había vendedores de periódicos. Siempre nosotras vendíamos comidas, huatitas y seco de chivo. Yo era guambra, ayudaba a mi tía. No había columpio, pero había gente que paseaba en esa callecita larga (se refiere al callejón del movimiento) pero no tanto como ahora”.
- 25 Sobre lo noción de ornamento ver Eduardo Kingman (2006).
- 26 Rosa (la de lentes) y Juana en El Ejido
- 27 De izquierda a derecha Rosa, Andrea, Teresa (*Shakira*), Eugenia y Zoila Chanaluísa.
- 28 Por ejemplo, las palabras quichuas que tienen un uso cotidiano: “muchay” (en lugar de besar). *Chulla chaki* que usan los indígenas para designar a los borrachos que caminan, con un (*chulla*) pie (*chaki*). Sin embargo, los mestizos lo han apocopado al terminó *chuchaki* para designar que están con la resaca del trago. Tales son también las palabras: *ñaño*, *ñaña* (hermano, hermana), *markay* (cargar en los brazos), *chuta*, *karishina*, *chumado*, etc.
- 29 María Chuluquinga, Olga Ninasunta, Eugenia, Rosa Ninasunta y Carmen Chuluquinga.
- 30 Define “Estrategia” como: el cálculo de relaciones de fuerza que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un ‘ambiente’. La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar *propio* y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta”.
- 31 Conversación realizada con el señor Mariano Ninasunta.
- 32 Entrevista al señor Mariano Ninasunta.
- 33 Define como “Táctica” a: “un cálculo que no puede contar con un lugar propio ni, por tanto, con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo ‘propio’ es una victoria del lugar sobre el tiempo.

- Al contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a coger ‘al vuelo’ las posibilidades de provecho”.
- 34 Las jóvenes, en grupo de cuatro o cinco personas, se trasladan a pasearse a este otro gran parque de Quito. Pero no se genera el juego del enamoramiento como en El Ejido.
  - 35 El parque de la Alameda podría ser una prolongación del parque El Ejido. Los jóvenes indígenas transitan entre El Ejido y este parque. Tampoco allí tiene relevancia el juego del enamoramiento. En este parque hay más indígenas adultos. Hacen uso del sombrero, no llevan el celular, acudiendo al término usado por las jóvenes visiten como “paisanas”. Es decir, indígenas tradicionales. Me parece que las jóvenes se ven condicionadas a representar la imagen del indígena “tradicional” en estos lugares, quizá por eso se trasladan al Ejido.
  - 36 La creación de palabras y juego de expresiones conjugados entre el quichua y el español, son por una parte el intercambio verbal entre los jóvenes indígenas (como *pipirilin* y *pipirin* antes mencionado), por otro, esta creación de palabras y juego de expresiones también se da con el uso del quechua, español e inglés entre los jóvenes mestizos populares e indígenas (como crema de marco en lugar de primo de Marco, *kami* en lugar de *come*, *heloy* en lugar de *hellow*).
  - 37 Según el comentario del señor Mariano: antes los guambras venían a la comunidad con ropa de soldado, con botas, con casco, con la mano a la cintura sabían parar sobre las casas, apenas una semana pasaba y se casaban. Ahora nadie viste con casco, apenas regresan de soldado, se van a España, otros estudian, otros vienen con bicicleta.
  - 38 *Se pueden encontrar muchos ejemplos, kami en lugar del verbo en inglés come (ven), heloy en lugar de hellow y laki chister en lugar de Lucky Chester. También hacen uso de palabras quichuas como: jamuy (ven), muchay (besar).*
  - 39 TÍA es un supermercado que está frente al parque El Ejido.
  - 40 De derecha a Izquierda, Carmen Chuluquina, Rosa y Olga Ninasunta, Eugenia y el primo César.
  - 41 El autor, desarrolla un conjunto de teorías acerca de las estrategias de “distinción” por los modales de consumo. Establece que en las formas de consumo (gustos) se distinguen las personas en diferentes clases sociales, al mismo tiempo, vinculadas a su capital simbólico y su *habitus*. En este caso, la joven promocionadora de champús establece estrategias de distinción en oposición a los jóvenes. Marca jerarquía de clase, de etnia, y de belleza. Se presenta como una modelo blanca y bella en oposición a lo indígena, oscuro y feo. Sin embargo, los jóvenes y la impulsadora se ven envueltos en el mismo juego de imaginación. No solo por que comparte un lugar de consumo popular, el TÍA, o que los jóvenes indígenas también elaboren estrategias de prestigio al tener acceso y consumo de ciertos elementos en este lugar; sino por que “se dibuja así un espacio de cuerpos de clase que, dejando a un lado los azares biológicos (y sueños), tiende a reproducir en su lógica específica la estructura del espacio social” (P. 190)
  - 42 Hago uso de términos que he encontrado en el habla corriente. En adelante al *Kentucky Fried Chicken*, lo mencionaré solo como: “KFC”.

