

Kate Swanson

Pidiendo caridad en la ciudad:
mujeres y niños indígenas
en las calles de Ecuador



ABYA
YALA | UNIVERSIDAD
POLITÉCNICA
SALESIANA



FLACSO
ECUADOR

**Pidiendo caridad en la ciudad: mujeres y niños indígenas
en las calles de Ecuador**

Kate Swanson

Departamento de Geografía
San Diego State University
San Diego, California, USA
kswanson@mail.sdsu.edu

Traducida por: Ricardo Sevilla

Editado por: Samuel Cortéz

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
www.abayala.org
Quito-Ecuador

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 3238888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

ISBN 13 FLACSO: 978-9978-67-232-7

ISBN 13 Abya-Yala: 978-9978-22-831-9

Diseño y
Diagramación: Ediciones Abya-Yala

Impresión: Producciones Digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito Ecuador, marzo 2010.

RESUMEN

A mediados de los años noventa, mujeres y niños indígenas de la zona rural, provenientes de una aislada comunidad andina, empezaron a migrar para mendigar en las calles de las principales ciudades ecuatorianas. Aunque utilizada inicialmente como una estrategia de supervivencia, su involucramiento en la mendicidad se ha ido desarrollando hasta cruzarse con el consumo ostentoso, el estatus, la realización educativa y la tendencia a la inclusión en una cultura de consumo. Para esta comunidad, la mendicidad se ha convertido en una manera de luchar activamente contra la pobreza y para engancharse con el proceso de modernización. Irónicamente, la mendicidad se ha convertido en un medio para salir adelante.

Este libro tiene por objetivo esclarecer los mitos que rodean las vidas de estos jóvenes mendigos indígenas. Está organizada sobre cuatro temas principales: niñez indígena, identidad de la juventud migrante, el sitio simbólico del mendigo, y la exclusión urbana. Para empezar, este libro revela cómo la “moderna” interpretación de la niñez está reconfigurando nociones de género, sexualidad, trabajo, juego, y aprendizaje dentro de esta pequeña comunidad andina. Luego, se explora cómo las identidades de género, raza y étnicas de la juventud indígena cambian entre las esferas urbanas y rurales en la medida en que son actualizadas por las normas occidentales y la cultura del consumo. Particularmente, se sugiere que las niñas indígenas están enfrentándose al reto de descubrir el significado de ser una mujer de su cultura en los Andes. También, se examinan cómo los mendigos e indígenas son representados y visualizados en el seno de la so-

ciudad capitalista. Se revela cómo la política sobre mendicidad se basa en el discurso oficial de “salvar a los niños” y de “mala maternidad”, para justificar el retiro de las calles de mujeres y niños indígenas. Luego, se demuestra cómo su exclusión se cruza con la reestructuración urbana y el avance del turismo global. En este aspecto, esto provee un ejemplo de cómo el revanchismo toma forma en el sur. Se sugiere que en el caso particular de Ecuador este revanchismo se manifiesta a través de su evidente compromiso con el proyecto de “blanqueamiento”.

Esta investigación enfoca las diferentes maneras en que la modernización y la globalización toman forma en una marginada región de la periferia. Luego, demuestra cómo los niños se convierten en el tema principal de disputa en los debates sobre el uso “apropiado” del espacio público. Finalmente, este estudio es un llamado a los planificadores, políticos y trabajadores sociales para que consideren la complejidad y la variedad de factores que empujan a gente marginalizada hacia la mendicidad.

RECONOCIMIENTOS

Como sucede con cualquier proyecto de esta magnitud, hay muchísimas personas a quienes agradecer. Por esta razón, creo que será inevitable que ignore a alguien en mi esfuerzo por dar gracias a todos. Por favor, desde ya, acepten mis disculpas todos aquellos a quienes haya pasado por alto. Sepan que mi gratitud profunda se extiende a todo apoyo, estímulo y ayuda que pueda haber recibido durante estos últimos años.

Para empezar, vaya mi agradecimiento imperecedero a los miembros de la comunidad de Calguasig por compartir generosamente sus vidas e historias conmigo. En particular, a Mercedes Munsha, Antonio Quinatoa, Elsa, Maribel, Víctor, y Miriam que me enseñaron tanto sobre la vida en la comunidad. A Agustín Pinto y Manuela Poalasin que me fueron especialmente útiles y a quienes agradezco que me hayan acogido en su familia. Muchas gracias también a Segundo Manuel Poaquiza Poalasin y a José Antonio Pombosa Lasluiza por apoyar mi investigación.

A Janeth Gavilánez de la Fundación Don Bosco que fue una facilitadora importante para esta investigación. Le agradezco su apoyo, su estímulo, y sobre todo, su amistad. Al personal y voluntarios de la Fundación Don Bosco que me demostraron su amabilidad y ayuda a lo largo de mi investigación de campo. Merecen una mención especial el padre Pío Baschiroto, Patricia Wattel, Susana Proaño, Rosa Chiza, Ximena Castillo, Francisco Carrión, Enrico Ferrati, Rosa Arias y Simón Zimmer. También a José Maldonado Córdova que fue un valioso instrumento para mi comprensión de la cultura e idioma Quichua. Le agradezco que haya sido al mismo tiempo mi maestro y mi amigo.

Sin lugar a dudas, debo un enorme agradecimiento a Sue Ruddiek y Amrita Daniere por guiarme a través de este proyecto. Me siento honrada de haber trabajado con estas dos mujeres excepcionales. Como miembros del comité, a Katharine Rankin y Gunter Gad por sus comentarios precisos y oportunos de los que les estoy profundamente agradecida. Joe Hermer merece mi agradecimiento por su apoyo, estímulo y por su análisis crítico de mi trabajo. Estoy complacida por haber tenido cerca a Maureen Hays-Mitchell y Minelle Mahtani en las fases finales de mi PhD. Los dos fueron unos críticos externos maravillosos. Virginia McLaren también merece una gratitud especial por apoyar mi decisión para trasladar mi enfoque más allá de Asia, priorizando a la América Latina.

Debo también mencionar a mis compañeros ecuatorianistas por su amistad y apoyo durante los últimos años: Elizabeth Roberts, Joe Eisenberg, Chad Black, Chris Krupa, Chris Garcés y Brian Selmeski. Marc Becker merece una gratitud particular por satisfacer siempre mis muchas inquietudes. En la FLACSO-Ecuador me gustaría agradecer a Adrián Bonilla, Marcia Maluf, Alison Vásconez, Gioconda Herrera, Fernando García, Carmen Martínez y Carlos de la Torre. Mi agradecimiento también para Liisa North por facilitarme desde un principio la conexión con la FLACSO.

Fui muy afortunada al recibir la ayuda financiera a lo largo de mis estudios doctorales. Por ello debo reconocer gratamente el apoyo del Internacional Development Research Centre (IDRC), y del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), al Ontario Graduate Scholarship, al Sir Val Duncan Travel Award, al Frank M. Waddell Scholarship, al Connaught Scholarship, y al Departamento de Geografía. Debo mencionar también la ayuda fabulosa de Marianne Ishibashi en los trámites administrativos.

A mis amigos de la Universidad de Toronto por haberme proporcionado mucho estímulo intelectual, además de diversión en las horas libres. Incluyo en esto a Yogendra Shakya, Deborah Cowen, Luisa Veronis, Alan Walks, Sharlene Mollett, Anne Wu, Stephanie Hart, y Tom Slater. A Alana Boland y Scott Prudham que me proporcionaron orientación y apoyo durante la fase inicial de mi PhD. A Richard Kuhn que ha sido una fuente constante de estímulo a lo largo de mis estudios de gra-

do. Grant Hudolin merece una mención especial para su tremenda ayuda con los mapas. Debo también muchas gracias a John Vigna, Elisabeth de Mariaffi y Jennifer Kohm por dirigir mis dedos en el teclado. Muy agradecida con Jennifer por proporcionarme permanentemente un lugar para llamar a casa cuando estuve en Toronto.

A mis padres, Keith y Nancy Swanson, por haber sido tan animadores y comprensivos a lo largo de mis estudios. Les agradezco todo esto. A mi hermano mayor, Andrew Swanson, y a mi cuñada, Tiffany Islip, por sus muchos e inestimables consejos para alcanzar el PhD. A Mis abuelos, John y Mary Van Nest, que siempre me animaron y expresaron un sincero interés en mi trabajo, lo que les agradezco. A mis parientes políticos, Bev, Tim y Megan Jones que me apoyaron y sobre todo fueron muy comprensivos especialmente cuando estuve fuera del país y me ausenté de las reuniones familiares. Desgraciadamente, mis abuelos paternos, Wilfred y Margery Swanson, no pudieron ver la culminación de este proyecto. A ellos va dedicada esta tesis.

Finalmente, me gustaría agradecer a mi familia más cercana. A mi perro, Kiva, que fue un ayudante fantástico en la investigación; no podría encontrar uno mejor. Su compañerismo ha sido de gran consuelo en los últimos años. Por último, deseo expresar mi gratitud más profunda a mi mejor amigo y marido, Greg Jones. Su mente crítica, su espíritu aventurero, su infaltable apoyo, sus consoladores detalles durante los tiempos de presión, y su habilidad permanente para hacerme reír se lo agradezco enormemente.

Kate Swanson
Junio, 2005

ÍNDICE

Capítulo I:

Introducción

1.1	Introducción	17
1.2	Encuentro de la modernización y la globalización.....	23
1.3	La exportación global de la niñez	26
1.4	La difusión global del urbanismo neoliberal	28
1.5	Ecuador: contexto geográfico, político y económico...	29
1.6	La juventud indígena ecuatoriana.....	34
1.7	Ubicando a Calguasig.....	37
1.8	Condiciones actuales en Calguasig	45
1.9	Preguntas de la investigación y organización del libro	52

Capítulo II:

Geografías de género, raza, etnicidad y niñez en los Andes

2.1	Introducción	61
2.2	Geografías de raza y etnicidad	61
2.2.1	Vacíos en la literatura	70
2.3	Geografías de la niñez.....	73
2.3.1	Los cambiantes contextos de la niñez indígena	74
2.3.2	El trabajo y el juego	76
2.3.3	Migración	78
2.3.4	Identidades juveniles.....	81
2.3.5	Niños trabajadores de la calle	84
2.3.6	Vacíos en la literatura	90

Capítulo III:
Métodos de investigación

3.1	Introducción	95
3.2	Representación, retos éticos y substantivos.....	95
3.3	Métodos de investigación	103

Capítulo IV:
Reestructurando la niñez

4.1	Introducción	115
4.2	Niñez indígena	115
4.3	La niñez cambiante: el caso de Calguasig.....	123
4.4	Las cambiantes condiciones comunitarias	128
4.5	Las cambiantes identidades.....	143
4.6	Resumen	145

Capítulo V:
La niñez migrante

5.1	Introducción	151
5.2	Niños de la calle y niños trabajadores en Ecuador	151
5.3	Vida en la ciudad	162
5.4	Identidades urbanas.....	171
5.5	Resumen	180

Capítulo VI:
Mendigos “generados/as”, niños mendigos y mendigos
“disfrazados”

6.1	Introducción	185
6.2	El mendigo ofensivo	186
6.3	Mendigos “generados/as” y niños mendigos	192
6.4	Uso estratégico de la calle.....	198
6.4.1	La venta de chicles	199
6.4.2	Performance	202
6.4.3	La “renta” de niños.....	207
6.5	El consumo en el pueblo	210
6.6	Resumen	216

Capítulo VII:
La política de exclusión

7.1	Introducción	221
7.2	La política de exclusión	221
7.2.1	Protección para los niños y adolescentes indigentes ...	224
7.2.2	Redada policíaca de niños mendigos.....	228
7.2.3	Campaña contra la mendicidad.....	230
7.3	Borrando a los informales.....	231
7.3.1	Quito.....	231
7.3.2	Guayaquil	237
7.4	¿Políticas de inclusión?	241
7.5	Resumen	243

Capítulo VIII:
Conclusión

8.1	Resumen de los resultados de la investigación.....	249
8.2	Principales temas y contribuciones de la investigación.....	252
8.3	Implicaciones teóricas y políticas	258
8.4	Temas y cuestiones restantes	264
	Bibliografía.....	267

LISTA DE CUADROS

Cuadro 2.1:	
Estructuras familiares de niños trabajadores.....	85
Cuadro 3.1:	
Contenido de las entrevistas con niños trabajadores de la calle.....	109
Cuadro 3.2:	
Fuentes de datos secundarios en Ecuador	112
Cuadro 4.1:	
Aspiraciones de los estudiantes en Calguasig Grande.....	138
Cuadro 4.2:	
Aspiraciones de los estudiantes en Calguasig Chico	138
Cuadro 5.1:	
Categorías de niños trabajadores de la calle en Quito	152
Cuadro 5.2:	
Autoidentificación Étnica-Racial.....	179

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.1:	
Mapa del Ecuador.....	19
Figura 1.3:	
Crecimiento del PIB Per Capita 1990-1999	31
Figura 1.4:	
Deuda externa pública como porcentaje del PIB	31
Figura 1.5:	
Porcentaje de la población total viviendo en la pobreza 1995-1999.....	32
Figura 1.6:	
Brecha entre ricos y pobres 1990-2001	33
Figura 1.7:	
Porcentaje de niños que viven en pobreza 1995-99	35
Figura 1.8:	
Porcentaje de niños viviendo en pobreza extrema 1995-99... ..	35
Figura 1.11:	
Posesión de mercancías por familias en Calguasig, 2003.....	53
Figura 4.1:	
Horas trabajadas por edad y género por día.....	123

Figura 4.2:	
Porcentaje de niños involucrados en actividades domésticas.....	125
Figura 4.3:	
Porcentaje de niños involucrados en actividades agrícolas....	125
Figura 4.4:	
Porcentaje de niños involucrados en actividades pastoreo y recolección	125
Figura 4.5:	
Línea de tiempo de la modernización para calguasig	130
Figura 5.1:	
Porcentaje de niños quienes contribuyen al ingreso del hogar.....	160
Figura 5.2:	
Migración acumulada de los niños y migración anual 1993-2003.....	168

LISTA DE FOTOGRAFÍA

Fotografía 1.1:	
Vendiendo chicles en Quito	18
Fotografía 1.2:	
Mirando hacia el sur desde Calguasig Grande	38
Fotografía 1.3:	
Mirando hacia el norte desde Calguasig Grande.....	38
Fotografía 1.4:	
Una casa “campesina” en la región de Otavalo	44
Fotografía 1.5:	
Un regalo de navidad para un niño de 5 años en Cañar	44
Fotografía 3.1:	
Dora y su nueva muñeca.....	105
Fotografía 3.2:	
Tratando de fotografiarse con Kiva al frente de la escuela de la comunidad	107
Fotografía 3.3:	
Sentados en un parque de Quito con una jadeante Kiva	108
Fotografía 4.1:	
Atisbando (y sonriendo) por una ventana rota del aula	141
Fotografías 5.1:	
Una madre y tres de sus niños.....	158

Fotografía 5.2: Montado sobre la división de concreto que separa el tráfico de los trolebuses.....	164
Fotografía 5.3: Niños volteretas	166
Fotografía 5.4: Identidades rurales y urbanas	176
Fotografía 5.5: Reformulando identidades.....	177
Fotografía 6.1: Un muchacho de 13 años de edad vendiendo chicles mientras carga a su sobrina de un año.....	193
Fotografía 6.2: Muchachos y sus bicicletas nuevas	213
Fotografía 6.3: Una casa de concreto nueva.....	215
Fotografía 6.4: Al interior de la cocina de una casa de bloques de concreto .	215

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

1.1 Introducción

Una niña indígena de aproximadamente 10 años se acerca a un turista extranjero. Ella usa unos pantalones de ejercicio bajo su falda anaku, un cinturón de lana chumbi, una descolorida camiseta con motivos de *Walt Disney* y una chalina azul colocada sobre sus hombros. “Regálame” dice, mientras extiende su mano abierta. En una concurrida intersección vial, un miembro de la clase media-alta ecuatoriana, descubre a una joven mujer indígena al lado de la ventana de su SUV mientras espera en un semáforo. “Compre chicles” le dice esta mujer, mientras sostiene unos cuantos paquetes de chicles entre sus dedos. Cuando capta la atención del conductor, ensaya un gesto de súplica señalando al niño pequeño sujetado en su espalda, diciendo: “Para el *guagüito*”.

Desde mediados de los años noventa, las mujeres y niños indígenas de la zona rural en los Andes centrales, han estado migrando hacia las principales ciudades ecuatorianas para mendigar y vender chicles. La mayoría de estas mujeres y niños provienen de la comunidad de Calguasig ubicada en la zona de altitud de la provincia de Tungurahua¹ (Figura 1.1). La mendicidad y recientemente la venta de chicles, se han convertido en actividades básicas para superar las escasas ganancias que obtienen de la agricultura y para afrontar las elevadas demandas de efectivo, que se requieren para la satisfacción de sus necesidades básicas.



Fotografía 1.1: Vendiendo chicles en Quito. En la foto de la izquierda, una mujer de 28 años de edad vende chicles con su hijo mayor de 9 años. En la fotografía de la derecha, una niña de 10 años de edad vende chicles.

Sin la capacidad de sostenerse a sí mismos solamente con lo que produce la tierra, a mediados de los años noventa, las mujeres y niños, empezaron a sumarse a los grupos de hombres en migración temporal. Con escasos conocimientos comerciales y limitadas opciones de empleo, se dedicaron a la mendicidad y rápidamente descubrieron en esta actividad una vía para obtener ingresos. Desde ese momento, la mendicidad se ha desarrollado desde una simple “estrategia de supervivencia”, hasta cruzarse con el consumo ostentoso, la obtención de reconocimiento social, la realización educativa y la tendencia a la inclusión en una cultura de consumo.

Aunque en general son escasos en número,² estas jóvenes mujeres y niños representan a un proceso más grande. La mendicidad es una actividad cargada de simbolismo. La presencia de ellos en las calles es un recordatorio diario de la pobreza a la que están sometidas las minorías raciales. Ellos son el emblema de la decadencia del sector agrícola en pequeña escala y del estado de abandono del sector rural. Representan la grave desigualdad social y geográfica existente. Más allá de simbolismos, el involucramiento de mujeres y niños en la mendicidad es contraintuitivo. En una sociedad capitalista donde el trabajo esfor-

zado es sinónimo de desarrollo y la mendicidad está asociada con la decadencia, resulta irónico que los calguaseños hayan adoptado esta actividad como una vía para progresar.

Figura 1.1: Mapa del Ecuador



Esta investigación explora un variado número de aspectos en cuestiones de género, raza, etnicidad y niñez dentro del contexto de la modernización y globalización. Para empezar, este trabajo aborda las diferentes formas por las cuales los indígenas son empujados hacia el proyecto de modernización. Aislados en un área rural de los Andes, los calguaseños han subsistido por mucho tiempo basados en la actividad agrícola, hasta las últimas décadas. Como una comunidad indígena “libre”, es decir, que nunca pertenecieron a una hacienda, las influencias externas es-

tuvieron limitadas hasta los años setenta cuando por primera vez gente no indígena ajena a la comunidad empezaron, poco a poco, a llegar. Debido a que subsistieron por largo tiempo fuera de la influencia de una economía de mercado, los impactos de la globalización económica han sido limitados en esta comunidad de Calguasig. Esta horrenda pobreza más bien es el producto de una prolongada historia colonial de racismo y exclusión social, que de las más recientes fases de la globalización. En años recientes, ellos no se han empobrecido más, sino que han tomado clara conciencia de su condición de pobres.

Esta investigación sugiere que para la comunidad indígena de Calguasig, la construcción de la primera vía de acceso en 1992 fue la clave catalizadora para el reciente cambio espacial y social. Inicialmente aislada a 3.400 metros en la zona rural andina, la construcción de este camino no sólo proveyó un nexo a los mercados de trabajo y comercio, sino que también se convirtió en una vía de escape para las mujeres jóvenes y para los niños de la comunidad. Involucrándose activamente en el proceso de modernización, estas mujeres y niños han estado desde entonces desafiando sus lugares asignados dentro de la jerarquía social y racial ecuatoriana. Rechazan convertirse en empleados domésticos, se esfuerzan por obtener educación y utilizan sus ganancias para participar en la cultura de consumo. Para mejorar sus situaciones económicas, han cambiado el trabajo agrícola por el trabajo informal en las calles. En lugar de cosechar patatas en los empinados declives andinos, cosechan dólares de los turistas en la “Gringopamba urbana” (Campo de Gringos).

Esta investigación pretende desvelar los mitos que rodean las vidas de estos jóvenes mendigos indígenas. Revela la equivocada manera en que son presentados como “indios vagos” y “delincuentes juveniles”. Definidos dentro de la “moderna” interpretación de la niñez, son percibidos como niños inocentes explotados por “malas madres”. También se explora la forma en que la niñez indígena se articula con la “moderna” interpretación de la niñez. En esta nueva interpretación occidental, que se ha convertido en hegemónica, la niñez es un periodo de dependencia, vulnerabilidad e inocencia. De acuerdo con la UNICEF (2004):

Niñez es el periodo en el cual los niños asisten a la escuela y juegan, crecen fuertes y seguros con el amor y estímulo de sus familias y la comunidad de adultos que se preocupan por ellos. Es

la maravillosa etapa en la cual los niños deberían vivir libres de temores, alejados de la violencia y protegidos del abuso y explotación. Como tal, la niñez significa mucho más que el espacio entre el nacimiento y la edad adulta. Se refiere al estado y condición de la vida de niño, y a la calidad de esos años.

Sin embargo, para muchos niños en el mundo, esto ha significado un cambio conceptual. Dentro de esta “moderna” interpretación, los niños no son productores activos, sino que están sólidamente ubicados dentro del mundo de la escuela y del juego. Esta investigación explora la forma en que los niños de Calguasig aceptan este cambio.

Esta investigación también examina cómo las identidades de género, raza³ y étnicas de los jóvenes aborígenes, varían en el espacio urbano y rural. Revela cómo los niños reconocen y luchan contra la vasta cantidad de incongruencias existentes entre sus vidas y de las demás personas que ellos pueden apreciar. Se propone que los niños y jóvenes de regiones periféricas, no son recipientes que absorben las “modernas nociones” sobre la niñez para encajar en supuestos modelos de “niñez global”. En su lugar, esta investigación examina cómo los niños y jóvenes negocian activamente, se oponen, adoptan y resisten a estas interpretaciones para tejer sus identidades individuales.

En la medida en que los jóvenes de Calguasig entran en la esfera urbana, son forzados a negociar sus identidades en los encuentros diarios con el racismo pues minimiza a los indígenas ecuatorianos atribuyéndoles diferencias físicas y culturales. Explorando la raza y etnicidad a través de los ojos de la niñez y juventud, este estudio se enfoca en el hecho de que los jóvenes están situados en una etapa vulnerable de sus vidas donde deben negociar sus identidades de senderos cambiantes e inciertos. Deben atravesar vastas geografías de influencias culturales, políticas y económicas. Esta situación es muy difícil para los jóvenes atrapados entre dos culturas. Por medio de la educación formal, la migración, el trabajo urbano, la televisión, las cambiantes interpretaciones de la niñez, y por un estilo de vida disoluto estos chicos son forzados a entrar en la modernidad en una manera radicalmente diferente a la de sus padres. Como un grupo minoritario, marginalizado y racializado, ellos enfrentan retos particulares.

Esta investigación también se ocupa del distanciamiento social y espacial. A pesar de que la mendicidad es una de las muchas actividades de subsistencia que se dan a nivel de las calles, ésta actividad en particular, es considerada como una falta moral. Es una actividad subversiva, que rompe las normas sociales a varios niveles. En la actual era del revanchismo (Smith, 1996), un concepto utilizado actualmente en el contexto de las ciudades norteamericanas y europeas, las municipalidades continúan redefiniendo lo que es aceptable en el espacio público. Los mendigos son el blanco de este discurso, son percibidos en conflicto con el proyecto de revitalización urbana y la estética paisajística (Mitchell, 1997). En Ecuador, la situación es notablemente similar. Como un ejemplo de cómo el revanchismo se ha agotado en el sur, esta investigación explora cómo la mendicidad en las calles se cruza con la revitalización urbana, y el avance del turismo global. Se revela cómo mujeres y niños indígenas son perseguidos, y en algunos casos, detenidos por la fuerza mientras las municipalidades pretenden controlar los espacios públicos y limpiar las calles del “indio sucio”. Muestra cómo la presencia de los mendigos ofende y perturba la imagen de “Quito limpio” o “Guayaquil Siglo XXI”, como se defiende en recientes campañas municipales. Hasta cuando venden chicles, se muestra cómo mujeres y niños indígenas son percibidos como “mendigos disfrazados”, los mismos que “cambian miseria por dinero”, ampliando así la definición de mendicidad con el propósito de excluir un amplio rango de actividades callejeras de subsistencia. También se revela cómo las políticas sobre la mendicidad se fundamentan en un discurso dual de “salvar a los niños” y de “mala maternidad” como justificaciones centrales, para remover a los mendigos indígenas de las calles, y de cómo éstas contienen una expresión racista implícita.

Dadas las actuales condiciones políticas y socioeconómicas, los golpeteos de estos pequeños niños indígenas en las ventanas de los conductores es una realidad que, a pesar de los deseos de algunos, no desaparecerá simplemente enviándolos de vuelta al campo. Exponiendo estos mitos, este trabajo pretende proveer una comprensión con más matices de las razones del involucramiento de estos niños y jóvenes en las calles. Es un llamado a los planificadores, políticos, y trabajadores sociales para que consideren los complejos y variados factores que empujan a fa-

milias y niños marginalizados a la mendicidad. También esta investigación le da un giro a la tradición académica hacia una que prioriza las voces de los niños, a través de una metodología centrada en ellos. Los niños raramente son considerados informantes claves en las encuestas sociales y la mayoría de las veces, permanecen marginalizados en los análisis sociales. En esta investigación, los niños son importantes protagonistas sociales.

1.2 Encuentro de la modernización y la globalización

Esta investigación cuenta una historia ligeramente diferente de la que se ha convertido dominante últimamente. Esta investigación muestra que la globalización ha tenido impactos profundos en todo el mundo. Las economías nacionales están siendo integradas en un sistema económico y político globalizado que va en aumento. Esto se ha facilitado debido a una reciente intensificación de la reducción del espacio - tiempo (Harvey, 1990). A través de las nuevas tecnologías, las redes globales de comunicación y las redes financieras internacionales, la globalización en la mayoría de casos, han dejado pocos lugares del mundo intocados. Los impactos de esta intensificación han sido particularmente significantes en el Sur Global.⁴ Los neoliberales Programas de Ajuste Estructural (SAPs por sus siglas en inglés), han tenido impactos devastadores para los pobres del mundo, mientras que han contribuido a los que algunos llaman “la globalización de la pobreza” (Chossudovsky, 1997). Las naciones del Sur Global han sido testigos del incremento de los flujos transnacionales de personas, mercancías, información e ideas, lo que ha influenciado la manera en la que se moldean las identidades y los paisajes locales (Appadurai, 1990; Featherstone, 1993). Además, la globalización de la política social ha resultado en la difusión de la ratificación de convenciones internacionales, tales como la Declaración de los Derechos del Niño por las Naciones Unidas (1989), las que muchas veces están basadas en ideales contrarios a las culturas locales, y a las realidades políticas y económicas (Deacon *et al.*, 1997).

La literatura actual ha revelado los, muchas veces penosos, impactos de una globalización incrementada en niños marginalizados de naciones de la periferia. Aunque estos procesos ciertamente no son uniformes, en muchas regiones del Sur

Global, la deuda externa y los SAPs, han sido considerados como una influencia directa o indirecta sobre la mortalidad infantil, el acceso a los servicios salud, y la nutrición (Bradshaw *et al.*, 1993; Whiteford, 1998). En algunos casos, los recortes de fondos han deteriorado los sistemas educativos mientras que los costos de educación se han elevado, las aulas se mantienen sobrepobladas, los recursos son limitados, y las instalaciones son pobres (Bonnet, 1993; UNICEF, 1997). Enfrentados a esta horrible pobreza, muchos niños son retirados o abandonan la escuela totalmente para matricularse en la guardería, el trabajo de subsistencia, y/o un empleo con sueldo (Katz, 2001; Nieuwenhuys, 1994; Onta-Bhatta, 1997; Robson, 1996). Mientras muchos trabajan en casa en labores domésticas o agrícolas, otros emigran a los centros urbanos en busca de mayores oportunidades económicas. La mayoría de estos niños, terminan trabajando en el sector informal irregular, y/o en las calles (Beazley 1999; Hecht, 1998; Kilbride, 2000; Scheper-Hughes and Hoffman, 1998).

Los tipos de impactos no se han restringido a los niños en el sur. La falta de industrias, la descomposición institucional del sector público, el creciente predominio del neoliberalismo han exacerbado la marginalización de los niños de bajos recursos en el norte. En efecto, la pobreza de la niñez está en alza y se racializa incrementalmente. En los Estados Unidos, el 32% de los niños negros y el 29% de los niños latinos viven actualmente en la pobreza, comparados con el 14% de los niños blancos⁵ (Proctor and Dalakar, 2003). Las oportunidades de empleo juvenil se limitan cada vez más, mientras que los recortes de fondos públicos continúan suprimiendo los servicios juveniles. La situación es particularmente horrible en las ciudades interiores, donde las tasas de mortalidad entre niños e infantes hace tiempo que han superado las tasas de las naciones más pobres (Ruddick, 2003). Y en algunos casos, la pobreza, el racismo, la reestructuración económica y el cercenamiento del sector público han conducido a consecuencias violentas: actualmente los jóvenes en Harlem tienen mucha más probabilidad de morir violentamente que los soldados, en servicio activo, durante la Segunda Guerra Mundial (Bourgeois, 1998).

Las investigaciones han revelado que las condiciones no son mejores en Canadá. Los datos del reciente censo revela que el 15,6% de niños canadienses viven en la pobreza. Sin em-

bargo, la situación es mucho peor para las minorías en Canadá. En el año 2001, el 40% de niños aborígenes que vivían fuera de las reservas, y cerca del 34% de los niños pertenecientes a minorías, estaban viviendo en la pobreza⁶ (Campaign, 2000, 2004). Aunque Canadá continúa siendo clasificado como uno de los mejores lugares para vivir en el mundo, los aborígenes canadienses viven en condiciones de sus pares en Brasil. Además, el suicidio, el SIDA, la diabetes, la tuberculosis y el abuso de sustancias son problemas crónicos en muchas naciones y comunidades Inuit (Health Canada, 2002). Estos problemas han obligado a muchos jóvenes aborígenes a ir a las calles: actualmente los jóvenes aborígenes constituyen el grueso de la población callejera en Saskatoon y Winnipeg (Begin, *et al.*, 1999).

En efecto, la reestructuración económica global ha conducido a la marginalización de los niños de bajos ingresos, pertenecientes a minorías alrededor del mundo. Como Cindi Katz (1998, 2004) mostró a través de un estudio comparativo de los niños en Sudán y Nueva York, que las consecuencias de estos impactos han sido serias en el norte y en el sur. De acuerdo con lo expresado anteriormente, cuando empecé esta investigación, también esperaba encontrar una creciente globalización y neoliberalismo donde las principales fuerzas empujan a los niños indígenas a las calles. Sin embargo, descubrí que algo diferente estaba pasando en la comunidad de Calguasig.

Esta investigación da un nuevo giro a una vieja historia: un cuento sobre lo que pasa cuando la modernización se encuentra con la globalización. Como una comunidad que ha subsistido por mucho tiempo fuera del dominante mercado económico, Calguasig es un ejemplo de un lugar donde los Programas de Ajustes Estructurales han dejado pocos impactos que se puedan medir. En efecto, como se discutirá posteriormente, con la construcción del primer camino de la comunidad en 1992, el acceso a los servicios de salud mejoró, y así muchos más niños tienen oportunidad de sobrevivir. Además, la educación no se ha deteriorado en la comunidad, puesto que ya estaba en muy pobres circunstancias, sin embargo, en algo, las condiciones educativas han mejorado en los últimos diez años. Para la comunidad de Calguasig, la pobreza ha sido una realidad desde hace mucho tiempo. Como en muchas de las comunidades indígenas, la pobreza está enraizada desde tiempos de la colonia y son procesos muy arraigados de marginaliza-

ción económica y de exclusión social (ver Larrea y North, 1997). En efecto, en un sentido material, los miembros de la comunidad no se han empobrecido durante las más recientes fases de la globalización. Al contrario, debido al camino, el cual ha posibilitado el incremento del acceso hasta centros urbanos y ha facilitado en gran medida el acceso de mercancías, por ejemplo televisiones, los miembros de la comunidad actualmente son más “ricos”.⁷ Lo que ha cambiado es que, en los últimos diez años, han desarrollado y elevado el sentido de su pobreza.

1.3 La exportación global de la niñez

En 1991, el Foro por la Niñez y Adolescencia fue creado en un intento de ejercer presión sobre el gobierno ecuatoriano para que apoye los derechos de los niños como están establecidos en la Declaración de la ONU. En 1998, varios de estos criterios fueron incluidos en la constitución ecuatoriana. En 1999, los defensores los derechos de los niños y las agencias gubernamentales empezaron a trabajar en un nuevo código civil ecuatoriano que armonizara las leyes nacionales con la Declaración de la ONU. En julio del 2003, 13 años después de que el Ecuador ratificó la Declaración de los Derechos del Niño promulgada por la ONU en 1989, (MBS, 2003), se promulgó el nuevo Código de la Niñez y Adolescencia. Al final, el código fue creado con aportación de cerca de 18.000 individuos, incluyendo niños, adolescentes, profesionales y autoridades (INNFA, 2001). A pesar de ser uno de los últimos países latinoamericanos en crear el Código Nacional de la Niñez, actualmente el Ecuador posee uno de los más modernos en la región.

Los actores del movimiento por los derechos de los niños son variados, incluyendo a defensores internacionales, (UNICEF y Plan Internacional), líderes religiosos, políticos, trabajadores sociales, académicos, líderes indígenas y estudiantes. La mayor lucha para este movimiento fue redefinir los derechos de los niños de acuerdo a la nueva filosofía referida como la Doctrina de la Protección Integral. Este tratado está opuesto a la aproximación inicial de la Doctrina de la Situación Irregular, la cual se enfocaba inicialmente en menores criminales o en situaciones especiales a los cuales se concedían derechos limitados y pobremente definidos. Los detractores de esta situación criticaron este sistema para

institucionalizar a los niños, criminalizando su pobreza y castigando a los niños como adultos. El nuevo criterio, como fue incorporado en el Código de la Niñez y Adolescencia del año 2003, reconoce los derechos de todos los niños y aboga por un criterio más integrado, contextual y centrado en el niño para proteger los derechos de los niños (FNA, 2000, 2001). No obstante, a pesar de que esta doctrina actualmente se encuentra establecida en la ley todavía tiene que ser adoptada por la mayoría –como se verá en capítulos posteriores–.

A través de las ONG internacionales, los medios de comunicación, las agencias gubernamentales, las normas occidentales sobre la niñez actualmente se están expandiendo por toda la nación. En afiches y desfiles se exponen los derechos de los niños. Fotografías de brillantes colores de niños indígenas, usualmente, están al frente de estas imágenes. El primero de junio, el Día Internacional del Niño, es celebrado en los parques, plazas y centros comerciales ecuatorianos: carreras, payasos, caras pintadas y precios especiales en los almacenes son los eventos principales. Varía mucho la interpretación de los niños sobre este día. Por ejemplo, Javier, un niño de nueve años, citado por un periódico de Quito, dijo: “el Día del Niño es una celebración solamente para nosotros. Porque este es mi día, y quiero que mis padres me compren un teléfono celular muy chévere” (La Hora, 2003). Sin embargo, para los niños de las áreas rurales marginalizadas del Ecuador, este día tiene poco significado.

Como anota Ruddick (2003), la desafortunada realidad es que esta moderna interpretación de la niñez está siendo exportada a las naciones endeudadas del Sur Global, los recursos necesarios para reproducir esta idealizada forma de la niñez son, para la mayoría, tristemente escasos. Para los niños de bajos ingresos en el Sur Global, las representaciones mediáticas de niños ideales mostrados por medio de la cultura consumista y los programas televisivos pueden agudizar la experiencia de la pobreza material como privación interna (Stephens, 1995). Esto es verdad, particularmente, en el Ecuador, donde las tasas de pobreza son altas, y donde el discurso global sobre la niñez gana terreno. Para la elite ecuatoriana, el reproducir “modernos” conceptos sobre la niñez no es un problema: los niños de las elites viven en comunidades cerradas, van a escuelas privadas, y juegan dentro de los espacios protegidos de sus jardines privados. Ellos han

adoptado el “moderno” concepto de la niñez y poseen amplios recursos para reproducirlo.⁸ Pero, para la mayoría de los niños ecuatorianos, éste no es el caso.

Como se discutirá en capítulos posteriores, los “modernos” conceptos sobre la niñez se están infiltrando en Calguasig a través de las ONG, la educación, los medios de comunicación y sus experiencias en la ciudad. Sin embargo, reproducir esta forma idealizada de niñez es particularmente problemática en las comunidades indígenas, puesto que este “moderno” concepto está opuesto a las bien establecidas ideas sobre niñez, paternidad y cuidado (ver Weismantel, 1995).

1.4 La difusión global del urbanismo neoliberal

Los impactos de la globalización también afectan a los calguaseños cuando trabajan en la ciudad. En este caso, lo hacen a través del incremento de la difusión global de políticas urbanas neoliberales, las cuales replican lo que Smith (1996) llama la ciudad revanchista. Las raíces de esta palabra provienen de *revanche*—termino francés para venganza—. La ciudad revanchista “anuncia una reacción viciosa contra las minorías, la clase obrera, la gente sin hogar, los desempleados, las mujeres, los homosexuales y los inmigrantes”, producto del terror que sienten los blancos de clase media y alta (221). Es una reacción vengativa del ala conservadora contra el supuesto “robo” de la ciudad. Smith explora este concepto, así como los aplicados por el alcalde Giuliani y sus políticas de “cero tolerancia” en la ciudad de Nueva York. Incrementalmente, las ciudades en América del Norte y Europa también están adoptando similares medidas punitivas de gobierno urbano (Belina and Helms, 2003; Bowling, 1999; Hermer and Mosher, 2002; Mitchell, 1997; Smith, 2002).

Sin embargo, es fascinante cómo las injustas políticas urbanas neoliberales se han difundido en las principales ciudades del Ecuador, donde las condiciones son dramáticamente diferentes de aquellas que existen en las ciudades del norte. Esta investigación explora la manera en que las ciudades de Quito y Guayaquil, recientemente, han iniciado proyectos de regeneración urbana los que buscan limpiar las calles de trabajadores informales, mendigos y niños de la calle, con el fin de proyectar una imagen saneada, “blanqueada”, de la ciudad. De hecho, en el año 2002, la

ciudad de Guayaquil contrató al ex Comisionado William Bratton, coautor con Giuliani de la Estrategia Policiaca No. 5, la cual Smith (1998: 2) describe como la “declaración fundamental de fin de siglo del revanchismo Americano en el paisaje urbano”, para dar forma a la estrategia de regeneración urbana. Con una paga de USD \$ 30.000 por tres días de trabajo, Bratton sugirió una reparación de la estructura contra el crimen de la ciudad, la cual, luego, fue implementada bajo el nombre de *Plan Más Seguridad* (El Universo, 2004a; El Universo, 2004b). Como se verá en capítulos posteriores, este plan para “Más Seguridad” – referido informalmente como “Plan Branton” (El Universo, 2002) – se encargaría de “proteger” a la elite citadina de las clases “peligrosas”, en las que se incluyen a trabajadores informales, mendigos y niños de la calle, a quienes se los acusa de “apoderarse” de la ciudad.

Sin embargo, el revanchismo en el Ecuador está siendo conducido por una serie de criterios diferentes a los que se aplican en el norte. A diferencia de muchas ciudades en América del Norte y Europa, los mendigos, niños de la calle y trabajadores informales, no están siendo desplazados para construir condominios de lujo para las clases medias y altas ecuatorianas. Al contrario, los mendigos, niños de la calle y trabajadores informales, están siendo desplazados para hacer sitio a la clase del turismo global. En otras palabras, el revanchismo no está siendo conducido por una elitización residencial, sino por una reorientación de la ciudad hacia la economía del turismo. En capítulos posteriores, exploraré cómo la regeneración urbana toma forma en Ecuador, y cómo ésta ha sido vinculada integralmente en discursos discriminatorios sobre género, raza, etnicidad y niñez. Como se discutirá posteriormente, estas políticas urbanas neoliberales han tenido impactos particulares sobre las mujeres y niños de Calguasig.

Estas páginas nos han brindado una introducción general a los principales problemas y conceptos que guiarán esta investigación. En la siguiente sección, se detalla la actual política nacional, y las condiciones económicas para proveer un telón de fondo contextual para el resto del libro.

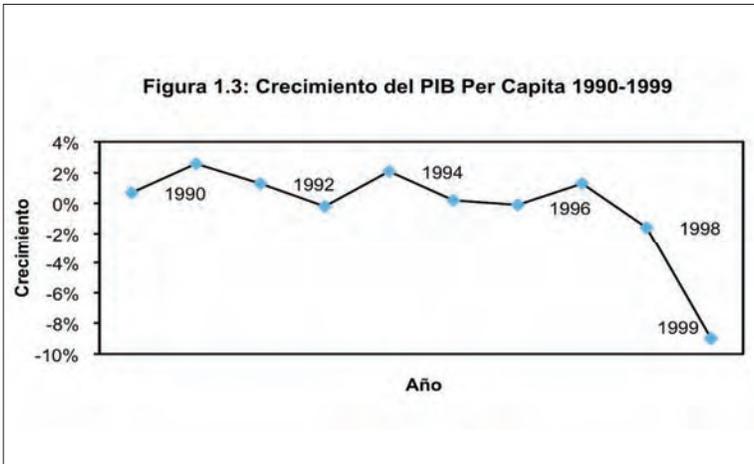
1.5 Ecuador: contexto geográfico, político y económico

Localizado entre Colombia y Perú, Ecuador está situado sobre la costa noroeste de América del Sur (Figura 1.1). El

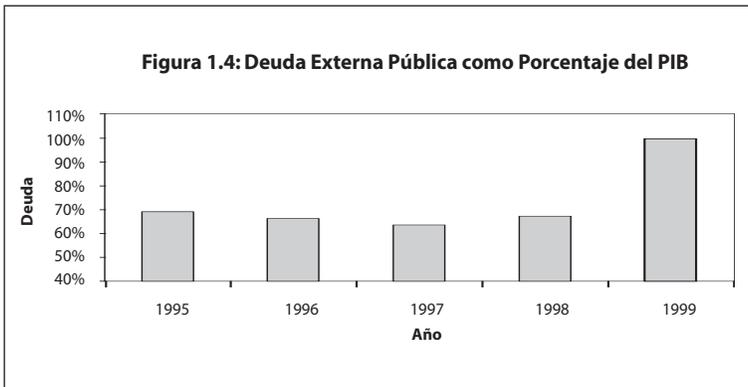
país está dividido en tres zonas geográficas: la zona costera del pacífico occidental, la región montañosa de la Sierra, y la cuenca alta amazónica oriental. Con una población sobre los 13 millones de habitantes, Ecuador posee 13 nacionalidades indígenas. La mayoría –aproximadamente 3 millones– pertenece a la nación Quichua Andina (Wibbelsman, 2003). Aunque las estimaciones varían, los expertos creen que aproximadamente de un 40 a 65 % de la población ecuatoriana es mestiza,⁹ de un 25 a 40 % es indígena, de un 3 a 10 % es negra y de 1 a 7 % es blanca u “otra” (CIA, 2004; Halpern and Winddance Twine, 2000; Wibbelsman, 2003).

Whitten Jr. (2003:2) afirma que “el Ecuador al final de los años noventa y en el 2000 ha sido percibido como un vórtice globalizado de modernidad económica y política”. En los últimos veinte años, el país ha experimentado amplios cambios de acelerada integración en la política económica global. El Ecuador fue sometido a su primera ronda de varias SAPs (Políticas de Ajuste Estructural) a inicios de los años ochenta en un intento de estabilizar y reactivar el crecimiento económico (L. Martínez, 2003). Como casi en todas partes en el Sur Global, estas SAPs transformaron la economía ecuatoriana dando como resultado: la devaluación de la moneda, incremento en los precios del gas, disminución de los subsidios para los productos básicos, despidos de funcionarios públicos, cambio orientado hacia el aumento de las exportaciones, elevación de las tasas de interés, reducción del gasto en salud, educación y servicios sociales. En conjunto, la tasa de crecimiento del PIB fue negativa en un 0,6 % durante los años ochenta, mientras que la pobreza se incrementaba debido al aumento de desempleados y las altas tasas de inflación (Weiss, 1997). Entre 1992 y 1996, adicionales reformas macroeconómicas y sectoriales fueron iniciadas y en algunos casos, aceleraron otro intento de estabilizar la economía (Lefebvre, 2003). Pero en 1998, el PIB per capita de Ecuador todavía se mantuvo en su nivel del año 1982 y para el año 1999, el país había caído en una masiva crisis económica cuando el PIB disminuyó a menos 9 % (Figura 1.3) (North, 2003).

Existieron otros factores complicados que llevaron a esta crisis. Entre 1995 y 1999, el país entró en guerra con el Perú, soportó varios escándalos gubernamentales, enfrentó una pobre administración, sufrió el grave fenómeno de El Niño y fue testi-

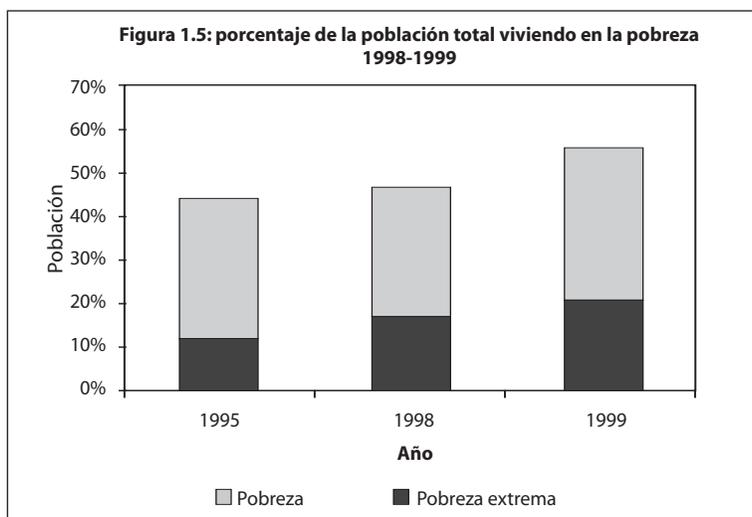


go de la destrucción a gran escala de las cosechas (Larrea, 2000). La caída mundial de los precios del petróleo sitió al país, cuya economía se basa fundamentalmente en la exportación del petróleo amazónico. En 1999, el sistema nacional de la banca privada colapsó en medio de una tremenda corrupción seguida de la desregularización previamente introducida por los institutos financieros internacionales en 1994 (North, 2003). Entre enero de 1999 y enero del 2000, la devaluación de la moneda fue de un 249 %. En un año, aquellos que poseían capital perdieron más de un 75% de su poder adquisitivo (Whitten Jr., 2003). Mientras tanto, en 1999 la deuda externa aumentó al 99,9 % del PIB (Figura 1.4) (SIISE 3.5, 2003b).