- 43 Carmen, Olga, Eugenia, Rosa y Germán (primo de Olga y Rosa). Estamos en la KFC.
- 44 Eugenia, María Chuluquinga, Rosa Ninasunta, Pacha, Tamia, Killa (la bebé) y Juana.
- 45 La autora señala que el Estado y la sociedad blanca mestiza por estrategia creó al “otro” en una situación de dominación. Los otavales fueron construidos por sus imagineros blancos-mestizos, en oposición al indio salvaje, como un grupo étnico civilizado y aceptado. Esta “‘imagen modelo’ que les atribuyen a los otavaleños (son) por un lado, las de ser ‘laboriosos’, ‘sobrios’ y ‘respetuosos del orden’ y por otro, las de poseer habilidades deportivas y artísticas... que se consideran potencialmente comerciales”. (P.134)
- 46 Las primeras veces Rosa, Carmen y yo solíamos llamar por teléfono a Bety (Olga) para darnos cita en El Ejido. Cuando nos contestaba la señora, nos identificábamos con nuestros verdaderos nombres en lugar de como primas y pronunciábamos el español correcto. Por eso, la señora no nos comunicaba. Nos identificaba como chicas mañosas, malogradas con experiencia. Aducía: no vuelvan a llamar a Olga, malogradas, mañosas, ya nos hemos enterado (las señoras) que andan en la discoteca, cualquier cosa que pase con Olga ustedes serán responsables, ustedes están malogrando a las chicas, con la policía vamos a ir a El Ejido. No vuelvan a llamar malogradas.
- 47 Bourdieu define que: “En tal universo no hay más que dos formas de retener a alguien duraderamente: el don o la deuda, las obligaciones abiertamente económicas que impone el usurero o las obligaciones morales y las ataduras afectivas que crea y mantiene en don generoso: en resumidas cuentas, la violencia declarada o la violencia simbólica, violencia censurada y *eufemizada*, es decir, irreconocible (*méconnaissable*) y reconocida”. (p. 212)
- 48 De Certeau (1996)
- 49 De Certeau (1996)
- 50 Olga pidió permiso el mes de agosto para dar a luz en la comunidad. Al comienzo la jefa le prometió que le acompañaría para que diera a luz en el hospital Eugenio Espejo, pero al final se fue de vacaciones a la costa, a la vez, no le pagó el sueldo completo, temía que no regrese. Olga en la comunidad dio a luz a una niña, le puso el nombre de la hija de la jefa: Claudia. La noche que dio a luz, su papá le castigó duro. Después retomó los trabajos de la comunidad: cargaba sacos de papa, tenía que pastar nuevamente las ovejas, se le acabó su plata, y la bebé lloraba. En la casa de sus jefes Claudia se había enfermado y debilitado. Durante ese tiempo, pasaron por la casa tres empleadas: una con experiencia y dos recién llegadas, y ninguna se acostumbró. Las jóvenes recién llegadas abandonaron el trabajo en silencio llevándose CDs. Hace un mes, la jefa y los niños visitaron a Olga en la comunidad, se enteraron de que su bebida había fallecido, le han acompañado. Olga ha vuelto al trabajo, no solo porque la niña (Claudia), la jefa le rogó, sino porque Olga esta enseñada con la familia. Además añoraba retomar a El Ejido, soñaba en reencontrarse con sus amigas. Como dijo: “tengo que volver a mi vida de soltera”. En otras palabras, en el espacio público quiere seguir jugando a representar una multiplicidad de identidades, y en la casa, quizá, a seguir representando a la empleada recién



- llegada. Como dijo: “aquí todos me miran, allá nadie me habla, de otavaleña, de cayambeña hago mi vida, comiendo pollo en la KFC”
- 51 Los jefes le solían llamar la atención a Olga por el tipo de música que escuchaba. Para los jefes, la música tropical o tecnocumbia (la nueva chicha andina) era considerada música de empleadas mañosas y de ladrones que se pelean con cuchillos. Le advertían: “Olguita, cuidado con juntarte con mañosas, esa música es de rateros”.