Buscando una manera de arreglar la maltratada economía, en enero del año 2000, el presidente ecuatoriano Jamil Mahuad decretó que la solución era abandonar la moneda nacional, y adoptar oficialmente los dólares norteamericanos. En menos de tres semanas de esta controversial decisión, el gobierno de Mahuad fue derrocado por un golpe encabezado por indígenas y militares.¹⁰ A pesar de la oposición popular, su sucesor, el presidente Gustavo Noboa, gestionó la institución de la dolarización en abril del 2000 (Lucas, 2000). Esto redujo drásticamente los ingresos reales, puesto que el cambio de la moneda local se fijó en 25.000 sucres por dólar. Aunque recientemente en 1996, el cambio local estaba fijado en 3.190 sucres por dólar (Wibbelsman, 2003).

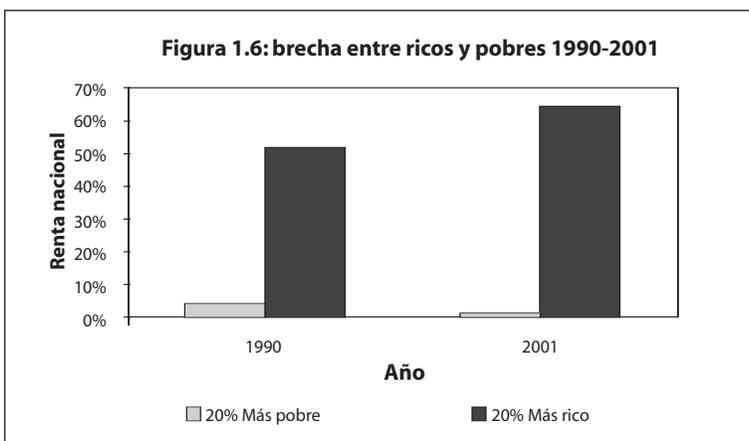
Los impactos de estos procesos sobre la mayoría de los pobres en Ecuador han sido significativos. Aunque las estadísticas disponibles solamente detallan los impactos hasta el año 1999, no obstante son reveladoras. Entre 1995 y 1999, la tasa nacional de pobreza en Ecuador aumentó sustancialmente, desde un 34 % hasta un 56 % (SIISE 3.5, 2003c). Esto significa que cerca de tres de cinco ecuatorianos no son capaces de cubrir sus necesidades básicas de vivienda, alimentación, salud y educación. Además, uno de cada cinco ecuatorianos actualmente, vive en pobreza extrema y hasta es incapaz de cubrir su necesidad básica de alimentación (Figura 1.5) (Wibblesman, 2003). Las dificultades



tades económicas son más intensas en las áreas rurales ecuatorianas: en 1995 la pobreza afectó al 56 % de la población rural, pero, para el año 1999, esta cifra había aumentado al 72 (SIISE 3.5, 2003d). En las áreas urbanas, la tasa de desempleo se elevó desde 9,2 % hasta el 16 % entre 1998 y 1999 (Vos, 2000).

Las brechas entre ricos y pobres también aumentaron sustancialmente durante los años noventa. Al inicio de la década, el 20 % más pobre del país ganaba el 4,6 % del ingreso nacional, mientras que el 20 % más rico ganaba el 52 %. Para el año 2001, el 20 % más pobre ganaba el 1,7 % del ingreso nacional mientras que el 20 % más rico ganaba el 64,3 % (Figura 1.6) (SIISE 3.5, 2003e). En América del Sur, esta desigualdad en el ingreso solamente es superada por Brasil y Paraguay (Carrión Eguiguren, 2002). Para empeorar las cosas, entre 1996 y 1999, el gobierno ecuatoriano redujo los gastos en salud, educación, bienestar social y empleo más allá del 37 %, lo cual destruyó efectivamente las redes de seguridad social, debido al creciente número de pobres (SIISE 3.5, 2003l). Más allá de estos problemas, está la corrupción: Ecuador está considerado como uno de los doce países más corruptos en el mundo (Wibblesman, 2003). También el país es políticamente volátil: en los últimos diez años (1997-2007), ocho presidentes ocuparon el cargo, tres de ellos fueron derrocados.

Como resultado de los altos niveles de pobreza, las calles urbanas están inundadas de gente pobre tratando de sobrevivir, vendiendo cualquier cosa, incluyendo paraguas, periódicos, CDs

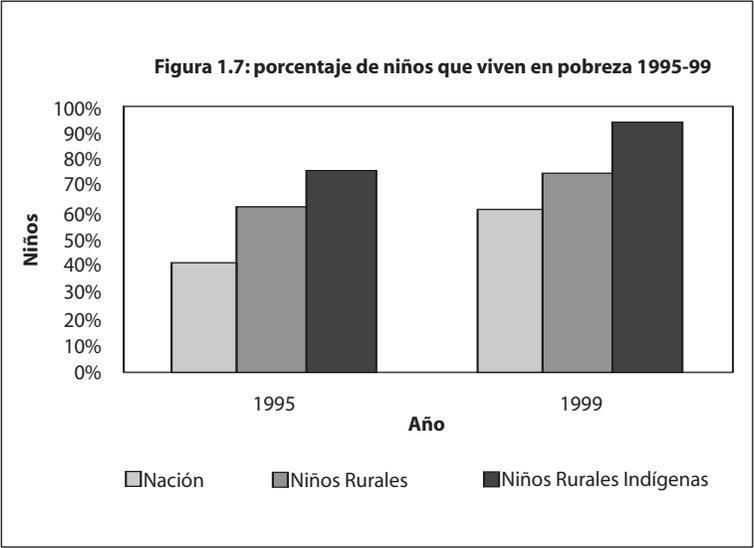


falsificados, gafas de sol, caramelos y comida preparada. Hombres jóvenes ofrecen en los buses sus mercancías manifestando a los pasajeros que ellos han decidido “sobrevivir honestamente vendiendo caramelos en lugar de llevar una vida criminal”. A veces, madres con niños enfermos abordan los buses para suplicar ayuda con los costos médicos. Los niños son más visibles en las calles urbanas, lustrabotas, vendedores de caramelos, vendedores de flores, entretenedores y mendigos. Esta investigación se enfoca sobre el grupo de jóvenes mendigos indígenas de la comunidad de Calguasig y trata de mostrar los mitos alrededor de sus vidas. Aunque su número es relativamente bajo, los jóvenes mendigos indígenas son altamente visibles en las más prósperas calles de Quito. Sin embargo, estos niños se diferencian de las categorías predefinidas para los niños trabajadores y de la calle porque ellos trabajan con sus familias, no viven en las calles, y hasta algunos sostienen que no trabajan. Situados dentro de un “área gris” y casi inaccesibles dentro de una comunidad protectora, estos niños han estado por mucho tiempo olvidados por los programas sociales e investigadores. Sin embargo, como se discutirá, estos niños indígenas enfrentan retos particulares.

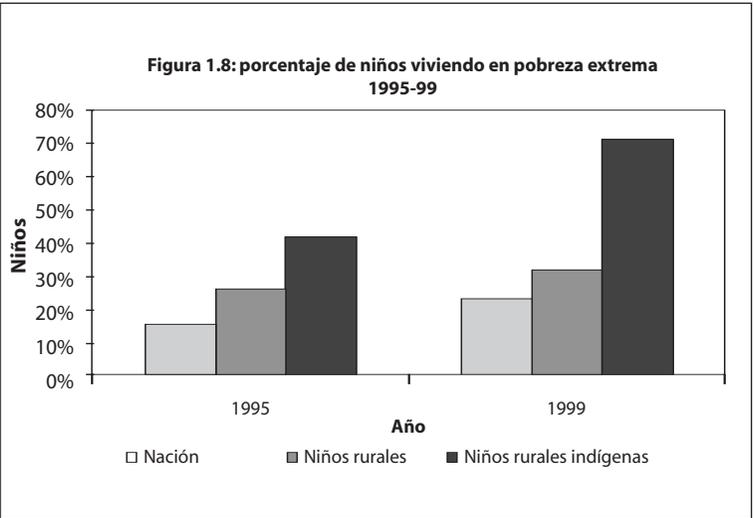
1.6 La juventud indígena ecuatoriana

En general, a los niños ecuatorianos no les ha ido bien durante esta crisis, sin embargo, las estadísticas muestran que los impactos sobre la mayoría de la juventud indígena han sido particularmente terribles. Al fin del milenio, Ecuador afirmó tener la más alta tasa de niños trabajadores de toda América Latina (INNFA, 2001).¹¹ En 1999, el 60 % de los niños en el país vivían en pobreza, y sobre el 40 % en 1995. La pobreza entre niños del sector rural e indígenas está especialmente exacerbada: en 1999, el 74 % de los niños no indígenas, y un excepcional 93 % de niños indígenas del sector rural vivían en pobreza (Figura 1.7) (SIISE 3.5, 2003f).

Los impactos de la reciente crisis económica ecuatoriana en los niños indígenas evidenciaron claros a través de los niveles de extrema pobreza e indigencia reportados, definidos como la incapacidad de cubrir sus necesidades alimenticias básicas. En 1995, en todo el país, el 15 % de los niños vivían en extrema pobreza. Esto, comparado con el 26 % de los niños no



indígenas del sector rural y el 42 % de niños indígenas rurales. Para 1999, en todo el país, el 23 % de niños vivían en extrema pobreza, mientras esta cifra aumentaba para abarcar el 32 % de niños no indígenas del sector rural. Pero para los niños indígenas, durante este breve periodo de cuatro años, los niveles de indigencia aumentaron a un asombroso 71 % (Figura 1.8),



(SIISE 3.5, 2003g). Esto significa que 7 de cada 10 de niños indígenas del sector rural, no pueden satisfacer sus necesidades alimenticias básicas.

Sin embargo, al decir esto, debería anotarse que las condiciones de los indígenas ecuatorianos han sido pobres debido a una prolongada historia de discriminación estructural y exclusión social.¹² Por ejemplo, la expectativa de vida al nacer para los niños de áreas rurales, que viven en provincias con altos índices de población indígena, es persistentemente más baja que para los niños de áreas rurales de otras partes, en algunos casos de hasta 11 años (Poeschel-Renz, 2003).

Las estadísticas desde 1990 indican que, mientras la tasa de mortalidad infantil para niños no indígenas era de 30 por cada 1000 nacimientos, la tasa para niños indígenas durante el mismo periodo de tiempo fue 56 (Encalada et al., 1999).¹³ También los niveles de nutrición presentan amplias discrepancias. En todo el país, el 24 % de niños no indígenas sufren de desnutrición crónica, comparado al 58 % de niños indígenas (Larrea et al., 2001).¹⁴

El incremento de las calamidades económicas también han complicado el acceso de los niños indígenas a la educación: en 1999, el 34 % de niños indígenas y el 41 % de niñas entre las edades de diez y diecisiete años, abandonaron la escuela para trabajar.¹⁵ Estas cifras comparadas con el promedio nacional de 17 % (SIISE 3.5, 2003h). Sin embargo, el acceso a la educación para los niños indígenas –especialmente las niñas– se ha mantenido difícil. Las mujeres indígenas del sector rural sobre los 24 años de edad actualmente tiene un promedio de 1,7 años de escolaridad. Esto comparado con el promedio de cinco años de escolaridad para mujeres no indígenas (SIISE 3.5, 2003i). Estas discrepancias educacionales se reflejan en las tasas de analfabetismo. Actualmente, el 53 % de mujeres indígenas del sector rural son analfabetas, en comparación al 17 % de mujeres no indígenas. Mientras tanto, a lo largo de todo el país, menos del 11 % de ecuatorianos son analfabetos (SIISE 3.5, 2003j).

Mientras que las estadísticas, mencionadas anteriormente, proveen una imagen general de las condiciones económicas y sociales de la mayoría de indígenas del Ecuador, estas cifras no reflejan lo enfrentado por todos. Calguasig, por ejemplo, no está incluida entre estos datos.

1.7 Ubicando a Calguasig

La gran mayoría de mujeres y niños indígenas que mendigan en Quito provienen de dos pueblos: Calguasig Chico y Calguasig Grande¹⁶ (Fotografías 1.2 y 1.3). Los dos están localizados en la provincia central andina de Tungurahua (Figuras 1.1 y 1.2). Calguasig Chico tiene una población aproximada de 350, y Calguasig Grande de 900. Hasta 1995, estos dos pueblos estaban políticamente unidos, como si fueran uno solo, y se mantenían muy interconectados por medio de matrimonios, servicios escolares, tenencia de tierras y proyectos de trabajo comunitarios. Están localizados en la parroquia civil rural de Quisapincha, a aproximadamente 150 km desde Quito, o un medio día de viaje. Situados en lo alto de los Andes entre 3.200 y 3.600 m de altitud, Calguasig Grande y Calguasig Chico, pertenecen a la zona alta de la parroquia, a la que se le conoce comúnmente como Quisapincha Alto.¹⁷ Existen seis comunidades en dicho lugar, todas ellas son Quichua Andinas y pertenecen al grupo étnico de Kisapincha. Todas comparten similares geografías, historias y condiciones socioeconómicas. La ciudad más cercana es Ambato (población aproximada de 160.000 hab.) y está localizada a 31 km de distancia (Fotografía 1.2). A pesar de la proximidad de Ambato, puede tomar más de dos horas llegar a la ciudad, debido las pobres condiciones del camino y a la escarpada geografía andina.

Calguasig no está incluida en las estadísticas discutidas anteriormente, porque la comunidad oficialmente pertenece a la más grande parroquia de Ambato. Esta parroquia está formada por la ciudad de Ambato y la pequeña parroquia de Quisapincha.¹⁸ Obviamente, las condiciones socioeconómicas en la ciudad de Ambato, son dramáticamente, distintas de aquellas en la comunidad de Calguasig. Consecuentemente, con apenas un 0,7% del total de la población en la parroquia, los 1.250 individuos de Calguasig están completamente envueltos en estas grandes cifras no representativas.

Calguasig, también, se diferencia de muchas comunidades indígenas capturadas por estas estadísticas nacionales, porque nunca pertenecieron a una hacienda. La mayoría de las comunidades de los pueblos indígenas han sido más afectadas por las SAPs, las crisis económicas y los procesos de globalización. Esto se debe, a que muchas de estas comunidades se inte-



Fotografía 1.2: Mirando hacia el sur desde Calguasig Grande. Al otro lado la siguiente cresta es Calguasig Chico, tras el cual se asienta el pueblo de Punguloma en la parroquia de Pasa. El inactivo volcán Chimborazo (6.310 metros) se aprecia al fondo.



Fotografía 1.3: Mirando hacia el norte desde Calguasig Grande sobre Quisapincha Alto. Los pueblos de Illahua Chico, Illahua Chaupiloma, Illahua Grande y Nueva Tondolique.

graron profundamente dentro del más grande mercado económico del Ecuador, durante los periodos colonial (1535-1822) y de independencia (posterior a 1822).

Durante la etapa colonial, los españoles establecieron una estructura de explotación, por medio de la cual regulaban, controlaban y se aprovechaban del trabajo de los indígenas. Primero crearon la encomienda, la misma que daba derechos a los colonos españoles sobre la tierra y sobre sus habitantes. Aunque diseñada como una relación recíproca, en donde el trabajo era intercambiado por educación y evangelización, en la práctica, llegó a ser una forma de esclavitud encubierta, y las bases de los sistemas de tenencia de la tierras en Ecuador hasta la reforma agraria de 1964 (Becker, 1997).

En 1550, los españoles introdujeron la mita o sistema de trabajo por reclutamiento. Bajo la mita, los hombres indígenas eran apartados de sus familias para trabajar bajo agotadoras condiciones en los obrajes (fábricas textiles) o en proyectos de obras públicas (Burkholder and Johnson, 1990). Por el año de 1600, grandes propiedades agrícolas, conocidas como haciendas, empezaron a crecer en importancia. En las haciendas, los indígenas fueron forzados al servicio por inquilinato y al peonaje por deudas, a través de un sistema conocido como concertaje, y que luego fue conocido como *huasipungo*. A cambio del acceso a parcelas de subsistencia y anticipos de granos o efectivo, los indígenas eran forzados a pactar el trabajo de toda su familia a los hacendados, o dueños de la hacienda (Becker, 1997; Burkholder and Johnson, 1990). En la práctica, los hacendados tenían derechos sobre todo los aspectos de las labores físicas, reproductivas y sexuales de hombres, mujeres y niños. Cuando el dueño vendía la hacienda, los trabajadores deudores estaban en la lista al igual que el ganado, como parte del valor de la propiedad (Becker, 1997).

La independencia de España en 1822 facilitó la incautación desenfrenada de tierras por parte de las elites de Criollos, puesto que el gobierno español ya no protegía los intereses de los indígenas sobre la tierra (Becker, 1997). Así, como resultado del desarrollo en nombre de la nueva nación y del progreso del Estado, los indígenas fueron apartados de los valles productivos para ocupar las laderas inclinadas y los terrenos infértiles del Ecuador. En 1954, grandes terratenientes monopolizaron más de las tres cuartas partes de las tierras agrícolas en

Ecuador (Zamosc, 1994). En 1964, una creciente presión de los elementos liberales y de los dueños de las plantaciones costeras (buscando mano de obra barata), triunfó en persuadir al gobierno para aprobar una ley de reforma agraria. Esta ley abolió el sistema de huasipungo en la sierra y liberó a los trabajadores indígenas de la servidumbre. Mientras que esto dio a los antiguos huasipungueros la capacidad de controlar su propio trabajo, la creciente economía capitalista empujó a muchos a buscar empleo como trabajadores asalariados en las áreas urbanas o en las plantaciones costeras (Lentz, 1997).

Sin embargo, Calguasig, tiene una historia ligeramente diferente. Aunque existen muy pocos documentos escritos acerca del pasado de la comunidad, las historias orales indican que es una comunidad muy reciente (p.e. establecida durante el periodo de posindependencia). Como parte del grupo étnico de Kisa-pincha, inicialmente ocuparon enteramente la región de alrededor e inclusive la ciudad de Ambato. Muchos miembros de la comunidad todavía reclaman áreas de la ciudad, y tienen parientes de sangre (quienes actualmente se consideran a sí mismos como mestizos no indígenas) que viven en el pueblo de Quisapincha (Figura 1.2).¹⁹

De acuerdo a las historias orales, el grupo de los quisapinchas se mudaron a las montañas alrededor de Ambato, para protegerse de los españoles y de las elites Criollas. Los miembros de la comunidad cuentan como hace cerca de 30 años, los vigilantes eran ubicados a lo largo de la estrecha cordillera montañosa de Quisapincha Alto, para vigilar el sendero de ascenso de intrusos. Si se los divisaba, los vigilantes deberían hacer sonar una pieza larga de bambú, en forma de cuerno, para alertar a los lugareños. Luego harían rodar cantos y piedras, montaña abajo, para forzar la retirada de los intrusos. Los miembros de la comunidad decían que eran hostiles con los extranjeros, porque temían que les robarían sus tierras, niños y posesiones. Un hombre contó su reacción al oír el cuerno de bambú, cuando era niño:

Cuando nosotros eran guambritos teníamos miedo. Solíamos llorar. Pero los mayores cargado ollas, cualquier cosa, iba al páramo, pues dentro de monte a esconder. Sabía decir que, ya viene a robar hijos, que viene a robar ollas. Todo lo que tenemos va irse llevando.²⁰

Otro hombre contó que, “hasta 1975, los blancos no podían entrar a Quisapincha Alto. Ellos no podían entrar. Eso era imposible.”²¹

En 1938, Calguasig fue legalmente reconocido como una comuna por el Ministerio de Agricultura y Ganadería. La Ley de la Comuna entró en efecto en 1937, lo cual significa que Calguasig fue una de las primeras comunidades indígenas en el Ecuador en ser reconocida por el gobierno.²² Debido a que Calguasig era una comunidad libre y sus miembros ya poseían tierras, las reformas territoriales de 1964 y 1973 tuvieron poco impacto sobre ellos. Hasta épocas recientes, Calguasig mantuvo una economía primaria basada en la subsistencia. Debido a la falta de un camino, los miembros de la comunidad solamente realizaban comercios y trueques periódicos en los mercados de Ambato y Quisapincha.

Otras comunidades indígenas (o, al menos, aquellas que tienen documentada su historia) han tenido experiencias muy diferentes. La comunidad rural indígena de Zumbagua (Figura 1.9), por ejemplo, fue parte de una hacienda en el año 1600. La evidencia de un camino data, por lo menos, del año 1800 (Weismantel, 1988). Las comunidades indígenas en la región de Cayambe (Figura 1.9) pertenecieron a una hacienda, hasta cerca de mediados del año 1500 (Becker, 1997). Desde los 1990, Cayambe ha llegado a estar íntegramente vinculada a los mercados norteamericanos mediante la exportación de rosas ecuatorianas, principalmente cultivadas y cosechadas por mujeres indígenas mal pagadas (ver Korovkin, 2003; Krupa, 2001). De hecho, a mediados de los noventa, la producción de flores de Cayambe representaba para Ecuador la tercera o cuarta más grande industria de exportación (Becker, 1997).

Las comunidades indígenas en la región de Otavalo (Figura 1.9) han experimentado grandes niveles de integración económica. Los otavaleños tienen una cultura prehispánica de confección de tejidos que se convirtió en la columna vertebral del comercio textil durante el periodo colonial. Forzados a trabajar en los obrajes, sus textiles fueron enviados al Viejo Mundo y también comercializados dentro del Nuevo Mundo. Sin embargo, a inicios de los noventa, los otavaleños han comprado su propia tierra y desarrollado un vibrante comercio textil internacional y más recientemente, una economía basada en el

turismo (ver Bebbington, 2000; Colloredo-Mansfeld, 1999; Meisch, 2002).

En el sur del Ecuador, los indígenas de las provincias de Cañar y Azuay han estado involucrados en la migración internacional desde aproximadamente los años setenta. Aunque ésta se dirigió inicialmente hacia los Estados Unidos, se ha incrementado a España, dramáticamente, en los años recientes (Jokisch y Pribilsky 2002). A inicios de los años noventa, los ecuatorianos (ambos, mestizos e indígenas) formaron el mayor asentamiento ilegal inmigrante en la ciudad de Nueva York (Colloredo-Mansfeld, 1999). Esto significa que en población, Nueva York es actualmente la tercera ciudad más grande del Ecuador (Weismantel, 2003). Tan significativa es esta migración internacional, que las remesas constituyen la segunda más importante fuente de divisas extranjeras del Ecuador (Jokisch y Pribilsky, 2002). Claramente, las experiencias de estas comunidades difieren sustancialmente de las de Calguasig.

Como algunas de estas comunidades se enriquecieron por medio del comercio internacional y la migración, el movimiento político indígena ecuatoriano se ha fortalecido. Se dice, que los indígenas de Ecuador han luchado contra la injusticia y la desigualdad durante siglos (ver Becker, 1998; 1999; 2003; Gauderman, 2003). Desde 1990, el movimiento ganó un impulso particular para llegar a ser el más importante movimiento social del país, y uno de los mejor organizados de América Latina (Lucas, 2001). El primer levantamiento nacional indígena se produjo en junio de 1990 cuando en todo el país, millares de indígenas bloquearon las carreteras, se declararon en huelga y realizaron una marcha masiva por una semana entera (Zamosc, 1994). En octubre de 1992, mientras se celebraba el Día del descubrimiento de América en todo el continente, miles marcharon hacia Quito para conmemorar los 500 años de resistencia indígena con la consigna de “No bailaremos sobre las tumbas de nuestros abuelos.” En el año 2000, los activistas indígenas ecuatorianos fueron partícipes en el derrocamiento del Presidente Jamil Mahuad (Lucas, 2001). En el año 2003, un cogobierno de *Pachakutik* y el *Partido Sociedad Patriótica* (PSP) llegó al poder, el cual colocó a los líderes indígenas Luís Macas y Nina Pacari como ministros del gabinete. Sin embargo, la victoria duró poco, ya que después de apenas siete meses el cogo-

bierno se disolvió; el PSP se mantuvo al poder y los miembros de *Pachakutik*, Macas y Pacari, fueron removidos del cargo, al igual que 400 afiliados designados en otros puestos (Whitten Jr., 2003).

Este movimiento ha tenido implicaciones importantes para los indígenas del Ecuador. Condujo al resurgimiento del orgullo indígena entre algunos. Los prominentes líderes de Otavalo: Nina Pacari, Ariruma Kowii y Auki Tituaña, han descartado sus nombres españoles de nacimiento a favor de sus nombres en Quichua. Estos líderes orgullosamente utilizan sus ponchos, chales y prendas de vestir que marcan su identidad indígena. Esto ha inspirado a otros, aun a aquellos criados como mestizos, para de igual manera llevar su ascendencia indígena orgullosamente (ver Radcliffe, 2000). Existe una creciente clase media indígena en algunas partes del Ecuador, especialmente en Otavalo y en las provincias de Cañar y Azuay. La región de Otavalo en el norte del Ecuador se ha convertido en un destino principal para turistas internacionales que buscan coleccionar “auténticos” artefactos culturales y experiencias. Ha capturado un importante nicho de mercado, actualmente los otavaleños exportan sus coloridos tejidos alrededor del mundo (ver Colloredo-Mansfeld, 1999; Meisch, 2002).

En las provincias sureñas de Cañar y Azuay las remesas internacionales provenientes de los migrantes, también son un creciente sostén de la prosperidad indígena (ver Jokisch, 2002; Pribilsky 2001). La evidencia de esta nueva prosperidad muchas veces se muestra a través de casas ostentosas, pródigos regalos para los niños (Fotografías 1.4 and 1.5). Como Pribilsky (2001) anota, ha existido una dramática escalada de la cantidad de dinero, tiempo y energía empleada en los festejos para los niños, porque los migrantes tratan de mostrar públicamente su entrega con sus niños:

Las familias de los trabajadores migrantes pueden gastar cerca de US 1000 en vestimenta especial, comida y *disk jockeys* para las grandes fiestas infantiles que duran toda la noche. Cientos de dólares se pueden gastar solamente en la compra de invitaciones especiales impresas, y decoraciones personalizadas para la fiesta. Estos eventos se convierten en una competencia entre familias, donde los excesos de los vecinos son un indicador de éxito entre los migrantes (Pribilsky, 2001: 259).



Fotografía 1.4: Una casa “campesina” en la región de Otavalo. El propietario planeaba instalar un ascensor pero no le fue posible porque en la comunidad no existe la suficiente fuerza eléctrica para hacerlo funcionar.



ROBERT PUGLIA / EL COMERCIO
LOS REGALOS VIENEN DEL EXTERIOR • El carro de batería de Jhonattan Vásquez, 5 años, llamó la atención de otros niños de la parroquia Rivera, en Azogues. El costo fue de 550 dólares.

Fotografía 1.5: Un regalo de navidad para un niño de 5 años en Cañar. El coche costó \$550 (Fuente El Comercio, 2002).

En estas regiones de creciente prosperidad indígena, la cultura de los niños cambia rápidamente.

Para los niños indígenas rurales, tal vez el más significativo logro del movimiento político indígena fue la introducción de un sistema de educación intercultural bilingüe, que comprende las diez lenguas indígenas habladas a nivel nacional en 1988 (Rival, 1997). Aunque no fue inmediatamente adoptado en todas las comunidades Quichuas, este sistema ha permitido a muchos niños indígenas estudiar en su lengua materna. Pero a pesar de tanta movilización política y creciente prosperidad económica en algunas regiones, no ha existido un cambio esencial en muchas comunidades indígenas rurales del Ecuador, incluyendo a Calguasig.

Los calguaseños estuvieron involucrados en los dos levantamientos de 1990 y 1992. Durante el levantamiento de 1992, gestaron la recuperación de las tierras que la Iglesia se había apropiado anteriormente en el pueblo de Quisapincha. Desde entonces utilizaron este terreno para construir una oficina política para la Organización de Campesinos Indígenas de Quisapincha (COCIQ). En 1997, los miembros de la comunidad de todo Quisapincha Alto se movilaron exitosamente para lograr que el líder indígena de Illahua Chico fuera elegido como teniente político de la parroquia rural (COCIQ, 1999). Sin embargo, incapaces de aceptar a un hombre indígena como su líder, éste fue literalmente echado de Quisapincha por sus oponentes blanco-mestizos, después de siete meses en su despacho. Desde entonces, dos líderes indígenas más, han sido elegidos para el cargo (uno de Calguasig Grande en el año 2000 y otro de Illahua Grande en el 2003). Mientras que las relaciones raciales están mejorando, los líderes indígenas continúan enfrentando mucha oposición de los blanco-mestizos, y todavía tienen que obtener progresos socioeconómicos significantivos para las comunidades.²³

1.8 Condiciones actuales en Calguasig

Claramente, Calguasig tiene una historia y relación diferentes con la modernización que muchas de las comunidades andinas documentadas anteriormente. Debido a su aislamiento y a su inclusión estadística en la parroquia de Ambato, los datos que reflejan las condiciones socioeconómicas en Calguasig son esca-

sos. La mayoría de los datos existentes son de inicios de los años noventa y fueron recolectados por una ONG. No obstante, son útiles puesto que reflejan la situación justo antes del inicio del involucramiento de mujeres y niños en la migración temporal. En 1992, el 83 % de los hombres de Calguasig y el 94 % de sus mujeres eran analfabetos (CESA, 1992). En 1994, la desnutrición infantil fue del 88 % (Cruz *et al.*, 1994). En Quisapincha Alto, el 71 % de los niños estaban ya sea bajo el peso o la estatura promedio, a causa de la desnutrición (CESA, 1995). Mientras que el número de casas construidas con bloques de cemento se ha incrementado rápidamente en los años recientes, en 1991 el 70 % de las casas de Calguasig estaban hechas de barro y techo de paja (Camacho Muñoz, 1991). Para el fin de la década, el 84 % de las familias tenían acceso a la electricidad en sus casas y sobre el 90 % tenían acceso al agua entubada (COCIQ, 1999), pero hasta la actualidad no existe alcantarillado, ni líneas telefónicas,²⁴ ni servicios médicos. El promedio de tiempo de vida se mantiene bajo en las comunidades: un escaso 5 % de la población está sobre los sesenta años de edad. En contraste, el grueso de la población es joven, con un 52 % bajo los 18 años de edad (COCIQ, 1999).

Hasta 1992, no existía un camino de acceso a Calguasig. La única vía para entrar o salir de la comunidad era a través de un largo y dificultoso sendero a través de las montañas. Aún con el nuevo camino, el viaje de 16 Km al centro de la parroquia de Quisapincha todavía requiere un mínimo de hora y media en automóvil, debido a las malas condiciones. También el camino es peligroso: han existido muertes, durante su construcción y más recientemente, cuando un camión fuera de control cayó varios cientos de metros por la ladera de la montaña.²⁵ Ambos, Calguasig Chico y Calguasig Grande, tienen escuelas primarias bilingües (Español - Quichua) hasta el sexto año;²⁶ sin embargo, ninguna persona ha obtenido una educación secundaria. Esto puede deberse a que el colegio más cercano está en el pueblo de Quisapincha. La mayoría de los niños abandonan la escuela a la edad de 12 años para unirse a la economía de capital. Mientras que los miembros de la comunidad valoran la educación para sus niños, la calidad de la educación es pobre a causa de los maestros insuficientemente capacitados, la falta de recursos educativos, la deficiente infraestructura escolar, los cortos periodos escolares y las frecuentes ausencias del profesor.²⁷

La agricultura en pequeña escala ha sido, tradicionalmente, el principal soporte económico para la comunidad. Aunque de laderas inclinadas, el terreno está cubierto por una capa profunda de suelo volcánico que es rico en contenido orgánico (CESA, 2002). Los cultivos populares en la región incluyen patatas, habas, cebada, trigo y tubérculos andinos tales como mellocos, mashua y ocas.²⁸ Los miembros de las comunidades insisten en que, aunque la tierra es fértil, ya no pueden subsistir solamente de la agricultura. Como se muestra a continuación, existen varios factores complicados que han conducido a este problema; incluyendo el incremento de la intensidad en el uso de la tierra, el incremento de la fragmentación de los terrenos, la reducción de las ganancias agrícolas, y la creciente necesidad de ingresos en efectivo.

La población de la comunidad ha crecido significativamente en los años recientes: el crecimiento anual estimado para Quisapincha rural, sugiere una tasa del 6,3 % (COCIQ, 1999).²⁹ Debido a la falta de control en la natalidad, las mujeres continúan teniendo niños durante sus años productivos. Las altas tasas de mortalidad infantil han mantenido tradicionalmente un número bajo de población. En 1957, la tasa de mortalidad infantil para toda la parroquia de Quisapincha era de 547 niños por cada 1.000 nacimientos. En el mismo año, la tasa de mortalidad infantil para Ambato era de 95 muertes por cada 1.000 nacimientos (Peñaherrera *et al.*, 1961). En todo el país, la tasa fue de 106 (SIISE 3.5, 2003k). Hablé con una pareja de calguaseños que habían perdido siete de sus once niños. El padre me explicó:

Así era enfermedades como no sabía en el tiempo. En ese tiempo, no había así como en Quisapincha, no había médico. No podíamos bajar y como había falta de centro de salud, o sea toda manera, no había carro ni carretera. Y era muy difícil la caminata para abajo.³⁰

Pero con la introducción del camino, ahora, tienen un mejor acceso a cuidados médicos y vacunas básicas y consecuentemente, más niños (y adultos) sobreviven. Los miembros de la comunidad tienen sentimientos opuestos acerca de este asunto: una mujer de 34 años edad se lamentaba de lo infortunada que era, puesto que 6 de sus niños habían sobrevivido. En el contexto de altas tasas de mortalidad infantil, las mujeres de la comu-

nidad, tal vez, han desarrollado una ética de “indiferencia a la muerte” como una táctica emocional para cubrir su pobreza. En su análisis de las mujeres brasileñas pobres, Scheper-Hughes (1992) se refiere a este aspecto como “muerte sin lamentaciones”, un forzado desapego a una tragedia personal.

El alto crecimiento poblacional ha dado como resultado un incremento de la presión territorial. Existe una tradición de herencia territorial en la comunidad, lo que significa que cada año los terrenos son divididos en parcelas más pequeñas. Actualmente, las parcelas familiares son de aproximadamente 0,28 hectáreas de tamaño.³¹ Debido al aumento de la presión territorial, a las parcelas agrícolas ya no se les da periodos de descanso (barbecho), y se utilizan intensivamente durante todo el año. Los miembros de la comunidad, solamente, pueden producir una pequeña cantidad de comida en estas parcelas, a veces lo justo para sus necesidades de subsistencia. Cuando la población de Calguasig era pequeña, las parcelas agrícolas se concentraban en los valles más fértiles. En la búsqueda de más tierra, los calguasigos están siendo desplazados hacia las regiones de inclinadas laderas y dentro del páramo: un terreno ambientalmente sensible sobre los 3.500 m. Utilizado para el pastoreo de ganado y para el cultivo de la patata, las tierras del páramo fueron rápidamente erosionadas, compactadas y perdieron la capacidad de producir. Puesto que, el páramo es la fuente de agua de toda la región y abastece acerca de 40.000 usuarios en Ambato y sus alrededores, esta tendencia presentará significativos problemas ambientales (y políticos) en los años venideros (CESA, 2002). También la erosión es un problema significativo para la mayoría de tierras cultivadas. Con muchas pendientes empinadas y poco cultivo en terrazas, las lluvias abundantes se llevan el manto de suelo año tras año. Un experto predijo que si el actual modelo de uso de la tierra continúa, ésta se mantendrá productiva únicamente no más allá de 8 a 10 años.³²

Como Calguasig está cada vez más integrada en el mercado económico, los precios de los productos agrícolas también son un problema importante. Aunque los miembros de la comunidad estaban inicialmente realizando una producción de subsistencia, eran capaces de vender algunos bienes a cambio de productos alimenticios básicos, ganado y suministros agrícolas. Pero desde la crisis económica y la subsiguiente dolarización, los

costos de los insumos agrícolas, tales como los fertilizantes, fungicidas y medicamentos veterinarios, se han venido elevando debido a una grave inflación.³³ Mientras tanto, los precios de venta han caído debido a la inundación del mercado con productos agrícolas importados, más baratos, provenientes de Colombia y Perú. Esto provocó que, en el 2001 y en el 2002, un quintal³⁴ de patatas se vendiera entre cincuenta centavos a un dólar. Una parcela de tierra generalmente produce de 10 de 15 quintales de patatas. Por lo tanto, aunque los miembros de la comunidad vendieran su cosecha entera, ganarían apenas de cinco a quince dólares por seis a ocho meses de trabajo. Luego de que me explicaron esta situación, uno de los miembros de la comunidad exclamó: “¡una cola grande y no alcanza un dólar ahorita! ¿De dónde sacamos el dinero?”³⁵ En la opinión de un empleado del Ministerio de Bienestar Social de la provincia de Tungurahua los intermediarios agrícolas son los ganadores, mientras que los agricultores rurales apenas obtienen algo: “es la ganancia del comerciante, les roban prácticamente el trabajo. Pierden en ingredientes, pierden en mano de obra y pierden en tiempo... La situación les resulta muy difícil, que con 4,5 dólares que eso se consigue al transcurso de 6 meses, ellos no pueden realmente sobrevivir. Entonces es una situación que les ha llevado a salir.”³⁶

A primera vista, la situación de Calguasig no es única. En todo el país, los agricultores rurales de pequeña escala han abandonado sus parcelas y escogido continuar con actividades no agrícolas, la mayoría de las veces, en el sector informal urbano (ver Korovkin, 1997). Para muchos agricultores rurales, los programas de ajuste nacionales conducen a un incremento en la pobreza rural, y bloquean el equivalente al acceso a los principales recursos, que se necesitan para una producción agrícola continua, como el acceso a más tierras, crédito, semillas de alta calidad y nuevas tecnologías (L. Martínez, 2003). Mientras que las políticas de desarrollo neoliberal del país se ha enfocado en una agricultura de gran escala y de exportación, la mayoría de los agricultores rurales de pequeña escala han sido abandonados. Así, para Calguasig, la comunidad ha estado siempre abandonada, olvidada y envuelta entre las ocultas extensiones de los Andes.

Lo que es particularmente distintivo de los Kisapinchas es el involucramiento de mujeres y niños en la mendicidad. Otras mujeres y niños indígenas de los Andes se dedican a men-

digar, pero casi exclusivamente en la época navideña para capitalizar la caridad Cristiana. Los calguaseños, por otra parte, están involucrados en la mendicidad todo el año. En cualquier lugar del Ecuador, las migraciones temporales andinas han estado formadas principalmente por hombres (Lentz, 1997; Sanchez-Parga, 2002). Las mujeres y los niños –particularmente las niñas– involucrados en migraciones temporales rural-urbanas son una tendencia relativamente nueva, la misma que aumentó desde mediados de los años noventa.

La amplia mayoría de mendigos indígenas en Quito provienen de la comunidad de Calguasig; sin embargo, una parte de mujeres y niños provienen también de los alrededores de las comunidades de Illahua en Quisapincha Alto (Fotografía 1.3), Punguloma y Tilivi en la vecina parroquia de Pasa (Fotografía 1.2), esto hace pensar en una tendencia regional. Todas éstas, también, son comunidades indígenas Kuisapinchas de altitud, que comparten similares geografías, historias y condiciones socioeconómicas. La falta de integración de estas comunidades en el mercado económico puede ayudar a explicar el por qué mendigan todo el año, mientras que otras comunidades no lo hacen así. Puede ser que las otras comunidades indígenas rurales tienen, ya, otras opciones disponibles o han desarrollado otras actividades especializadas.

Las mujeres y niños de Calguasig migran a la ciudad por periodos cortos: desde una semana hasta un mes, en cada ocasión. Los hombres a veces los acompañan para trabajar como lustrabotas en la ciudad; sin embargo, más frecuentemente los hombres y mujeres migran separadamente, para que así alguien pueda quedarse para cuidar de los animales y cosechas. Las parejas jóvenes, por otro lado, migran juntas para poder maximizar sus ganancias, y así ahorrar, para comprar casas, animales y las necesidades básicas para su futuro. La mayoría de las familias migrantes han trabajado en Quito y Guayaquil, las dos ciudades más grandes del Ecuador. Esta investigación se enfoca principalmente en Quito la capital, aunque se presentan algunos datos comparativos de la ciudad costera de Guayaquil en el Capítulo Siete (Figura 1.1).

Quito está situada a 2.800 m en la sierra andina, y tiene una población de sobre los 1,8 millones de habitantes (Freire Heredia, 2003). Ligeramente al sur de la línea ecuatorial, la

ciudad ocupa un valle largo y estrecho rodeado de volcanes. La mayoría de hombres, mujeres y niños calguaseños trabajan en la más próspera parte norte de la ciudad, donde las nuevas urbanizaciones continúan creciendo. Desde el parque de El Ejido hacia el norte, ellos trabajan en las intersecciones principales a lo largo de las rutas del trolebús en la Seis de Diciembre y la Av. Diez de Agosto, en la zona de los mochileros cercana a la Av. Río Amazonas, que es la zona petrolera internacional cercana a la Av. Portugal.

En las intersecciones, pasan 11 horas al día vendiendo chicles y/o mendigando a los quiteños, lo suficientemente adinerados como para poseer un automóvil. En la zona petrolera, en la zona de los mochileros (a la cual, en Quichua, se refieren los calguaseños como *Gringopamba*), y en las afueras del sector petrolero internacional, ellos ocupan las aceras, a veces sentados y otras veces de pie. Los niños menores de 14 años raramente trabajan solos y casi siempre lo hacen a poca distancia de un adolescente, o un adulto miembro de su amplia familia.

Cuando son interrogados sobre el por qué migran a la ciudad, casi siempre responden “no tenemos dinero”. Como el Ecuador por tanto, está incrementando su integración en la economía de mercado, la necesidad de dinero se refuerza. Los calguaseños ya no pueden ser más autosuficientes, puesto que no logran producir algunos de los productos básicos de los que aprendieron a depender, tales como: arroz blanco, aceite, azúcar, harina, fideos y sal. El arroz blanco, en particular, es una introducción completamente nueva a la dieta. Recientemente, hasta el año 1993, se registra que los principales productos básicos de su dieta eran la cebada, las patatas y los tubérculos andinos (Chango, 1993). Por mi experiencia vivida en la comunidad, ahora, el arroz blanco se utiliza en mayor cantidad en cada comida. De acuerdo a una mujer indígena, quien trabaja con los calguaseños en la ciudad:

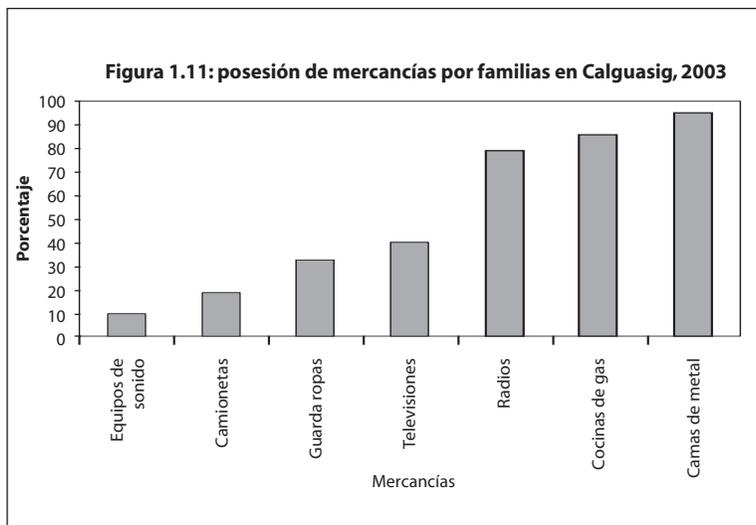
Dice que viene porque en la casa, lo que siembra no da pronto. Igual, para vender no pagan lo que es justo, pagan muy poquito. Entonces ellos aunque tengan granos, papas, les falta la sal, la manteca, todas esas cosas, necesita dinero... De todas formas, no hay dinero que se puede hacer en la casa. Entonces ellos tienen que salir a la ciudad como sea, aunque deben pedir. Y como les dan, entonces ellos con más ganas regresan.³⁷

Más allá de los suministros alimenticios básicos, los miembros de la comunidad requieren cada vez más dinero para pagar los implementos escolares de sus niños, los que incluyen uniformes, cuadernos y refrigerios escolares. Como la comunidad por sí misma llega a estar más integrada con la esfera urbana y la cultura occidental, están, cada vez, más expuestos a los artículos de consumo. La atracción de la cultura de consumo es fuerte y ciertamente ellos desean ser parte de ella. Los artículos tales como equipos de música portátiles, televisiones, camionetas, teléfonos celulares, bicicletas, licuadoras y ropa de marca, son mercancías codiciadas en la comunidad. Sin embargo, el número de individuos que poseen estas mercancías todavía se mantiene bajo (Figura 1.11³⁸). Como declaró el presidente de una de las organizaciones comunitarias recientemente creadas: “aquí la comunidad falta éste, tanto falta. Por eso, estamos medio dejados y migramos”³⁹. Los miembros de la comunidad ya no quieren estar abandonados y la mendicidad es una estrategia que, tal vez irónicamente, les permite salir adelante.

1.9 Preguntas de la investigación y organización del libro

Este trabajo pretende dar a conocer los mitos, que rodean las vidas de los jóvenes mendigos indígenas de las calles en las principales ciudades del Ecuador. En general, está ubicada en la subdisciplina de la geografía social, sin embargo, está alimentado y trazado desde la geografía cultural. De acuerdo a Valentine (2001: 167), la geografía cultural es, descrita comúnmente, como la investigación involucrada con “el significado, la identidad y la representación”; mientras que la geografía social está involucrada con “las desigualdades estructurales, la justicia social y la reproducción social.” Con una fuerte base empírica y una profunda preocupación por las desigualdades sociales y espaciales, esta investigación está firmemente fundamentada en lo social. No obstante, con su preocupación por las identidades juveniles y la representación de los mendigos, se bosqueja desde el cambio cultural en la geografía.

Existen cuatro series de preguntas investigativas dirigiendo esta investigación, las cuales se pueden dividir en los siguientes temas: 1) niñez ; 2) identidad de los migrantes; 3) el si-



* Debido al estatus asociado con camionetas, algunos niños pudieron haber incluido camionetas que pertenecen a miembros de sus familias extendidas. Mis observaciones indican que el número de familias que poseen camionetas está más cercano a 10%. La mayoría de estas camionetas tienen más que veinte años.