- 52 Denomina lenguaje social a: “un discurso peculiar a un estrato social específico de la sociedad (profesional, de grupo, de edad, etc.) dentro de un sistema social en un momento dado” (430)
- 53 Él profundiza en que la expresión (utterance): “es una extensión de lo que Saussure llama el aspecto parole del lenguaje (el acto de habla, la expresión), en la que expresión es convertida en específicamente social, histórica, concreta y dialogizada.” Bajtín amplía: En la comunicación verbal, por trivial que ésta sea, en cada expresión, tiene lugar constantemente una síntesis dialéctica entre la *siquis* y la ideología, entre lo interno y lo externo. En cada acto de habla, las experiencias subjetivas mueren en el hecho objetivo de la palabra- expresión enunciada y, a su vez, la palabra enunciada es subjetivizada en el acto de comprensión, en respuesta para poder, tarde o temprano, generar una réplica (counterstatement) (p, 434)
- 54 Área de libre comercio de la Américas.
- 55 La apropiación de los estilos de vida de los jefes (del lenguaje, de la moda y de los gestos) los analizo en el juego del enamoramiento entre las jóvenes y los jóvenes en el espacio público: El Ejido. Por ejemplo, el uso de los lentes y de los zapatos connotaban distinción, orgullo y apariencia de poder. Los lentes son alegoría de la intelectualidad. También se apropian de las costumbres y de los alimentos que consumen los jefes. En la casa, las jóvenes, desde tempranas horas del domingo antes de dirigirse a El Ejido, cocinan pollo al horno, para quedar bien con sus invitados que vienen desde la comunidad. Arman un día de campo en El Ejido, con paraguas, con música, con servilletas finas, toman Coca Cola, algunas veces cerveza. De igual manera, en la pista de baile de la discoteca ponen en escena saltos, pasos y cantos tomadas del baile de los niños y de la telenovela “Carita de ángel”. También utilizan para tomarse fotos los mismos salones de comida rápida que frecuentan sus jefes, como el KFC.
- 56 Las jóvenes en la comunidad ponen en escena una gama de elementos apropiados de la vida de la ciudad, toman elementos de la modernidad, de la vida de los jefes y de las distribuciones de los espacios de la casa familiar: construyen sus casas con bloques. El interior de la casa lo distribuyen en la sala, comedor, cocina y baño. Equipan la cocina con nuevos elementos, reemplazan la cocina de leña por una cocina a gas. Preparan los platos favoritos de los jefes para sus hermanos menores, sirven los alimentos en utensilios nuevos de loza. Adornan la casa, con televisión, ponen luces brillantes para esperar la Noche Buena. Para ampliar sobre este tema ver el capítulo III de la tesis.
- 57 Así lo comenta doña María Guachamín: un día prendí la lavadora, llego la patrona, me habló duro; longa igualada, ¿estás en el páramo? vaya a lavar en la cubeta, qué sabes de cosas modernas.
- 58 Olga Ninasunta y Maria Pilataxi pintándose las uñas.

- 59 “Antes se sufría demasiado, te hacían dormir en la cocina, sobre el piso frío, apenas con una o dos cobijas, tenías que estar atenta si se despiertan las niñas; si lloraban tenías que darle su *teta*, hacerles dormir. Se sufría duro, había noches que no dormía”. Testimonio de la señora Teresa.
- 60 Rosa Ninasunta con los niños y las niñas de los empleadores.
- 61 De izquierda a derecha Francisco Guachamín, Olga Ninasunta, Carlos Guachamín y Efrén Chuluquinga, en el terminal de Quito.
- 62 “Antes triste, como perritos, atrás paraditos, asustaditos, atrás *llamingu*, te mandaban la gente [o sea los ciudadanos blanco-mestizos], ahora uno tiene plata y viaja como quiere, a veces todavía quieren mandar, uno no deja pues”. Testimonio del señor Mariano Ninasunta.
- 63 “¿Por qué vamos viajar atrás? Tenemos plata, hay doctores indígenas, por algo trabajamos ¿no? Antes triste ahora ¿no ves cómo estamos? Esa mujer *misha* envidia ha de terneros. ¿Por qué vamos a viajar atrás? ¿Acaso somos *llamingos* ya? No dejarás primas que nadie se burlé.” Testimonio de la joven Carmen *Chanaluisa*.
- 64 Aunque, hoy en día, esta actitud valorativa a la Coca-Cola está siendo desvalorizada por los líderes indígenas. Han generado la imagen de que la ALCA embrutece a los indígenas con la Coca-Cola. Pero, aún, así, prevalece esta idea ritual.