** La mayoría de estas televisiones están negras y blancas y muy pequeñas (es decir, 10 cm).

tio simbólico del mendigo; y 4) exclusión urbana. Las preguntas específicas de investigación son las siguientes:

Niñez:

1. ¿Cómo las infancias indígenas se articulan con el concepto “moderno” de la niñez?
2. ¿Cómo los niños indígenas negocian y se reconcilian consigo mismos con los cambios que se están produciendo en su comunidad?
3. ¿Qué importancia tienen estos cambios para los futuros de los niños?

Identidad migrante:

4. ¿Cómo los niños indígenas gestionan sus identidades,

- mientras cambian entre el espacio rural y urbano?
5. ¿Influyen las experiencias migratorias de los niños en sus identidades de género, raza y étnicas? Si es así, ¿cómo?
 6. ¿Cómo eligen ellos su identidad entre estos senderos inciertos y cambiantes?, ¿difieren éstas elecciones de las que hicieron sus mayores? Si es así, ¿cómo?

El sitio simbólico del mendigo:

7. ¿Cuál es el sitio simbólico que ocupa el mendigo en la sociedad capitalista? ¿Cómo los mendigos indígenas son representados e imaginados?
8. ¿Disputan las mujeres y niños indígenas con sus estigmatizadas identidades en la esfera urbana? Si es así, ¿cómo?
9. ¿Afecta o transforma la mendicidad a su comunidad? ¿Cómo?

Exclusión urbana:

10. ¿Cómo el estado marginal de la juventud indígena en la esfera urbana se cruza con la reestructuración urbana y el empuje del turismo global?
11. ¿De qué manera los discursos sobre los derechos de los niños, el género, la raza y la etnicidad participan en los esfuerzos por remover mujeres y niños indígenas de las calles?
12. ¿En qué forma el discurso de la revitalización urbana naturaliza y legitima la exclusión social y espacial?

Este libro explora estas preguntas de la investigación a lo largo de ocho capítulos. Este capítulo ha delineado el contexto, y los temas conceptuales, que conducen esta investigación. Provee una visión general de la actual situación política y económica del Ecuador para contextualizar esta investigación. También, ubica a la comunidad de Calguasig en una discusión comparativa con otras comunidades indígenas. Luego, delinea las actuales condiciones sociales, culturales, económicas y ambientales en la comunidad de Calguasig.

El capítulo dos provee una visión analítica de la literatura existente sobre raza, etnicidad y niñez en los Andes. En este aspecto, presta particular atención a los discursos de mestizaje y

“blanqueamiento”, los que contribuyen a racializar a los “otros” de los individuos indígenas, y revela cómo esta situación toma forma a través del espacio. Luego explora la niñez a través de cinco temas transversales: los cambiantes contextos de la infancia indígena, trabajo y juego, migración, identidades juveniles y niños trabajadores de las calles. Después de un amplio recuento de esta literatura, el capítulo identifica las brechas de conocimiento y justifica las bases de la investigación.

El capítulo tres esboza la metodología. Explora los problemas entorno a la representación y la falta de mi particular integración social. También, se adentra en una discusión concierne a los variados retos éticos y substantivos que afronté. Describe los 18 meses de trabajo de campo, particularmente enfocándose en la obtención de la confianza, la observación participativa, las entrevistas, y la recolección secundaria de datos. Concluye con una discusión sobre el análisis de los mismos.

El capítulo cuatro mira en profundidad a la comunidad de Calguasig, para explorar las complejas transformaciones que se dan como las ideas “modernas” que infiltran la comunidad. Provee un resumen histórico de las cambiantes condiciones de la comunidad, y analiza cómo estos han afectado las nociones de género, sexualidad, trabajo, juego, aprendizaje, niñez e identidad. Se ampara en datos de encuestas y entrevistas informales con jóvenes y miembros de la comunidad. Además, explora cómo los niños interiorizan y lidian con continuos cambios.

El capítulo cinco cambia su mirada hacia la esfera urbana. Revela cómo los niños trabajadores de Calguasig, no se ajustan a las tipologías preexistentes, sobre los niños trabajadores en Ecuador y en el exterior. Luego de dilucidar el por qué estos niños se alejan de los patrones estándares de los niños trabajadores de la calle, explora por qué existen muchos conceptos erróneos sobre sus vidas. Luego, explora cómo los niños y jóvenes indígenas (con énfasis particular en las niñas) negocian sus identidades de género, raza y étnica en la esfera urbana. Debido a la creciente importancia del proceso de modernización, este capítulo examina cómo los jóvenes están retando, impugnando y redefiniendo lo que significa el ser un indígena en el siglo XXI.

El capítulo seis explora el sitio simbólico del mendigo, a través de la óptica de género, niñez, raza y etnicidad para ayudar a explicar por qué los niños y mujeres indígenas son estigma-

tizados en la esfera urbana. Examina cómo, lejos de ser víctimas pasivas, las mujeres y niños indígenas, se basan en estrategias para enfrentarse, resistir y hasta asumir su participación esencial en la ciudad. Luego, explora cómo los flujos de mendigos urbanos retornan a su comunidad rural de Calguasig. Se anota que, aunque la mendicidad había empezado como una “estrategia de supervivencia”, ha evolucionado hacia el consumismo manifiesto e intrincado la obtención de estatus y realización educativa.

El capítulo siete explora las políticas de exclusión en Quito y Guayaquil. Además, explora cómo la reestructuración urbana y el empuje del turismo global, son utilizados adicionalmente para legitimar y naturalizar la exclusión de mujeres y niños indígenas en la esfera urbana. Esta discusión se facilita por medio del análisis de: los proyectos gubernamentales cuyos objetivos son los niños y adolescentes indígenas, las redadas de la policía quiteña de niños mendigos y, la propuesta de una campaña contra la mendicidad. Luego, este capítulo enfoca específicamente los proyectos de revitalización urbana en Quito y Guayaquil, para mostrar cómo los empeños para remover a los mendigos indígenas de las calles están cubiertos de un lenguaje de pureza y deshonor.

El capítulo ocho concluye este libro. Luego de resumir los resultados empíricos, se realiza un comentario general de las principales contribuciones de la investigación. Este capítulo concluye esbozando los problemas que restan, y planteando sugerencias para investigaciones futuras.

Notas:

- 1 Calguasig tiene una población de aproximadamente 1.250 habitantes divididos en 255 familias.
- 2 En 1997, un experto local sugirió que existían aproximadamente 200 familias indígenas mendigando en Quito (Diario Hoy 1997). Creo que esta cifra es correcta, si no es ligeramente superior. Sin embargo, debido al carácter periódico y temporal de la migración rural-urbana, estas familias trabajan en la ciudad sobre una base de rotación. En cualquier ocasión, no existen más de 200 mujeres y niños indígenas mendigando en Quito.
- 3 Utilizo este término en el contexto de racialización, una ideología racista que establece jerarquías biológicas, físicas, higiénicas, culturales y/o medioambientales, con el propósito de excluir y “diferenciar” individuos o grupos (ver Barot y Bird, 2001).
- 4 Utilizo los términos “Norte Global” y “Sur Global” para resaltar la desigualdad de balance de poder, recursos, y capital en ambas formas entre y

al interior de los países del norte y del sur. Por ejemplo, al interior del sur, muchas elites viven en condiciones similares a las que viven en el norte (altos ingresos, alto nivel de consumo, y alto grado de acceso a los recursos); por lo tanto, “Norte Global” se refiere a este sector de elite, tanto si residen en el norte o sur geográficos. De igual forma, al interior del “Norte Global”, muchos individuos, incluyendo a los aborígenes, viven bajo condiciones comparables a aquellos que viven en el sur (altas tasas de pobreza, acceso limitado a los recursos, alta mortalidad). Así, cuando utilice el término “Sur Global” me refiero a los individuos que viven bajo condiciones de marginalidad, pobreza, exclusión, imperialismo, etcétera, ya sea que se encuentre en el sur o norte geográfico. El punto es que las condiciones del “Sur Global” existen en ambos norte y sur.

- 5 Los niños (menores de 18 años de edad) que viven en familias cuyos ingresos totales están por debajo del nivel nacional de pobreza según está definido por la Oficina de Censos de los EE.UU.
- 6 Los niños (menores de 18 años de edad) que viven en familias cuyos ingresos totales, quitando impuestos, están por debajo del Ingreso Mínimo fuera de Costes (LICO), como está definido por el Estadístico de Canadá. Aunque esta medida es ampliamente utilizada, ha sido criticada (en especial por el Instituto Fraser) por sobredimensionar las tasas nacionales de pobreza. Sin embargo, para los propósitos de esta investigación, estas cifras muestran las, comparativamente elevadas, tasas de pobreza para las racializadas minorías canadienses.
- 7 Una vez más, estoy hablando en un estricto sentido material. Si la riqueza está medida por la acumulación de bienes materiales, entonces los calguaseños se han vuelto más “ricos”. Como se ha expresado, ellos se mantienen extremadamente pobres, como se hará evidente en este capítulo.
- 8 Ver Hecht (1998: 70-92), para ejemplo de cómo esta situación se agota en Brasil.
- 9 La categoría de “mestizo” fue utilizada originalmente para indicar la mezcla racial y cultural entre blancos, negros e indígenas. Desde entonces, este término se ha vuelto más significativo, como se discutirá en el capítulo dos.
- 10 Esta aparente contradicción se discute luego en este capítulo.
- 11 Aunque sería difícil comprobar este reclamo, con certeza, debido a las dificultades de recoger datos sobre formas ocultas de trabajo infantil y la baja calidad de la información estadística en muchos países de América Latina.
- 12 El contexto ideológico para esta exclusión será elaborado posteriormente en el capítulo cuatro.
- 13 Curiosamente, recientes datos revelan que a nivel nacional, las tasas de mortalidad infantil se elevaron entre el año 1999 y el 2001. Luego de seguir una tendencia de disminución gradual, la tasa se elevó de 1,7 en 1999 a 24,9, en 2001 (INEC, 2003).
- 14 Reconozco que estas no son estadísticas “históricas”; sin embargo, las estadísticas ecuatorianas sólo recientemente han empezado a ser desagregadas por la lengua (Quichua o Español), lo cual permite realizar alguna aproximación de los datos concernientes a los indígenas.

- 15 Este trabajo incluye labores agrícolas y domésticas sin paga.
- 16 A menos que se especifique, me refiero a ambos: Calguasig Grande y Calguasig Chico, indistintamente como Calguasig a lo largo de casi todo este libro. Existen muchas formas de escribir Calguasig incluyendo Calhuasí, Calguasig, Calhuasí, y Calohuasí.
- 17 La parroquia de Quisapincha está dividida en tres sectores: zona baja, zona media, y la zona alta.
- 18 La población de la parroquia rural de Quisapincha es de 11,500 habitantes (INEC, 2001).
- 19 He reconstruido esta historia basada en la información de entrevistas y conversaciones informales con los miembros de la comunidad.
- 20 Teniente Político de Quisapincha. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Quisapincha. Todas las entrevistas fueron transcritas de una grabación de audio; además, todas se realizaron en español, aún sin ser el idioma dominante de los entrevistados, por la autora. El texto presentado es literal, tal y como fué expresado por las personas entrevistadas y sin arreglos didácticos o gramáticos.
- 21 Presidente, COCIQ. Entrevistado por la autora. Mayo 4 de 2003. Quisapincha.
- 22 Para un análisis crítico sobre la Ley de la Comuna, ver Becker (1999).
- 23 Datos recogidos de entrevistas informales y conversaciones con miembros de la comunidad.
- 24 No existen líneas telefónicas, pero un pequeño número de individuos han adquirido recientemente teléfonos celulares. Debido a que están ubicados en una región alta en las montañas, la recepción es muy buena. Sin embargo, los costos de las llamadas son muy altos. Por esta razón, los teléfonos celulares son principalmente símbolo de estatus.
- 25 Este hecho ocurrió en noviembre de 2004. Información obtenida por medio de una conversación telefónica con un miembro de la comunidad, el 3 de diciembre de 2004.
- 26 Como será discutido en el capítulo cuatro, la primera escuela comunitaria se estableció a principios de los años setenta. El sistema de educación bilingüe no llegó hasta el año 1996.
- 27 Por entrevistas personales y observaciones en la comunidad.
- 28 Los nombres científicos de estos tubérculos andinos son: *Ullucus tuberosus*, *Tropaeolum tuberosum*, y *Oxalis tuberosa* respectivamente (CESA, 2002).
- 29 Para comparación, la tasa de crecimiento poblacional del Ecuador es de 1,03% (CIA, 2004).
- 30 Norberto, miembro de la comunidad. Entrevistado por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig. Todos los nombres de los miembros de la comunidad han sido reemplazados por seudónimos.
- 31 Especialista en servicultura y conservación, CESA. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Ambato.
- 32 Agrónomo, Ministerio de Agricultura, provincia de Tungurahua. Entrevistado por la autora, Mayo 28 2003, Ambato.
- 33 En 1996, la inflación fue de 24,4%. Durante los años siguientes, se elevó substancialmente a un valor pico en el año 2000 –el año de la dolariza-

- ción- (1997 = 30,6%; 1998 = 36,1%; 1999 = 52,2%; 2000 = 96,1%; 2001 = 37,7%) (SIISE 3.5, 2003v).
- 34 Un quintal equivale aproximadamente a 46 Kg o 101 lb.
 - 35 Presidente de la Nueva Asociación Izamba. Entrevistado por la autora, Mayo 13 de 2003. Calguasig Grande.
 - 36 Antiguo coordinador para la protección de menores, Ministerio de Bienestar Social, provincia de Tungurahua. Entrevistado por la autora. Junio 3 de 2003. Ambato.
 - 37 Promotor comunitario, Fundación Don Bosco. Entrevistado por la autora, Agosto 26 de 2003, Quito.
 - 38 Los datos del Figura 1.11 provienen de una encuesta que realicé con 42 niños en Calguasig Chico y Calguasig Grande. Ver el Capitulo Tres y el Apéndice A para más información sobre la recolección de esta información. Hasta lo que personalmente conozco, no existen hermanos (doble conteo) en esta encuesta.
 - 39 Presidente de la Nueva Asociación Izamba. Entrevistado por la autora. Mayo 13 de 2003. Calguasig Grande.

CAPÍTULO II

GEOGRAFÍAS DE GÉNERO, RAZA, ETNICIDAD Y NIÑEZ EN LOS ANDES

2.1 Introducción

Este capítulo revisa la literatura existente sobre raza, etnicidad y niñez en los Andes. Resalta la investigación importante y relevante en las vidas de los niños y jóvenes de Calguasig, e indica los vacíos que requieren conocimientos adicionales. Comienza con una visión global sobre raza y etnicidad en los Andes, y revela la poca atención que se ha prestado a las formas de las cuales éstos aspectos afectan a niños y jóvenes. Luego, éste capítulo explora la literatura sobre la niñez a través de cuatro temas relacionados: los cambiantes contextos de la niñez indígena, el trabajo y el juego, las identidades juveniles, y los niños trabajadores de la calle.

2.2 Geografías de raza y etnicidad

A pesar de la existencia de un fuerte movimiento político indígena, los indígenas ecuatorianos continúan siendo el blanco del discurso racista y prácticas excluyentes. Sobre el papel, Ecuador ha realizado esfuerzos para superar el evidente racismo. La Constitución de 1998, reconoce al Ecuador como un país “plurinacional” y “multiétnico” (Artículo 1). El Código de la Niñez y Adolescencia del 2003, establece que ningún niño o adolescente será discriminado por motivo de su “etnicidad”, “color” o “lenguaje” (Artículo 6). Además establece que la ley reconoce y

garantiza los derechos culturales de los jóvenes indígenas y afroecuatorianos (Artículo 7). Aunque, como en cualquier parte, el racismo se mantiene como una constante corriente oculta en la cultura popular.

En un intento de eliminar la “raza”, como una categoría social, el discurso oficial ha insertado la “etnicidad” como su eufemismo. Aunque, en la cultura andina contemporánea, el término “etnicidad” continúa evocando un esencialismo biológico y racial (de la Torre, 2002a). La raza afecta las vidas de los indígenas sobre una base continua, y las agota de maneras múltiples y relacionadas. Por ejemplo, el término *indio* es por sí mismo un insulto racista, comúnmente acompañado por la palabra *sucio*.¹ *Runa*, un término quichua de autorreferencia entre los indígenas de Ecuador, es utilizado coloquialmente en español para referirse a algo que es sucio, feo o de mala calidad (Weismantel, 2001). En la cultura popular, los indios en los Andes son comúnmente asociados con la suciedad y enfermedad (Colloredo-Mansfeld, 1998; Orlove, 1998). Son estereotipados como “vagos”, “estúpidos”, “torpes” y “tontos” (Colloredo-Mansfeld, 1999; Van Vleet, 2003). Son descritos como gente de mente simple, seres inmaduros que se mantienen en un estado infantil (Guerrero, 1997). Algunos hasta utilizan discursos animalistas para rebajar a los indios, que “viven como animales” (Orlove, 1998: 218). Dadas estas profundas tachas raciales, el concepto de “etnicidad”, en sí mismo, es inadecuado considerando las múltiples barreras existentes entre indios y mestizos en los Andes. Como establecieron Weismantel y Eisenman (1998: 122), afirmaciones como las descritas anteriormente “evocan campos de referencia poderosamente físicos, esenciales e inherentemente degradantes, para ser considerados otra cosa que raciales”

La raza es, puramente, una construcción social sin bases en la realidad biológica; aunque continúa funcionando en el imaginario popular como una fuerza poderosa y excluyente (Wade, 2002). Fundamentada en la “diferenciación de las poblaciones humanas por alguna noción de linaje o herencia colectiva de rasgos” (Anthias and Yuval-Davis, 1992: 2), la raza establece un límite contextual y relacional entre quienes pueden o no, pertenecer a ella. En los Andes, la raza continúa siendo un hecho social que naturaliza la inequidad económica. Es la base para una jerarquía social que posiciona a los blancos en la cima, y a los in-

dios en el fondo² (Weismantel, 2001). De hecho, blancos e indios, a menudo, son ideados en una oposición binaria: la modernidad y el progreso urbano son imaginados colectivamente como blanco, mientras que el atraso y el deterioro rural como indio (Radcliffe and Westwood, 1996).

Aunque todavía existe mucha controversia alrededor de los términos “raza” y “etnicidad”, continúan siendo utilizados juntos en la literatura sobre los Andes. Esto, se puede deber al mestizaje, que es un concepto fundamental para los discursos referentes a la raza y la etnicidad en muchas partes de Sudamérica. El mestizaje se entiende como un proceso de mezcla racial y cultural, el cual implica la combinación de la ascendencia española e indígena. Pero ésta no es una mezcla equitativa: aquellos con más ascendencia española son eminentemente más valiosos que aquellos que no la tienen. El mestizaje es el proceso en que, gradualmente, los individuos evolucionan desde un estado “primitivo” de indianidad hacia estados más “civilizados”. Estos estados, eventualmente, llegan a ser incompatibles con las formas indígenas (de la Cadena, 2000). Los grados de indianidad son medidos parcialmente por marcadores fenotípicos tales como “cabello oscuro”, “ojos rasgados” y “rasgos poco refinados” (Roitman, 2004: 18). La piel blanca y los rasgos hermosos, sonpreciados sobre todo lo demás. Por lo tanto, el proceso de mestizaje no se trata de la “mezcla”, sino del progresivo “blanqueamiento” de la población. En efecto, las madres que dan a luz a niños más “blancos” son elogiadas por “mejorar la raza”³ (ver Weismantel, 2001, pp.154-159). Por esa razón, los estudiosos a menudo utilizan el término *blanco-mestizo* para referirse al sector dominante de la sociedad. Los individuos dentro de este sector generalmente son clasificados por las elites adineradas como mestizos, pero ellos mismos se identifican como blancos (Whitten Jr., 2003).

Todavía, el mestizaje y blanqueamiento son procesos culturales muy fuertes. Existe una supuesta maleabilidad de raza y etnicidad en los Andes. Como se establece por Clark (1998: 203), refiriéndose a la construcción de la nación ecuatoriana desde 1930 a 1950: “la ideología dominante asume que un indio que aprendió español, abandona su poncho y se muda a la ciudad, podría inmediatamente empezar a compartir la cultura nacional como un mestizo”. Esto está bien ilustrado por, las ahora ampliamente citadas, frases de un anterior presidente ecuatoriano, el

general Rodríguez Lara en el año 1972: “ya no existe el problema indígena. Todos somos blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional” (Stutzman, 1981: 45). Desde esta perspectiva, las metas de la cultura nacional, por lo tanto, son el construir una nación blanca y occidentalizada muy alejada de sus raíces indígenas. Si todos son blanco-mestizos, entonces el “problema indígena” desaparece. ¿Qué significa esto para los mendigos indígenas (quienes no han abandonado sus ponchos) en las calles? ¿Es que son una afrenta visible al proyecto de blanqueamiento? ¿Acaso muestran la indianidad de la nación al mundo moderno?

Weismantel y Eisenman (1998), notan que la noción de Butler (1990) sobre el género, como performativa, es aplicable a la diferencia racial y étnica en los Andes. A menudo existe una ausencia de marcadores fenotípicos confiables entre blanco-mestizos e indígenas. Hay muchos casos de individuos de piel oscura que son percibidos por algunos como blancos, e individuos de piel clara que son percibidos, por otros, como indígenas. Por esta razón, se pone énfasis especial en la ropa, peinados, conversación, educación, geografía y lenguaje corporal para determinar quién es un indígena y quién no. Por ejemplo, Van Vleet (2003) describe cómo muchachas indígenas bolivianas tienen identidades relacionales étnicas y raciales, dependiendo de sus situaciones geográficas y sociales. Mientras que puede usar faldas polleras tradicionales, blusas con encajes, sombreros abombados y chales en sus comunidades nativas, a menudo los mudan por jeans, sacos y zapatos de plataforma en la ciudad. Haciendo esto, performan variablemente su papel de blanco-mestizo e indígena, o al contrario. Para estas jóvenes, los cambios de identidad son movimientos tácticos que facilitan las oportunidades y revelan su condición. Mahtani (2002), también, ha documentado cambios estratégicos de identidad entre las mujeres de “raza mezclada” en Canadá. Revela como algunas mujeres desempeñan performances racializadas para tomar el control de sus identidades. Al hacerlo, estas mujeres a la vez rompen y mantienen los límites raciales. En el capítulo seis, exploro extensamente este asunto, particularmente en términos de cómo los espectáculos racializados son especializados.

Orlove (1998) y de la Cadena (1995; 2000), discuten la fluidez de la identidad indígena y mestiza. Refiriéndose a una comunidad rural andina en Perú, de la Cadena (1995) describe co-

mo los migrantes rurales- urbanos, más ricos, son percibidos como blanco- mestizos en sus pueblos, pero denigrados como indígenas tan pronto como llegan a la ciudad. Orlove (1998: 207) nota que los individuos pueden cambiar sus posiciones en términos de clasificación racial, la cual permite “a un individuo ser simultáneamente más indígena que un segundo, y más mestizo que un tercero”. Así, en las palabras de de la Cadena, las identidades blanco-mestizo e indígena son regularmente “adquiridas y perdidas mediante procesos dinámicos y conflictivos, arraigados en jerarquías implícitas y establecidas, y legitimadas por normas regionales y culturales” (1995: 332).

La importancia de la raza y la etnicidad en los Andes se clarifica a través de un análisis crítico de los datos del actual censo ecuatoriano. Como se anotó previamente, no existe un claro consenso sobre la composición étnica y racial del país, estas cifras dependen mucho de los posicionamientos políticos. Sin embargo, actualmente se estima que aproximadamente un 40 a 50% de la población ecuatoriana es mestiza, un 25 a 40% es indígena y de 1 a 7% es blanca u “otra” (CIA, 2004; Wibbelsman, 2003). Todavía, en el censo nacional del año 2001, un 77% de los ecuatorianos se autoidentificaban como mestizos, un 10 por ciento como blancos y apenas un 6,8% como indígenas (SIISE 3.5, 2003m). Esta última cifra escandalizó a muchos, especialmente a aquellos involucrados con el movimiento indígena. Pero estas cifras deben ser entendidas dentro de los discursos de blanqueamiento y mestizaje. La siguiente cita, de un individuo, que participó en la recolección de datos para el censo, es ilustrativa:

Fuimos a una familia que claramente era indígena...eran de Colta, Chimborazo [una zona principalmente indígena], y era familia ampliada. Entonces el papá, la mamá, hijas, hijos, nueras, yernos, nietos, vivían en un espacio grande que habían alquilado...Pero toda la familia ahí, el papá dijo, “soy mestizo. Todos serán mestizos”.⁴

De acuerdo al que habla, la indianidad de este hombre fue definida por su comunidad de origen, su familia y tal vez por sus rasgos físicos. En la mente del hablante él era “claramente indígena”. No obstante, este hombre eligió identificarse a sí mismo, y a su familia, como mestizo.

Los resultados inesperados del censo ecuatoriano, han sido parcialmente atribuidos a una deficiente metodología. El censo del año 2001, contenía seis categorías “etno-raciales” estáticas, de las cuales los individuos podían escoger entre: indígena, negro, mestizo, mulato, blanco u “otra”. Pero como se discutió, la raza y la etnicidad en los Andes es fluida y contextual. Durante el censo, la auto identificación puede haber sido enteramente relacional a la identidad étnica-racial del empadronador. El censo también fue criticado, porque se presumía una homogeneidad étnica-racial dentro de las familias. Se pidió a un individuo en cada familia –“la cabeza de familia”– que hable por todos sus miembros (como se ilustró en la cita anterior). Sin embargo, como señala Roitman (2004), los individuos dentro de la misma familia pueden identificarse de diferentes maneras, dependiendo en variables como edad, género y educación. Clark (1998) nos recuerda que entrevistar a jefes de familia (quienes usualmente son hombres), es problemático en sí mismo, puesto que la identidad racial y étnica es, más a menudo, definida por las mujeres (ver también Radcliffe, 1999). Problemas adicionales con la recolección de datos son citados por Roitman (2004), quien revela que los encuestadores eran estudiantes de colegio, algunos de los cuales eligieron pasar por alto, completamente, la pregunta sobre identidad étnica-racial. Se especula que los encuestadores tal vez creyeron que la pregunta era muy evidente (y llenaron las respuestas ellos mismos) o que, las diferencias étnicas y raciales entre los encuestadores y los miembros de las familias, los hicieron renuentes incluso a plantear la pregunta.

Para muchos, la autoidentificación como mestizo es un intento de abrazar el proceso de mestizaje y distanciarse de sus raíces indígenas. El ser mestizo, es ser ecuatoriano y, por lo tanto, pertenecer a la cultura nacional y a la sociedad. Las citas de la investigación de Roitman’s (2004) también son reveladoras. Uno de sus informantes divulgó que la “sirvienta de la vecina, que es más indígena que blanca... se definió a sí misma como blanca en el censo, diciendo ‘imagínese ser llamada india, ¡qué insulto!’” (13). Además, en comunidades rurales indígenas, debido a una prolongada historia de abuso, muchos sospecharon de los representantes gubernamentales que llegaron a sus puertas. Un colega indígena, me informó que en su comunidad rural de Peguche, las familias solían ocultar sus pertenencias y niños el día del censo. Bajo ciertas circunstancias, aquellos quie-

nes pueden de otra manera identificarse como indígenas, pueden escoger ocultar “oficialmente” sus identidades étnicas y raciales, como una manera de evitar futura discriminación y hostigamiento. Esto puede deberse a que pocos beneficios se han obtenido por ser un indio en los Andes.⁵

El espacio, raza y etnicidad están intrincadamente vinculados en los Andes. Como establecieron Radcliffe y Westwood (1996: 111), “la ‘raza’ es regionalizada, y las regiones son racializadas”. A través de investigaciones en Ecuador, Radcliffe y Westwood (1996), descubrieron que, en los imaginarios populares, los grupos étnicos y raciales son asignados a regiones espaciales específicas: los mestizos y los blancos a la urbana, los negros a la costa, y los indios al campo. Incluso algunos demandados, localizan a los blancos dentro de espacios urbanos específicos: oficinas. Cuando los individuos racializados rompen estos imaginarios geográficos, son percibidos como ‘fuera de lugar’ (ver Cresswell, 1996; Mahtani, 2002).

Estos imaginarios geográficos, están muchas veces ligados a nociones románticas concernientes a las conexiones de la gente indígena con la tierra y, por tanto, con los espacios rurales. Orlove (1998) explora cómo la tierra marca la raza en los Andes. La asociación indígena, con la vida agraria y la tierra, está naturalizada en esta región. Circulan perfectas imágenes postales retratando hombres y mujeres indígenas de mejillas sonrosadas y de indumentaria colorida, sonriendo mientras trabajan la tierra. Estas imágenes sugieren que ‘allí es a donde pertenecen.’ Esto contrasta con las imágenes de indios oprimidos y extraviados en la ciudad, que han perdido su cultura y sus tierras. Aún así se considera que los indios ‘pertenecen’ a los espacios rurales, Orlove (1998: 217) expresa:

Los mestizos consideran a la relación de proximidad con la tierra de los indígenas como un signo de inferioridad, puesto que los mestizos enfatizan la inferioridad de la tierra. Al contrastar las calles pavimentadas y las aceras de las ciudades con los campos abiertos y los caminos fangosos de los pueblos, los mestizos también toman a la relación de los indígenas con la tierra, como un signo de su distanciamiento de la cultura e instituciones nacionales, fundamentadas en grandes ciudades y especialmente en Lima [Perú], y de la civilización en general. De igual manera, los mestizos relacionan las cualidades de antigua y permanente

de la tierra, con las cualidades estáticas de los Indígenas, su atraso y falta de progreso.

Adicionalmente anota que esta asociación con la tierra y, consecuentemente, con la suciedad y el fango estimula el correspondiente temor de contaminación entre los mestizos.

En los Andes, la exclusión de los individuos indígenas de la esfera urbana, a menudo, están escasamente ocultas en un discurso higiénico que pretende ‘sanear’ y ‘purificar’ los espacios públicos de elementos indeseables. Wilson (2004) describe cómo utilizando el lenguaje de la biología y el discurso de higiene/enfermedad, las elites de los blancos al final del siglo IX, en Perú gestionaron la revisión de la definición de espacio urbano para excluir a los individuos indígenas de los mercados y calles urbanos. Enfatizaron que “una nueva división semántica entre los indios incivilizados, enfermos e ignorantes, cuya presencia en el pueblo plantea una amenaza al orden social; y la imagen de las honorables, respetables y trabajadoras clases mestizas, dignas de inclusión como ciudadanos subalternos” (178). Las preocupaciones sobre la propagación del tifus y la viruela fueron reprochadas a la “espantosa ignorancia de las mujeres indias” (175). Debido a los temores de las elites por la contaminación, las autoridades municipales y la iglesia coincidieron en que los indios deberían ser impedidos, en lo posible, de venir a la ciudad. Las mujeres indígenas del mercado fueron percibidas como particularmente cesurables desde que “transgredieron los límites –en la mente de las elites– entre la ciudad y el campo, la salud y la enfermedad, trabajo de mujeres y trabajo de hombres, y el espacio público y privado” (175).

En Ecuador, las preocupaciones sobre los individuos indígenas estaban igualmente presentes. Más allá del año 1825, las obligaciones explícitas de los oficiales de la ley en Quito eran de “controlar la migración” y “regular el trabajo indígena” (MDMQ, n.d.:8). Artículos de prensa contemporáneos muestran imágenes de mujeres indígenas migrantes vendiendo paquetes de zanahorias y cebollas, quienes están “fuera de control” e “invadiendo las calles” (El Comercio, 2002b: D4). El intelectual peruano, ex candidato presidencial, Mario Vargas Llosa imagina Lima siendo lentamente asfixiada por un flujo interminable de pobres migrantes indígenas. Escribe sobre un “gigantesco cinturón de pobreza y miseria” apretando “la vieja

[p.e. blanca] parte de Lima, más y más firmemente” (Ellis, 1998: 232 in Weismantel, 2001: 20). De acuerdo a Weismantel (2001:20): “esta fantasía reubica la presencia de los no blancos en Perú: tradicionalmente descritos como una inerte “mancha india”, dilatándose a través de las tierras altas lejos de la capital de la nación; repentinamente está en movimiento, una amenaza activa, avanzando hacia la metrópoli”. Esta fantasía invierte más allá de la complicidad colonial de originalmente restringir a los indios fuera de los centros urbanos y empujarlos hacia el campo. Presenta sus “re -invasiones” como un comportamiento desafiante que amenaza con perturbar la “normalidad” del, imaginado, centro urbano blanco.

Cuando los indios “invaden” la ciudad, rompen los imaginarios populares geográficos y las divisiones raciales. El discurso del mestizaje sugiere que perderán inevitablemente sus culturas, si abandonan la tierra. Este pensamiento esencialista se clarifica a través de las palabras de un eminente intelectual marxista, José Carlos Mariátegui, quien lideró el movimiento social izquierdista peruano en los años veinte: “la raza indígena es una raza de agricultores”. (1968: 45 en de la Cadena, 1998: 155). Escribió que, “remover a los indios de la tierras cambiaría profunda y peligrosamente las tendencias ancestrales de la raza” (Mariátegui, 1968: 33 en de la Cadena, 1998: 155). En un escenario más contemporáneo, las palabras de Vargas Llosa reafirman esta creencia:

Los campesinos indígenas viven en tal estado primitivo que la comunicación es prácticamente imposible. Solamente, cuando se mudan a las ciudades tienen la oportunidad de relacionarse con el otro Perú. El precio que deben pagar por la integración es alto: renuncian a su cultura, su lengua, sus creencias, sus tradiciones y costumbres, y la adopción de la cultura de sus antiguos ancestros. Luego de una generación se transforman en mestizos. Ya no son más indios (Vargas Llosa, 1990: 49 en de la Cadena, 1998: 158).

Estas visiones resuenan con las ideas contemporáneas de los aborígenes en Canadá: “existe una fuerte, y a veces racista percepción, que el ser aborígen y el ser urbano son mutuamente exclusivos” (Native Council of Canada, 1992: 10 citado en Peters, 1998: 672). Así los indios son únicamente valiosos y étnicamen-

te ‘auténticos’ si se mantienen firmemente situados en un escenario rural ‘idílico’, muy lejos de la esfera urbana moderna.

Por medio de la investigación de Roitman’s (2004: 18), en Quito, se descubrió que los indígenas que mantienen sus culturas son “más respetados que aquellos que están occidentalizados”. Hasta cuando ellos son idealizados como un riesgo de “contaminación” para los blanco-mestizos, debido a su proximidad con la suciedad y la enfermedad (ver Colloredo-Mansfeld, 1999; 75-81), parecería ser que, ellos también, son sujetos de una recíproca “contaminación” de las influencias urbanas. Durante una reunión que presencié entre autoridades municipales y trabajadores sociales acerca de la migración indígena y el trabajo informal en las calles de Quito, un planificador urbano dijo: “pueden llegar sanos, pero se van contaminados”. Un trabajador social reiteró, “deseamos que mantengan su cultura. No deseamos que se contaminen”.⁶ Éstas representan diferentes estrategias exclusionarias, pero que reubican los mismos límites espaciales. Para algunos, las gorras de marca Nike, las camisetas de Walt-Disney y la acumulación de artículos de consumo, son una evidencia de las fuerzas contaminantes de la esfera urbana. Otros expresan mucho desaliento por la manera en que las influencias urbanas están cambiando las comunidades rurales. Antes de mi partida de Ecuador, una compañera deseaba presentarme a una “auténtica autóctona”,⁷ cerca de Cayambe. Condujimos varias horas por aislados y lodosos caminos para llegar a la comunidad de Oyacachi. Sin embargo, estaba muy desanimada con lo que vió, semejante a lo que Rosaldo (1989) llama “nostalgia imperialista”, un inocente anhelo por un pasado imaginado, que está en complicidad con una fundamental inequidad y dominación. “Nunca solían tener electricidad o tejados de lata,” dijo ella. “Era mejor antes.”

2.2.1 Vacíos en la literatura

Esta sección ha tratado de enfatizar la importancia de la raza y la etnicidad y los discursos del mestizaje y blanqueamiento en los Andes. La raza y la etnicidad son fluidas y situacionales (ver Anthias y Yuval-Davis, 1992; Jackson y Penrose, 1993; Mahtani, 2002) y son facetas importantes de la vida diaria de los migrantes indígenas de Calguasig. No obstante, una investigación crítica ha

sido emprendida sobre la manera en la cual las nociones de raza y etnicidad afectan a la juventud andina. Explorando la raza y la etnicidad a través de los ojos de la niñez, se revelan que este discurso no puede ser leído totalmente o descomplicadamente desde la juventud. Los niños y jóvenes están situados en una etapa vulnerable de sus vidas. De una manera que, es diferente a la de los adultos, están envueltos en un complejo proceso de formación de identidad y deben atravesar una amplia geografía de influencias culturales, políticas y económicas. Esto se torna más difícil para la juventud atrapada entre culturas, influida por las voces de sus mayores y las voces de la televisión. Como acertadamente fue establecido por Muratorio (1998: 411), considerando a las muchachas Quichua en el Amazonas ecuatoriano:

Para negociar con las experiencias de autoidentidad, ellas deben caminar a través de los límites inciertos y cambiantes de, por lo menos, tres senderos principales de identidad: uno disputado y ya recorrido por sus mayores, otro glamoroso y atrayente mostrado por los medios de comunicación masivos y compartido con sus compañeras, y otro políticamente obligado el cual lo ofrecen las organizaciones indígenas.

No hay decisiones fáciles. La juventud indígena está situada en un nexo de influencias conflictivas y superpuestas, las cuales las alejan cada vez más de las generaciones pasadas.⁸ Por medio de la educación formal, la migración, el trabajo urbano, la televisión, las cambiantes nociones sobre la niñez y una forma de vida que desaparece; estos jóvenes son forzados a encajar con la modernidad de una manera que es radicalmente diferente de la de sus padres.

Como establecieron Peake y Schein (2000: 135), los geógrafos están bien situados “para explorar la construcción social, la contestación, y negociación de identidades étnicas y racializadas, especialmente las que están conectadas con la tierra y a través de escalas espaciales.” Sin embargo, hasta el momento muy pocos han explorado estos problemas dentro del contexto de los jóvenes y niños. Bauder (2002) explora el rol de la representación cultural de los vecindarios dentro de la ciudad, en la producción de la marginalidad juvenil. Enfocándose particularmente en la juventud latina en Texas, él sugiere que los procesos discursivos culturales, en vez de las leyes mecánicas del mercado, son los responsables por la desvalorización del trabajo juvenil en el interior de las ciudades.

Hopkins (2004) explora las múltiples maneras en que los jóvenes musulmanes negocian sus identidades en Escocia. Watt (1998) explora la raza, situación e identidad en un grupo multiétnico de adolescentes británicos. En un intento por revelar cómo los jóvenes utilizan y perciben lugares, nos muestra cómo los visitantes foráneos tienen significados étnicos y racializados identificables. Vanderbeck (2003) explora las representaciones mediáticas racializadas de la minoría gitana juvenil en Inglaterra. Revela cómo ellos son representados como jóvenes peligrosos, y argumenta que su exclusión está ampliamente basada sobre su “otra” etnicidad. Mientras que, todos estos estudios contribuyen al mejoramiento del conocimiento, ninguno se enfoca sobre las, particularmente, tenaces actitudes de la juventud indígena.

Como fue expresado por una mujer Innu de 60 años desde Sheshiatshiu –Labrador, una comunidad asolada por la rápida deterioración de los estilos de vida tradicionales, la negligencia gubernamental, el aislamiento rural y la grave pobreza:

Mis niños son diferentes a mí. Como, ellos viven y piensan diferente porque ellos pasaron por el sistema escolar, así que tienen otra forma de pensar debido al proceso escolar..., pero deseamos aferrarnos a nuestra forma de vida, porque eso es lo que queremos enseñar a nuestros niños, solamente la manera en que nos enseñaron nuestros padres y nuestros abuelos (Katnen, 1998).

Mientras se reconoce la heterogeneidad de las comunidades indígenas a través de los continentes, existen unas notables similitudes en cuanto a la juventud. En el medio de un amplio conflicto intergeneracional, un proceso está afectando a las comunidades indígenas alrededor del mundo, los niños indígenas están luchando por encontrar su lugar. En su extremo, esta frustración se expresa a través del abuso del alcohol, el abuso del solvente y las tasas de suicidios que exceden por mucho las medias nacionales, como se evidencia en las comunidades aborígenes en Canadá, Australia y Brasil, para nombrar unas pocas (Health Canada, 2002; Survival, 2004; Tester and McNicoll, 2004). Esta investigación explora la cambiante situación de la juventud indígena en Ecuador, en una comunidad que, sólo recientemente, ha empezado a involucrarse en los procesos de modernización. Como un grupo minoritario racializado y marginalizado, estos jó-

venes enfrentan retos particulares en los años por venir. Dado el esquema anterior, en lo que sigue resumo algo de la literatura relevante sobre juventud y niñez, para así contextualizar de qué manera son situados los niños y jóvenes de Calguasig.

2.3 Geografías de la niñez

En la actualidad es ampliamente reconocida la niñez con una institución específica social, cultural e históricamente (Ariès, 1962; James and Prout, 1997; Holloway and Valentine, 2000). Mi enfoque en esta investigación sobre los jóvenes y los niños es intencional, puesto que los niños han sido tradicionalmente marginalizados en los análisis sociales. Reconociendo esta exclusión, recientes trabajos en geografía han enfatizado la importancia de la investigación sobre niños y jóvenes (see Holloway and Valentine, 2000; Skelton and Valentine, 1998; *Children's Geographies* journal; y *Children, Youth and Environments* journal; Aitken, 2001). La historia de la inclusión de los niños en el discurso académico, va paralelamente a la inclusión de las mujeres; hasta hace muy poco los niños han sido ampliamente descritos como entes sin voz, pasivos e incompetentes (Oakley 1995; Prout and James, 1997). Los geógrafos, en particular, enfatizan la importancia de las metodologías centradas en los niños que valoran las perspectivas en ellos y les reconocen como actores sociales fundamentales (por ejemplo, Hart, 1997; Matthews *et al.*, 1998; Young and Barrett, 2001a).

Actualmente, la mayoría de estudios críticos y geográficos sobre jóvenes y niños, han sido realizados en el norte, con excepciones que incluyen a Katz (1991, 1998, 2004); Robson (1996, 2000, 2004a, 2004b); Beazley (2000, 2002, 2003a, 2003b); Ansell (2002); Punch (2001, 2002, 2003); y Young (2003). En estos estudios, solamente la investigación de Punch en Bolivia ha explorado problemas alrededor de la niñez en un contexto latinoamericano. Mi investigación en Ecuador contribuye a este campo poco explorado y desarrollado de las geografías de la niñez, en regiones periféricas.

Esta investigación es particularmente oportuna, considerando la actual 'exportación global de la niñez' (Stephens, 1995). En esta nueva interpretación, los niños no son más productores activos. Al contrario, como establecieron Scheper-Hughes y

Sargent (1998: 12), “los niños han llegado a ser relativamente inútiles económicamente para sus padres, pero invaluable en términos de sus valores psicológicos”. La globalización ha intensificado la exportación de este ideal occidental a través de los medios de comunicación, ONG, y tratados internacionales, como la Declaración sobre los Derechos del Niño de la ONU.

En esta sección, se presta atención al limitado grupo de trabajo acerca de los niños y jóvenes en los Andes. Con mucho, la vasta mayoría de literatura sobre este tema ha sido producida por organizaciones de desarrollo y defensa de los niños como la UNICEF, la Organización Internacional del Trabajo (OIT), Defensa de los Niños Internacional (DNI), Visión Mundial, Plan Internacional y Human Rights Watch. En Ecuador, varios documentos han sido producido por ONG locales y organizaciones gubernamentales como el Programa del Muchacho Trabajador (PMT), el Instituto Nacional del Niño y la Familia (INNFA), el Centro Ecuatoriano de Capacitación y Formación de Educadores de la Calle (CECAFEC), el Foro por la Niñez y Adolescencia y el Ministerio de Bienestar Social (MBS). Este tipo de documentos proveen importante información descriptiva, y me fundamento en estos textos, a lo largo de este libro, cuando son relevantes.

Existen muy pocos estudios críticos sobre la situación de los niños y jóvenes en los Andes. Yo he esbozado algunos existentes dentro de este capítulo. Sin embargo, con el propósito de cubrir el rango de problemas referentes a los niños y jóvenes de Calguasig, por momentos debo salir del contexto andino para integrar estudios de otras partes. En lo que sigue, me enfocaré en pocas áreas claves: los cambiantes contextos de la niñez indígena, el trabajo y el juego, la migración, las identidades juveniles y los niños trabajadores.

2.3.1 Los cambiantes contextos de la niñez indígena

A medida que las comunidades rurales empiezan a ser integradas en las economías globalizadas, las normas y formas de la niñez se transforman de varias maneras. Una reciente investigación sobre las cambiantes formas de la niñez, fue conducida por Belote y Belote (1984) en la parte sur de Ecuador, entre los años 1960 y 1980. Los autores examinaron los cambiantes lugares de los niños en una comunidad indígena rural, en cuanto és-

ta se integraba cada vez más en una sociedad más compleja y tecnológica. Observaron que, mientras la comunidad se modernizaba, muchos niños se apartaban de la producción económica, aunque el ser un contribuyente productivo se mantuvo como un valor comunitario importante. Los autores especularon que si esta tendencia continuaba y los niños llegaban a estar más involucrados con la escuela y menos con el trabajo, sus sentimientos de autovaloración serían afectados negativamente.

Esto pertenece a un investigación más contemporánea de Pribilsky's (2001), en cuanto a los cambiantes contextos de la niñez en la sureña provincia de Cañar en Ecuador, una región altamente involucrada en la migración transnacional hacia los Estados Unidos. Como los hombres migran de sus comunidades, los niños –principalmente varones– se ven afectados por los nervios. Pribilsky describe estos nervios como una comúnmente reconocida enfermedad, generalmente atribuida a la negligencia de los padres o al abandono. Empieza con una profunda tristeza y desesperación, pero rápidamente se transforma en abiertas expresiones de ira. Si no es atendida, conducirá a daños corporales autoinfligidos y, en algunos casos, al suicidio. Sin embargo, Pribilsky argumenta que los nervios deberían ser entendidos como el resultado de los cambiantes roles de los niños producidos por los padres, quienes, cada vez más, buscan redefinir a sus niños dentro de los ideales universales de la ‘moderna’ niñez. Él atribuyó los nervios, a la descomposición de las formas tradicionales de reciprocidad y, argumenta que, éstos pueden tener mucho que ver con el interés centrado en el niño, como con la ausencia de los padres. La “ubicación desigual de los roles y responsabilidades de la niñez, es la mayor fuente de trauma para los niños en las, rápidamente cambiantes, comunidades de las tierras altas ecuatorianas” (269).