- 65 De derecha a izquierda, señora Carmen Ninasunta, el abuelito Don Mariano, Olga Ninasunta y Rosa Ninasunta en la plaza de Pujilí.
- 66 “Este trabajo lleva implícita una teoría de la ruptura que adoptan los medios de comunicación y los movimientos migratorios (así como sus interrelaciones) como sus dos principales ángulos desde donde ver y problematizar el cambio, y explorar los efectos de ambos fenómenos *en el trabajo de la imaginación*, este último concebido como un elemento constitutivo principal de la subjetividad moderna. El primer paso de esta argumentación es que los medios de comunicación electrónicos han transformado decisivamente al campo de los medios de comunicación de masas en su conjunto, lo mismo que a los medios de expresión y comunicación tradicionales”.
- 67 María, Rosa, Tránsito, Zoila, Olga, Carmen y Jorge.
- 68 Quizá sería interesante hacer un análisis del uso de la ropa en el espacio público y privado por parte de los indígenas. Por ejemplo, las jóvenes empleadas en el espacio de la casa manejan la ropa indígena para crear la imagen de la indígena “recién llegada”. Sin embargo, en la esfera pública visten con ropa no indígena, crean la imagen del indígena actual, que no se deja engañar. En cambio los intelectuales indígenas visten con ropa no indígena en el espacio de la casa y en la esfera pública siempre con ropa indígena.
- 69 Nina Pakari, ex-ministra indígena de relaciones exteriores, natural del pueblo Otavalo. Generalmente, aparece en la televisión y en todos los espacios públicos con la ropa indígena, hace uso de los lentes pero no del sombrero. Esta imagen para las jóvenes indígenas es un precedente de la imagen que ellas proyectan como mujeres. Consideran que no llevan sombrero y hacen uso de los lentes como signo de que saben leer, como la doctora Nina Pakari. Sin embargo, la critican de que es una mujer bien formal debido a que no hace uso del pantalón y de otro tipo de ropas como las jóvenes.

- 70 En otra ocasión asistí a un evento, organizado por los movimientos indígenas con una falda blue jean y un polo corto, pero apenas ingresé los dirigentes me cortaron de una con sus miradas de piedra, como quien dice ¡vaya a cambiar la ropa! En otro encuentro ya me dijeron: “mashi te ves más bonita con tu ropita indígena, hasta para quitar es todo un trabajo pero esas telas como trapo se botan”.
- 71 Lourdes Tibán ex-subsecretaria de Bienestar Social del Ecuador, nacida en un pueblo de Cotopaxi, es criticada. Las jóvenes consideran que, aunque a veces esta joven intelectual indígena viste con falda tubo, al igual que ellas, nunca se desprende del sombrero y nunca lleva pantalón.
- 72 Carmen Chuluquina y Tránsito Guachamín en la graduación del primo Germán.
- 73 Cerca de Atapulo se halla la comunidad Tigua, famosa por el tipo de pintura que producen. Las mujeres se encargan de venderlas en El Ejido y en otros lugares de la ciudad. Visten parecido a las atapuleñas, con ropa colorida. Llevan faldas planchadas y lucen medias nylon. Son calificadas con respeto como mujeres letradas, comerciantes y, últimamente, grandes dirigentes.
- 74 El sombrero de felpa con adorno de plumas de pavo real, conocido como el *sombrero mariscal* es el más fino y caro. Generalmente lo usaban solo las mujeres de la élite indígena. Hoy los jóvenes y las jóvenes que trabajan en Quito de empleadas domésticas y de albañiles lo adquieren. Un sombrero mariscal cuesta de 50 a, 100 dólares.
- 75 *Samay* es un término quechua, significa aliento o soplo. Para los quechuas es la fuerza, energía interior del corazón, que puede dar la vida y también puede quitarla. Cuando alguien cae enfermo suelen curar dándole *samay* en la cabecita. Pero, también con un aliento *samay*, llamado *khuruy* pueden hacer enfermar a las personas. Me parece que el mundo blanco-mestizo lo conoce como “el mal del ojo”. El uso del *samay* es complejo y varía según el contexto. En este caso, las mujeres le están pasando a Olga el *samay* de casadas para que sea buena esposa y pueda hacerse respetar con su futuro esposo. Otras, le regalan tres alientos en la palma de la mano mientras le aconsejan, “te regalo mi aliento para que seas buena cocinera, este *samay* para que cuides a tus hijos, este soplo para que cuides a tu esposo”. Olga, con mucho respeto, se inclina y besa la mano de cada una de las madres.