Alejándose de los Andes, Hollos (2002) explora las cambiantes concepciones de la niñez entre los Pare en la parte norte de Tanzania. Situada en una región agrícola de tierras altas, los Pare afrontan, cada vez más, la fragmentación de las tierras y la disminución de los recursos. Consecuentemente, muchos hombres de la comunidad han migrado a centros urbanos para buscar sustento económico. Esta migración ha tenido impactos importantes en la comunidad, a saber: un cambio de una estructura familiar basada en el linaje hacia una estructura más

nuclear. Estos cambios han afectado las concepciones de la niñez. La investigación de Hollos revela que los niños, de las nuevas familias nucleares emergentes, tienden a trabajar menos y jugar, descansar y estudiar más que los niños de las familias Pare tradicionales. Informados sobre el ‘moderno’ concepto de niñez, las nuevas familias están cambiando desde un punto de vista tradicional, que valoraba a los niños basados en su utilidad hacia uno, que aprecia a los niños por su valor inherente. Anota que estas diferencias han surgido “en el contexto de amplios cambios socioeconómicos, los cuales están en el proceso de reformar la totalidad del tejido social de los Pare” (187).

Los cambios culturales y socioeconómicos tienen impactos significativos en los niños. En muchos lugares, los niños indígenas tienen muchas dificultades en reconciliar sus cambiantes roles dentro de sus comunidades. Un ejemplo muy extremo, es el caso de un joven Innu en Sheshatshiu, Labrador. Atrapado entre culturas enfrentado con condiciones socioeconómicas horribles, abuso del solvente y tasas de suicidio devastadoramente altas. Los rápidos cambios socioeconómicos y culturales que están produciéndose en Calguasig, todavía no en la misma magnitud, tal vez porque el involucramiento de la comunidad con la modernización ha empezado recientemente. Esbozado sobre los estudios anteriormente descritos, más investigación es necesaria para comprender cómo la niñez indígena está siendo reestructurada, y cómo esto se articula con la ‘moderna’ concepción de la niñez. ¿Cómo negociarán los niños y se reconciliarán con ellos mismos con los prolongados cambios en sus comunidades?

2.3.2 El trabajo y el juego

En muchas sociedades agrarias, a menudo los niños trabajan con sus padres, parientes y amigos en sus casas, comunidades y campos. Los niños rurales traen agua, recolectan madera, realizan recados, cocinan, pastorean animales y cuidan de sus hermanos; estas actividades son una contribución importante en el mantenimiento de sus hogares. En muchas comunidades, este trabajo se percibe como una educación, un entrenamiento y una iniciación dentro del modo de vida. Recientemente, las contribuciones de los niños a la reproducción social han sido am-

pliamente descuidadas por los científicos sociales. Nieuwenhuys (1994) argumenta que, tal como el oficio de las mujeres, el trabajo de subsistencia infantil está groseramente subvalorado por la economía tradicional. Por medio de un caso de estudio en la India, se revela como el trabajo infantil, no remunerado, es crucial para la economía rural y, por lo tanto, no debería ser visto como moralmente neutral, sino como una obligación explotadora de la manera en que éste es transformado en valor.

Igualmente, Robson (1996) insiste que a pesar del bajo valor asignado al trabajo infantil, muchos sectores de la economía africana del oeste no podrían funcionar sin él. Por medio de un caso de estudio, en una aldea Hausa en la parte norte rural de Nigeria, Robson (2004a) revela, además, como los niños trabajan de ambas maneras, independientemente y al lado de los adultos, en las esferas de la producción agrícola, la reproducción doméstica y el comercio. Manifiesta que, los niños son agentes competentes que realizan contribuciones económicas significativas en las sociedades rurales.

En Bolivia, Punch (2001) explora las divisiones intergeneracionales del trabajo, mediante un caso de estudio de trabajo infantil en una comunidad rural. Enfatiza que es importante considerar la generación, el género, la edad, el orden de nacimiento y la composición de los hermanos cuando se determinan las contribuciones del trabajo infantil en el hogar. Particularmente este es el caso en partes de África, donde el VIH/SIDA está teniendo serios impactos socioeconómicos. Mediante un estudio de niños cuidadores en Zimbabwe, Robson y Ansell (2000) examinan críticamente los impactos que las responsabilidades de cuidadores pueden tener en la vida de la gente joven. Robson (2004b) explora el cuidado como una oculta y no reconocida forma de trabajo infantil. A través de la investigación en Zimbabwe, se demuestra los lazos significativos entre la reestructuración global, las economías nacionales y el trabajo infantil. Se revela cómo las experiencias de cuidadores de la gente joven están conectadas a procesos de globalización, tales como la pandemia del VIH/SIDA y la privatización de los servicios del sector público.

En la parte rural de Sudán, Katz (1991) revela cómo, a menudo, el trabajo infantil se funde con el juego, mientras el juego por sí mismo actúa como un importante medio para la adquisición, el uso y la consolidación de un conocimiento ambien-

tal. Punch (2003) explora un problema similar en el contexto de Bolivia, y demuestra cómo los económicamente pobres niños rurales integran a la vez el trabajo, el juego y la escuela. Cuestionando la legitimidad de las nociones occidentalizadas de niñez, Punch revela los borrosos límites entre trabajo/juego y adulto/niños para los infantes de la periferia.

El trabajo rural infantil, ha sido desde hace mucho tiempo un artículo principal de las sociedades agrarias, incluyendo a Calguasig. Lo que es particularmente importante anotar de las investigaciones descritas anteriormente, es cómo el trabajo rural infantil está cambiando dentro del contexto de la reestructuración global. Como se explora por Katz (1991; 2004), en el contexto de la parte rural de Sudán, el trabajo agrario de los niños puede dejar de transmitir importantes valores y conocimientos para sus futuros. Con la importación de la 'moderna' concepción de la niñez, esta investigación pregunta si las contribuciones de los niños rurales están cambiando en Calguasig. Si es así, ¿qué significado tendrán estos cambios para el futuro de estos niños?

2.3.3 Migración

Aunque a menudo está dirigida por motivos económicos, muchos factores participan en la migración. Las investigaciones feministas y poscoloniales, han mostrado que el enfoque en las perspectivas de los migrantes y las dinámicas familiares, originan nuevas interrogantes sobre quiénes migran y el por qué. Éstas revelan que el poder de las dinámicas familiares no son neutrales y están guiadas por representaciones dominantes sobre la familia, la moralidad, la sexualidad y la armonía doméstica (ver Silvey y Lawson, 1999). Para algunos, la migración también, debe ser percibida como un medio para la acumulación, conducida por un consumismo manifiesto y la obtención de estatus. A su vez, las remesas ayudan a la transformación del campo, mediante nuevas formas de arquitectura y cambiantes modelos de la propiedad de la tierra (Bebbington, 2000; Colloredo-Mansfeld, 1994).

La migración rural-urbana en los Andes tiene raíces extensas (ver Larson y Harris, 1995; Powers, 1995). Colloredo-Mansfeld (2003) explora cómo los indígenas de Tigua⁹ viven una com-

binación de vidas rurales y urbanas. Enfocándose en los Tiguano, quienes se han mudado a Quito, revela cómo, “mientras viven en las ciudades, los indígenas interactúan continuamente dentro de sus comunidades y fuera de ellas de manera fluida menos atadas a las divisiones categóricas de lugar y gente” (276). Parte de esta investigación se enfoca en las preocupaciones de muchachos adolescentes, hijos de la generación pionera de migrantes. Examinando sus actividades en el sitio que modelan las relaciones sociales y étnicas, éstas revelan su continua movilidad. En años de mudanza, debido a su preocupación sobre la educación, el crimen o la proximidad a sus compañeros Tiguano, han atenuado las lealtades geográficas juveniles; están atrapados entre lo rural y lo urbano, inseguros de a dónde pertenecen.

Mediante un estudio en la parte rural de Bolivia, Punch (2002) examina cómo los niños y jóvenes negocian las transiciones entre el trabajo hacia la escuela. Explora cómo varios factores, incluyendo los limitados recursos económicos, los percibidos valores de la educación, las actitudes de los padres, el género, el orden de nacimiento, las redes sociales y los compañeros; afectan las decisiones de los niños para migrar buscando oportunidades educativas o laborales. Concluye que las potenciales oportunidades laborales en el sector urbano de Bolivia o Argentina a menudo persuaden a los jóvenes a migrar, puesto que el trabajo aumenta ambos capitales: el económico y el social. Punch enfatiza que a pesar de varias limitaciones estructurales, los jóvenes rurales son capaces de defender algún nivel de mediación en las elecciones que toman.

En las Filipinas, Camacho (1999) también enfatiza la mediación de los niños en las decisiones de migrar. Camacho revela que, los niños trabajadores domésticos en el Metro de Manila son los que, primariamente, toman las decisiones en sus migraciones personales. Aunque consultan con sus familias, estas muchachas eligen el abandonar sus comunidades. Camacho anota que sus mudanzas a la ciudad son percibidas como menos riesgosas, debido a las, bien establecidas, redes sociales de trabajadores domésticos en el Metro de Manila.

Onta-Bhatta (1997) investiga los viajes rural-urbanos de los niños en las calles de Nepal. Enfatiza la importancia del estudio de la migración rural-urbana en los múltiples contextos de la penetración capitalista, la transformación de los espacios urba-

nos, los modelos de migración y las expectativas de los migrantes. Para ilustrar este punto, se enfoca en la industria de alfombras, puesto que atrae a los niños nepalíes rurales a participar en la economía capitalista urbana, pero revela cómo muchos de estos niños terminan trabajando en la economía informal de las calles. Argumenta que no sólo la pobreza, sino también la violencia doméstica y las influencias culturales globalizadas, juegan un rol poderoso en la economía política de la migración.

En el sur de África, Young y Ansell (2003) exploran cómo la pandemia del VIH/SIDA está reestructurando las familias y afectando a la migración de los niños. Describiendo ésta migración como un sistema de apoyo y medios para imitar, los autores revelan cómo los niños se trasladan para ayudar a parientes enfermos, para recibir apoyo personal (debido a un deceso en la familia) y para integrarse en el trabajo remunerado para sostener sus hogares. Argumentan que la migración infantil como resultado del VIH/SIDA, a menudo, resulta en múltiples desplazamientos y dispersión de hermanos, y está contribuyendo cada vez más al incremento de la complejidad de las familias en el sur de África.

Aunque no están enfocadas específicamente sobre los jóvenes, otras investigaciones importantes que han sido conducidas en Ecuador sobre la migración rural-urbana. Lentz (1997) explora la transformación histórica de las aldeas rurales indígenas en la sierra ecuatoriana. Basados en una investigación realizada en los años ochenta, revela cómo la migración, tanto en plantaciones como en los centros urbanos, ha afectado a las familias, los gastos, los valores y la organización política. Por otro lado (2000) explora cómo ésta ha afectado a la construcción de las identidades de los miembros de la comunidad, quienes, al mismo tiempo, pretenden mostrar sus afiliaciones con lo 'moderno' y con la tradición indígena. Herrera (2002) explora las representaciones de Quito, en las mentes de una antigua generación de migrantes indígenas. Otras publicaciones pertinentes concernientes a la migración de lo rural a lo urbano son de Martínez (1988), Pachano (1988), Chiriboga (1988) y Mauro y Unda (1988).

Muchas de las investigaciones anteriores, revelan los conflictivos procesos que empujan y atraen a los jóvenes entre las esferas rurales y urbanas. Sin embargo, se mantiene la pregunta de cómo estos factores en competencia influyen la negociación de las identidades de los niños. ¿Cómo negocian los niños sus

identidades, mientras alternan entre las áreas rurales y urbanas? ¿Miran sus futuros como urbanos, rurales o una mezcla de ambos? ¿Cómo las experiencias de migración influyen sus identidades de género, de raza y étnicas? ¿Cómo se reconcilian con el racismo que encuentran en las calles? ¿Cómo las experiencias de migración de los niños difieren de las de los adultos? ¿Acaso migran por las mismas razones?

2.3.4 Identidades juveniles

Como establece Massey (1998), las culturas juveniles locales son ‘productos de la interacción’: ellos no son culturas cerradas locales, ni son culturas indiferenciadas globales. Las culturas juveniles están constantemente reinventándose en la medida que las influencias locales, nacionales e internacionales son aceptadas, incorporadas o rechazadas. Massey nota la importancia de reconocer, que estas interacciones están siempre, de una u otra forma, imbuidas con el poder. Indica el ejemplo de un joven de Guatemala luciendo una camiseta claramente marcada como ‘Norteamericana’, o logotipos ampliamente reconocidos como ‘Norteamericanos’. Establece que estos jóvenes “están golpeando dentro, mostrando su conocimiento de, afirmando sus conexiones con, esa cultura dominante del norte” (Massey 1998:125). Alienta a los investigadores a considerar la geografía de influencias (tanto internas como externas) dentro de las culturas particulares, sus evoluciones sobre el tiempo y las relaciones de poder que encarnan.

En los Andes, existen muy pocos estudios que intentan hacer lo que Massey sugiere. Las formas en las que la juventud racializada incorpora los nuevos flujos culturales en sus vidas y negocian sus identidades, han estado particularmente descuidadas. Algunos pueden hacer referencia a este problema (ver Colloredo-Mansfeld, 1999; Meisch, 2002), pero las vidas de estos jóvenes no son el foco principal de sus estudios. Van Vleet (2003) y Muratorio (1998)¹⁰ son dos excepciones.

Van Vleet (2003) explora cómo las muchachas indígenas adolescentes negocian su pertenencia a la nación en Bolivia. Revela cómo a través de los artículos y el consumo, las muchachas negocian activamente con los significados de modernidad, raza, género, identidad nacional y parentesco. Cómo las mucha-

chas adolescentes, cada vez más, abandonan las comunidades rurales para buscar empleo como sirvientas domésticas en las ciudades, cambian sus concepciones sobre el mantenimiento de las obligaciones por parentesco. Establece que: “en lugar de contribuir a las labores en las parcelas agrícolas familiares, pastorear el ganado, o cocinar los alimentos, los niños llevan a casa obsequios como sacos y jeans, radios, mantas y alimentos como: el pan, las frutas y el arroz, como muestra de sus relaciones y afectos” (385). Su investigación reconoce la mediación económica de las jóvenes muchachas, y sus roles en la transformación de las comunidades rurales y las obligaciones familiares.

Enfocándose en los jóvenes, su investigación también invierte parcialmente la noción de que “las mujeres son más indias” como sugiere de la Cadena (1995). Basado en la investigación en una comunidad rural peruana, de la Cadena establece que: “las mujeres indígenas son el último eslabón en la cadena de subordinación social: ellas son las menos móviles, étnica y socialmente” (333). En esta comunidad, de la Cadena estudió que las mujeres se mantienen profundamente investidas en las esferas rurales, mientras que los hombres están más integrados en lo urbano. Esto ha permitido el mestizaje cultural de los hombres de la comunidad, y ha reforzado la pertenencia indígena de las mujeres. Aisladas de la esfera urbana, ellas son percibidas como faltas de modernidad y, por lo tanto, estigmatizadas en la jerarquía étnica-racial comunitaria. La investigación de Van Vleet sugiere que, mientras esto puede ser verdad para las mujeres casadas quechua-hablantes en Bolivia, no puede ser el caso para las muchachas adolescentes.

Van Vleet (2003) describe cómo las muchachas indígenas de la comunidad rural indígena de Pocoata, a menudo pasan sus años formativos de adolescentes, viviendo y trabajando en los centros urbanos. Cuando regresan a sus aldeas por ocasiones especiales, visten prendas nuevas y costosas para: “mostrar sus logros, sus capacidades para obtener artículos de consumo, para alcanzar más altos estándares de vida al residir en una ciudad con electricidad, televisión, pisos de cemento y agua corriente, hablar español, y ser más educadas (o por lo menos más cosmopolitas)” (355). Como resultado, los miembros de la comunidad, han llegado a asociar más a las muchachas adolescentes con las comodidades y la esfera urbana, que a los muchachos. Como las muchachas están más involucradas con la moderna esfera urba-

na, su grado relativo de indianidad ha cambiado. La investigación de Van Vleet es importante, porque revela cómo las muchachas adolescentes están cambiando lo que significa el ser una mujer indígena en los Andes.

Por medio de una investigación en el Amazonas ecuatoriano, Muratorio (1998) explora los múltiples significados de ser una mujer indígena en una sociedad interétnica, cada vez más compleja. Muratorio se basa en los relatos de conflictos culturales entre muchachas adolescentes y sus abuelas. Afirma que, para tratar con las experiencias de identidad, las muchachas indígenas deben escoger, si deben seguir los senderos de sus mayores o atravesar los límites, inciertos y cambiantes, de senderos de identidad alternativos.

Su investigación sugiere que las abuelas creen que están perdiendo en la batalla por la reproducción cultural. Ellas perciben a la invasión de televisiones en sus hogares, como una competencia “injusta” en relación con sus propios lenguajes de socialización, puesto que las muchachas buscan imitar las imágenes y estilos de vida de los que son testigos en la pantalla. Muratorio (1998) establece que: “en la televisión nacional los indígenas son representados principalmente como un grupo en la cobertura de noticias sobre eventos folclóricos y reuniones políticas masivas, o en marchas de protesta. La amplia mayoría de las imágenes televisivas interiorizadas por las muchachas indígenas, son codificadas racialmente para representar la superioridad estética y social de los blancos” (416). Los mayores temen que las nociones de cultura, parentesco y sexualidad están cambiando para peor, a la luz de una economía cultural globalizada.

Aunque no está específicamente centrada en la juventud, por medio de una investigación en Guyana, Peake and Trotz (1999) revelan cómo los nuevos flujos globales están afectando el significado de ser una mujer indoguyanese en una comunidad en particular. Incrementando la integración de las mujeres al trabajo remunerado, incrementando la migración femenina, abusando de la moneda, e incrementando la globalización de los gastos de la vida diaria, están desafiando a las prácticas tradicionales racializadas, y de género, en Guyana. Mientras que se articula a través de una transformación gradual, en vez de un cambio catastrófico, las mujeres están ganando más libertad y control en sus vidas. Los autores enfatizan que estas nuevas diferencias es-

tán siendo incorporadas en la continuada reproducción de identidades racializadas en el discurso nacional. Esta investigación tiene importancia, porque es también otro ejemplo de cómo los nuevos flujos globales afectan las identidades racializadas y de género en América Latina.

Varias preguntas permanecen de las investigaciones anteriores. Como establecen Colloredo-Mansfeld (2003: 276), “para las gentes nativas quienes tienen tenuos reclamos sobre la urbanidad y ciudadanía, las ciudades del milenio, aceleradas, llenas de crimen y conectadas globalmente son especialmente problemáticas.” Los niños y jóvenes de Calguasig están involucrados en un diálogo con los procesos de modernización, pero todavía están enraizados en la tradición. Dadas sus rápidas integraciones dentro de una, cada vez más, globalizada esfera urbana, ¿cómo atraviesan los niños y jóvenes la geografía de influencias que afectan sus vidas? ¿Cómo encajarán estos jóvenes en la modernización? ¿Reinventarán sus identidades indígenas de género, raza y étnicas? ¿Cómo escogerán entre los senderos de identidad inciertos y cambiantes? ¿Diferirán estas elecciones de las que hicieron sus mayores? ¿Cómo estas elecciones afectarán o cambiarán sus comunidades?

2.3.5 Niños trabajadores de la calle

Existe mucha confusión alrededor del significado de lo que constituye un “niño de la calle”. Un pequeño porcentaje de los niños, que actualmente trabajan en las calles, duerme en las mismas. La mayoría de ellos regresa a sus casas al finalizar el día (Aptekar and Abebe, 1997; Hecht, 1998; Kilbride, 2000; Mufune, 2000). En un intento por clarificar la confusión y los malentendidos, la UNICEF popularizó los términos ‘niños *en* las calles’ y ‘niños *de* las calles’. El primero se utiliza para describir a los niños que trabajan en las calles, pero que retornan a sus hogares en la noche, mientras que el segundo se utiliza para describir a los niños que hacen de las calles sus hogares. Pero en la práctica, estas definiciones han resultado ampliamente insatisfactorias, porque muchos niños duermen en los hogares y también en las calles (Glauser, 1997; Panter-Brick, 2002). Los niños han demostrado que los límites entre la vida callejera y la vida hogareña son fluidos y dinámicos, por lo que estas distinciones simplistas son inadecuadas. Es de conocimiento general que los niños constru-

yen activamente sus mundos. Muchos sugieren que estos mundos deberían ser distinguidos, por lo que Lucchini (1996) denomina ‘dominios’: interacciones fluidas con la gente y los espacios que estan imbuidos con variedad de significados (Ennew and Swart-Kruger, 2003).

Pocos estudios académicos críticos han sido publicados con respecto a los niños de la calle en los Andes. Una excepción notable es Invernizzi (2003), quien examinó a los niños y adolescentes trabajadores en Lima-Perú. Expone que con una aproximación al trabajo infantil como agente de socialización revela la complejidad del problema y equilibra aproximaciones enfocadas exclusivamente en la necesidad económica y la explotación. De particular interés en su investigación, es la distinción entre dos tipos de familias, cuyos niños trabajan en las calles: aquellas con una estructura andina rural y aquellas con una estructura urbana patriarcal (machismo). En un cuadro, ella describe cómo las nociones de niñez, género y trabajo varían dentro de estas estructuras. Yo resumí varias de estas diferencias claves aquí:

Cuadro 2.1: Estructuras familiares de niños trabajadores

<i>Tema</i>	<i>Estructura familiar urbana</i>	<i>Estructura familiar andina</i>
Trabajo	Los hombres son las principales fuentes de ingresos	El trabajo es un asunto familiar y un deber moral para cada miembro de la familia
Espacio callejero	Las muchachas tienen prohibido trabajar en las calles debido al riesgo moral	No existen implicaciones negativas morales para las mujeres y muchachas en las calles
División del trabajo por género	Existe una clara división por género de las esferas públicas y privadas: los hombres trabajan fuera del núcleo familiar, las mujeres trabajan en la casa	La división del trabajo por género es menos rígida: las mujeres contribuyen a las actividades productivas y reproductivas
Roles de los niños	Se disuade a los niños de trabajar y se los alienta a estudiar y jugar	Se alienta a los niños a trabajar e iniciar de una edad temprana; sin embargo, el juego es una importante parte del trabajo

Esta tabla ilustra las diferencias importantes, y es útil para comprender la implicación de los calguaseños en las calles. Sin embargo, es importante reflejar si estas nociones están cambiando dada la importación de la ‘moderna’ concepción de la niñez. Continúo con este tema en el capítulo cinco.

Otro documento importante acerca de los niños y jóvenes en los Andes fue el realizado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador (FLACSO-Ecuador). Basado en la investigación de seis áreas urbanas y suburbanas, Vásconez y Proaño (2002) desarrollaron una tipología sobre los niños trabajadores y de la calle en Ecuador. Esta tipología toma en cuenta la edad en la cual los niños ingresan a la fuerza de trabajo, tipos de trabajo, motivos para trabajar, percepciones del trabajo, condiciones socioeconómicas y educación. Ellos desarrollaron cuatro categorías: I) trabajo que provee destrezas y entrenamiento, II) trabajo que desplaza gradualmente a la escuela III) “adultización”: ingreso temprano en la fuerza de trabajo laboral, IV) trabajo que separa a los niños de su infancia. Esta tipología es importante, porque provee una visión global de la población nacional en las calles; sin embargo, no provee un espacio para los niños trabajadores de Calguasig. Como mostraré en el capítulo cinco, los niños trabajadores de Calguasig no encajan bien en ninguna las categorías anteriores. Poco es lo que se conoce sobre estos niños, sin embargo, debido sus vestimentas coloridas y la ocupación de un espacio callejero principal, son bastante visibles en la ciudad. ¿Es que han sido descuidados porque trabajan con sus familias? ¿Se debe a que su número es relativamente bajo? ¿Se debe a problemas de accesibilidad y comunicación? ¿O es que como mendigos (una situación que para muchos no es “trabajo”), ocupan un espacio marginal entre los niños trabajadores y los niños de la calle y, consecuentemente, son olvidados por los programas sociales?

Fuera de los Andes, un número de geógrafos han conducido importantes investigaciones sobre niños de la calle. El estudio de Ruddick (1996), sobre jóvenes sin hogar en Hollywood, es un ejemplo notable. Aunque situado en el norte, su investigación rastrea la construcción de imaginarios sociales sobre las identidades juveniles y los lugares. Basándose en el trabajo de Cresswell (1996), Beazley (1999) explora cómo los niños de la calle en Indonesia son vistos como ‘fuera de lugar’ en la esfera

urbana, y cómo su simple existencia es percibida como una transgresión contra la ideología impuesta por el Estado. Basándose en el trabajo de Sibley (1995), ella revela cómo el estado emplea medidas de exclusión en un intento por removerlos de las calles. Luego hace mención al trabajo de Keith (1997), para mostrar cómo los niños de la calle resisten y subvierten las restricciones impuestas sobre ellos. Examina cómo los niños de la calle sin hogar “ganan espacios”, a pesar de la discriminación social y espacial. En otra parte, Beazley (2000) explora cómo los niños de la calle retan y subvierten las construcciones ideológicas estatales sobre hogar, familia y niñez. Revela cómo, para muchos niños de la calle, el hogar no es siempre un lugar idílico de seguridad y refugio, sino un lugar de temor y peligro. Ella (2003a) luego examina cómo los muchachos de la calle han inventado una subcultura Tikyan especializada, como una estrategia para resistir a los estereotipos negativos asignados por la sociedad principal.

Young (2003) explora la exclusión y resistencia de los niños de la calle en Kampala-Uganda. Sin embargo, también se revela cómo los niños de la calle son aceptados en el espacio urbano cuando los incentivos, como el dinero, los alientan a renunciar a comportamientos anticonvencionales y los involucran en formas de trabajo socialmente aceptadas. El resultado –argumenta ella– es una compleja existencia representada en una variedad de espacios marginales, opuestos y aceptados. Desde una perspectiva antropológica, Scheper-Hughes y Hoffman (1998) revelan cómo los niños brasileños de la calle son envilecidos como peligrosos bribones, quienes atentan contra el orden moral de la sociedad “civilizada”. Ellos afirman que los niños de la calle están en el límite entre niño/adulto, considerados como demasiado mayores para ser niños y muy jóvenes para ser ciudadanos con derechos. Los autores argumentan que, siendo emblemáticos de un desarrollo económico fallido, la audaz ocupación de los espacios públicos por los niños de la calle traiciona la ilusión de la “modernidad brasileña”. La turbación social causada por su visibilidad contribuyen a los esfuerzos para excluirlos y hasta eliminarlos.

Existen numerosos estudios acerca de los niños de la calle que son importantes contribuciones para el futuro conocimiento sobre este problema (por ejemplo, Apetkar, 1998; Glau-ser, 1997; Ennew, 1994; Hecht, 1998). Sin embargo, la amplia

mayoría de estudios se enfocan en jóvenes de la calle sin hogar (a excepción de, ver Heinonen, 2000; Huggins and Rodrigues, 2004; Invernizzi, 2003; Lucchini, 1996). Existen muy pocos estudios académicos críticos enfocados en las vidas de niños migrantes que trabajan en las calles con sus familias. Por razones que se discutirán en el capítulo cinco, este es un grupo que, para la mayor parte ha sido descuidado.

También existe poca investigación enfocada exclusivamente en las niñas trabajadoras de la calle, con pocas excepciones. La más notable es Beazley (2002), quien se enfoca en las niñas sin hogar de las calles en Yogyakarta-Indonesia. Revela cómo las posiciones sociales de las niñas de la calle son doblemente marginales, que las de los niños. Ellas “son vistas como si cometieran una ‘herejía geográfica’ por violar las ideas sobre femineidad del discurso oficial, y por ‘invadir’ las calles que fundamentalmente son un espacio de los hombres” (1979). Sin embargo, argumenta que las niñas han tenido éxito en crear su propia subcultura infantil y sentido de género del espacio en las calles. Otro ejemplo de trabajo que se enfoca en las niñas trabajadoras de la calle incluye a Rurevo y Bourdillon (2003), quienes describen las vidas de las niñas de la calle en Harare-Zimbabwe. Basados en los resultados de un estudio empírico limitado, los autores discuten sobre las estructuras familiares de las niñas, sus condiciones económicas, las percepciones públicas y las estrategias de imitación. Enumeran una lista de sugerencias, ubicando, en primer lugar, a la necesidad de un profundo cambio social con respecto al tratamiento de las niñas con bajos ingresos.

En otra parte, Hansson (2003) explora las experiencias de género de los niños de la calle en Cape Town-África del Sur. Especula que existen muy pocas niñas en las calles, porque hay una gran demanda de su trabajo en los hogares. Si los ingresos son requeridos, las niñas tienen más probabilidades de encontrar empleo como trabajadoras domésticas. En África del Sur, a las niñas se les persuade de vivir en las calles, porque ése es percibido como un espacio peligroso y de dominio masculino. Sin embargo, enfatiza que estas niñas quienes tienen que sobrevivir en las calles no son víctimas pasivas; sino, más bien, ellas enfrentan y resisten regularmente la opresión. Lucchini (1994) explora cómo las vidas de las niñas de la calle en Buenos Aires se relacionan con las drogas, la prostitución, la familia y los amigos. Sugie-

re que existen muchas falsas concepciones acerca de su realidad. Como ya se discutió anteriormente, Invernizzi (2003) explora las vidas de ambos: niños y niñas, que trabajan en las calles de Lima-Perú. Otros investigadores pueden dar referencias de las niñas trabajadoras de la calle (Hecht, 1998; Huggins y Rodrigues, 2004; Kilbride, 2000; Nieuwenhuys, 2001; Young, 2003), pero las vidas de ellas no son el foco en sus estudios. En esta investigación, sin embargo, las niñas son actores claves en las calles. De hecho, la mayoría de niños indígenas que mendigan son niñas. Así, esta investigación llena un vacío importante al explorar extensamente la situación, a través de las perspectivas de las niñas trabajadoras.

También ha existido muy poca investigación sobre los niños que trabajan como mendigos. La mendicidad, a veces, se lista como una de las maneras en la cual los niños ganan la vida en las calles (ver Hansson, 2003; Hecht, 1998; Huggins and Rodrigues, 2004; Invernizzi, 2003; Nieuwenhuys, 2001; Young, 2003), pero raramente es investigada en profundidad. Onta-Bhatta (2000: 127-135) presta algo de atención al problema mediante su breve exploración sobre las percepciones de niños mendigos nepaleses entre los años veinte y ochenta. Kilbride (2000: 67-75) dedica un capítulo corto a los estilos de mendicidad de los niños de la calle en Kenia. Amplios estudios sobre la mendicidad, muchas veces, incluyen referencias a niños y jóvenes (Murdoch, 2003; Schak, 1988; Chaudhuri, 1987; Martínez, 2003; Gmelch, 1979; Hermer, y los venideros), pero su enfoque principal está en otra parte.

Dos estudios que enfocan a los jóvenes mendigos son los de Coles y Craig (1998) y Helleiner (2003). Coles y Craig (1998) exploran las políticas sociales británicas y su efecto sobre jóvenes en riesgo y la resultante exclusión social y pobreza que empujan a ellos a la mendicidad. La investigación de Helleiner (2003) con viajeros irlandeses (gitanos/roma) es, tal vez, la más relevante para este libro. Helleiner argumenta que la mendicidad infantil en Irlanda se ha convertido en emblemática de una supuesta incompatibilidad entre la cultura viajera, y los derechos de los niños irlandeses. Afirma que el resaltamiento y criminalización de la mendicidad infantil alimenta la estigmatización racista de los viajeros y legitima la ulterior exclusión mientras son negadas las necesidades básicas. En la Irlanda moderna, He-

lleiner concluye que, los niños viajeros y sus padres enfrentan una creciente condena por su fracaso en encontrar un estándar de niñez ‘improductiva’ que permanece irrealizable, dado el inadecuado soporte del Estado. Evidentemente, existe una necesidad de más investigación sobre los niños que se ganan la vida mediante la mendicidad. Esta investigación pregunta: ¿Cuál es el sitio simbólico del mendigo en la sociedad ecuatoriana contemporánea? ¿Cómo los mendigos indígenas son representados e idealizados? Haciendo esto, apunta a desvelar los mitos alrededor de sus vidas.

A pesar de las numerosas publicaciones sobre los niños trabajadores y los niños de la calle, se mantienen varias interrogantes. Como revelan las investigaciones anteriores, en muchas ciudades, los niños de la calle son el blanco de medidas excluyentes. En Ecuador, éste también es el caso. La revitalización urbana es considerada como clave para la revitalización de la economía, particularmente, a través del flujo global de dólares del turismo. ¿Cómo esta condición periférica de los niños indígenas en la esfera urbana se cruza con estos procesos? ¿Cómo entra en juego el discurso sobre los derechos de los niños? ¿Cómo el género, la ‘raza’ y la etnicidad participan de los esfuerzos para removerlos de las calles?

2.3.6 Vacíos en la literatura

Esta sección ha proporcionado un vistazo general sobre las investigaciones existentes sobre la niñez que son aplicables a los Andes. Las investigaciones actuales sobre niñez, y juventud han prestado atención a los cambiantes contextos en un mundo cada vez más globalizado. La investigación ha revelado formas ocultas de trabajo infantil (tales como el de cuidadores) y ha enfatizado la importancia de los niños rurales, en el trabajo reproductor. La mediación de los niños en la migración ha sido reconocida y ha existido un reconocimiento que los niños migran por razones que están más allá de la simple necesidad económica. También ha sido expuesto cómo la migración, en algunos casos, contribuye al incremento de la complejidad de la familia.

La investigación actual ha puesto atención al hecho de que las identidades juveniles están siendo constantemente reinventadas de cara a las condiciones cambiantes. También ha reve-

lado cómo, en Bolivia, las niñas negocian su pertenencia a la nación mediante las mercancías y el consumo. La investigación con niñas indígenas y sus abuelas, en la amazonía ecuatoriana revela cómo una, cada vez más, compleja sociedad interétnica reta a la reproducción cultural. En la sierra ecuatoriana, la investigación también muestra cómo los niños de migrantes indígenas están atrapados entre los espacios urbanos y rurales y se sienten inseguros de a dónde pertenecen.

Ha existido mucha investigación sobre los niños de la calle, pero muy poca se ha enfocado sobre los niños trabajadores, particularmente en los Andes. La investigación existente ha revelado cómo las estructuras familiares andinas y urbanas difieren en cuanto a nociones de género, trabajo y niñez. La investigación fuera de la región de los Andes se enfoca extensamente en la juventud masculina sin hogar. Dentro de la geografía, este cuerpo de la literatura ha explorado la exclusión social y espacial de la juventud callejera, mientras toma en cuenta formas de resistencia y subculturas de la calle. Ha existido muy poca investigación sobre las niñas. Los estudios existentes se enfocan ampliamente sobre las niñas de la calle sin hogar, y explora cómo rompen y violan las concepciones dominantes sobre feminidad. Además, existe muy poca investigación sobre los niños que se ganan la vida mediante la mendicidad, mientras que los niños que trabajan en las calles con sus familias han estado completamente marginalizados en la literatura.

La discusión anterior ha revelado la existencia de muchos vacíos restantes en la literatura. Existe una particular necesidad de enfocar cómo la juventud indígena negocia con las seductoras imágenes de la modernidad en una era de rápido cambio socioeconómico y cultural. La mendicidad es un poderoso vehículo por medio del cual se explora este problema. Mediante una investigación a fondo acerca de las vidas de los jóvenes mendigos indígenas, esto puede ser posible para desvelar los mitos y descubrir cómo se modelan las nociones de niñez, género y etnicidad e informa de las identidades de los niños.

Es importante explorar estos problemas porque los cambios socioeconómicos y culturales tienen impactos significativos sobre los niños. Como un grupo racializado y minoritario, los niños indígenas en particular, enfrentan retos únicos. Cómo estableció el ILO (2001):

Las más altas tasas de mortalidad infantil, los más bajos niveles de ingresos, el más extenso analfabetismo y el más escaso acceso a los servicios de salud y sociales se pueden encontrar entre los 300 millones de indígenas a nivel mundial... Donde quieran que se encuentren, los 5.000 indígenas y grupos tribales que se extienden en algunos de los 70 países alrededor del globo, tienden a poseer una cosa en común: son los más pobres de los pobres.

Negociar estos rápidos cambios socioeconómicos y culturales, es complicado para la juventud indígena. Muchos tienen grandes dificultades en la reconciliación de sus cambiantes roles dentro de sus comunidades. Están siendo empujados en múltiples direcciones e inseguros sobre el sendero que deben seguir. Este extremo y rápido cambio socioeconómico y cultural, puede llevar a la depresión (o nervios), al abuso severo de sustancias y al suicidio. Así, esta investigación es particularmente oportuna, dado que al contrario de muchas otras comunidades rurales en los Andes, el involucramiento de Calguasig con los procesos de la modernización capitalista solamente acaba de empezar.

Como los niños se integran cada vez más a la esfera urbana, es importante entender cómo su exclusión está frecuentemente contenida en un discurso racista que legitima y naturaliza el distanciamiento social y espacial. Es importante comprender cómo la revitalización urbana y el salvamento infantil llegan a estar integralmente ligadas mediante los intentos de proyectar una imagen saneada y “blanqueada” del país. Tomando en cuenta esto, la actual investigación hace eco del trabajo de Helleiner (1998a, 1998b, 2000) sobre la población minoritaria indígena de viajeros irlandeses. Empezando en los años cuarentas, describe cómo las mociones para prohibir los campamentos gitanos y su reemplazo con programas de asentamientos promovidos por el gobierno, se realizaron como si fueran por los “mejores intereses” de los niños. Los niños fueron considerados como víctimas inocentes de la cultura viajera. En efecto, la manera de “salvar” a estos niños fue el forzarlos a una residencia sedentaria y a la asistencia escolar a tiempo completo. La investigación de Helleiner es un ejemplo concreto de cómo los niños llegan a ser un tema central de disputa y cómo el discurso sobre la niñez se cruza con otros discursos degradantes asociados con el racismo, el género y la clase. También es un claro ejemplo de cómo los grupos minoritarios indígenas en todas partes, son envilecidos como mo-

delos “desafiantes” de paternidad y niñez. Helleiner hace un llamado para realizar extensos análisis críticos de cómo los discursos sobre la niñez naturalizan y legitiman varias desigualdades sociales. Esta investigación responde a ese llamado.

Notas:

- 1 “Indio” tampoco es un término neutral. Cuando utilizo este término, sigo a Weismantel (2001) en un intento deliberado para animar al lector a reflexionar sobre sus connotaciones negativas, porque son precisamente estas connotaciones y las formas en las cuales éstas se utilizan en la sociedad andina lo que discuto aquí. También debería ser notado que el término “indio” está resurgiendo entre los activistas quienes confían en el valor de choque de este término para propósitos antirracistas (ver Weismantel, 2001: xxxiii).
- 2 Los afroecuatorianos también son ampliamente discriminados en Ecuador, pero un análisis de este problema está fuera del alcance del presente estudio. Ver De la Torre (2002b), Rahier (1998, 2003) y Whitten (1974) para análisis futuros.
- 3 Consultor, Organización Internacional del Trabajo (OIT). Entrevistado por la autora. Diciembre 12 de 2002. Quito.
- 4 Asistente del Director, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP). Entrevistado por la autora. Diciembre 4 de 2002. Quito.
- 5 Ver Powers (1995) para un análisis histórico sobre cómo los indígenas evitan identificarse como indios para evadir el pago de impuestos y la labor manual durante el periodo colonial.
- 6 Reunión entre los representantes del Municipio de Quito y los trabajadores sociales de la Fundación Don Bosco. Septiembre 2 de 2003. Quito. Notas de campo.
- 7 El término “autóctono” generalmente se usa para referirse a aborígenes “reales” quienes han sido “intocados” por el mestizaje y la modernización.
- 8 Los niños de los inmigrantes pueden afrontar también problemas similares; sin embargo, está fuera del alcance de este libro el explorar las similitudes y diferencias.
- 9 Tigua es una comunidad andina rural en la provincia de Cotopaxi. La comunidad está localizada ligeramente al este de Zumbagua (ver Figura 1.2).
- 10 La investigación de Muratorio (1998) se realiza en la Amazonía ecuatoriana en lugar de los Andes, pero se enfoca en una comunidad rural Quichua. Por lo tanto, sus resultados son relevantes en esta investigación.

CAPÍTULO III

MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN

3.1 Introducción

Este libro está basado en 18 meses de investigación profunda y cualitativa, realizada en Ecuador entre marzo del 2002 y septiembre del 2003. En este capítulo, exploro los problemas de representación y mi integración social en la investigación. También, examino los retos éticos y substantivos sobre mi trabajo de campo. Luego, presento mis métodos específicos de investigación, los cuales incluyen la generación de confianza, la observación participativa, las entrevistas, la recolección secundaria de datos y revelo cómo éstos se aplicaron en el campo.

3.2 Representación, retos éticos y substantivos

Antes de describir mis métodos específicos de investigación, siento que es importante discutir mi integración social en esta investigación y algunos de los retos éticos y substantivos que afronté. Llegué a Ecuador a finales del mes de marzo del 2002. Durante los primeros días de viaje por mi nuevo hogar, empecé a notar grupos de mujeres y niños indígenas vestidos con chalinas de colores brillantes mendigando en “Gringopamba”. No tan sorprendentemente, mis suposiciones iniciales sobre estas mujeres y niños eran erróneas. Como muchos ecuatorianos y extranjeros (como luego descubrí), pensé que eran gente sin hogar y dormían en las calles. Debido a que nunca vi a ningún

adulto de género masculino con ellos, erradamente creí que era familias de madres solteras que habían sido abandonadas por sus esposos. Esta imagen de familia pobre, de un solo padre, liderada por mujeres, se ajustó dentro de las nociones preconcebidas que había desarrollado sobre los niños de la calle latinoamericanos. Luego empecé a preguntar.

Inicialmente encontré mi punto de entrada en una comunidad de niños trabajadores de la calle, a través del Centro para la Niña Trabajadora y su Familia (CENIT). Sin embargo, descubrí que esta organización trabaja principalmente con los niños de migrantes, quienes ya están establecidos en Quito. Aunque la mayoría de estos niños son de descendencia indígena, se han establecido en Quito como mestizos y, principalmente, trabajan dentro y en los alrededores de los mercados urbanos. Aunque las vidas de estos niños son muy interesantes, encontré que mi atención se dirigía hacia los mendigos indígenas que continuaba viendo en la parte norte de la ciudad. Expresé mis intereses a uno de los trabajadores sociales del CENIT, quien me presentó formalmente a uno de sus amigos que trabajaba con este grupo de individuos. Fue Janeth de la Fundación Don Bosco (FDB) quien, posteriormente, ofreció llevarme a Quisapincha Alto para una visita.

La siguiente semana me recogió a las 5.30 am y realizamos el viaje de cuatro horas a las comunidades. Debo admitir, que estaba emocionada, entusiasmada y colmada con nociones románticas sobre mi emergente rol como investigadora en una remota aldea andina. Fue un hermoso día y, desde que vi el espectacular paisaje de montaña y la presencia de la “exótica” cultura indígena, sin dudarlo me comprometí al proyecto. Proveniente de mi clase media y de un entorno canadiense urbano, se sintió casi como un escenario sacado de National Geographic.

Pero cuando empecé a enfrentar las ocho horas de conducción de regreso, dos veces por semana, sobre caminos espantosos, que amenazaban enviarnos varios cientos de metros de caída dentro del río o alternativamente dentro del próximo bus en el trecho entre Quito y Ambato, rápidamente el romanticismo desapareció. La altitud, a ratos las espantosamente frías lluvias horizontales, el barro, la pobreza y las desoladas condiciones me devolvieron a mis sentidos. Comprendí que realmente éste no era un trabajo “romántico”, sino un trabajo incómodo y difícil.

Debido a que la investigación se enfocaba principalmente en niños y jóvenes, enfrenté varios retos éticos y substantivos, particularmente en términos de acceso, consentimiento y las maneras en las cuales los niños comprendían, recordaban y reportaban sus experiencias de vida. A menudo los niños someten a los investigadores a pruebas antes de aceptarlos dentro de su comunidad. Los prueban para determinar a qué nivel pueden confiar en ellos y para determinar si reportarán sus actividades al ‘mundo adulto’ (Corsaro and Molinari, 2000; Fine and Sandstrom, 1988). Si los investigadores no son capaces de ganar su confianza, los niños pueden estar más inclinados a actuar engañosamente. Como establecen Scheper-Hughes y Hoffman (1998:365): “los niños de la calle son, casi por definición, astutos y saben cómo manipular y adaptarse a situaciones particulares, incluyendo el hablar a los antropólogos.” En efecto, regularmente, los niños de la calle muestran comportamientos estereotipados para engañar a los extraños y para obtener dinero o beneficios materiales (Kilbride *et al.*, 2000; Taracena and Tavera; 2000).

Aunque los niños con los que trabajé estaban menos acostumbrados a los investigadores que algunos, la creación de confianza y el tiempo en el campo fue crucial para este proyecto. Descubrí que al principio, cuando comencé a aproximarme a los niños en las calles, podrían mentir acerca de sus nombres y comunidades. Por ejemplo, las niñas casi siempre declararon que sus nombres eran “María,” un nombre común para las mujeres indígenas. Muchos investigadores, incluyéndome, han encontrado que después de pasar considerable tiempo en el campo, los casos de engaño disminuyen en la medida en que los niños empiezan a confiar y a comprender sus objetivos de investigación (Hecht, 1998; Kilbride, *et al.*, 2000; Young and Barrett, 2001a). Cuando se trabaja con niños, también puede ser difícil distinguir los hechos de las fantasías infantiles. Por ejemplo, un niño de 12 años me contó una elaborada historia sobre que él era muy buen amigo de un oficial de policía en Guayaquil, y de cómo esta amistad le permitió actualmente trabajar por algún tiempo como oficial de policía completamente uniformado en la ciudad. Sin embargo, Hecht (1998) afirma que las narraciones no siempre deben ser fijadas como realidad o ficción, puesto que a pesar de eso reflejan algunos aspectos de las realidades de los niños.

Antes de empezar esta investigación, estaba particularmente interesada en adquirir el entendido consentimiento de los niños. De acuerdo a las *Guidelines on the Use of Human Subjects* (Guías sobre el uso de Sujetos Humanos)(Dickens, 1979) de la Universidad de Toronto-Canadá, los investigadores que trabajen con niños, deben obtener el consentimiento entendido de los niños y el consentimiento delegado de un padre, pariente más cercano, o un custodio antes de proceder a la investigación. Debido a que estaba interesada sobre este problema, empleé varios meses en observaciones participativas antes de intentar conducir las entrevistas con los niños. Con el tiempo decidí empezar las entrevistas, los niños ya me conocían y confiaba en mí. Sin embargo, siempre pedía su consentimiento y les dejaba saber que su participación era completamente opcional. Les explicaba el tipo de preguntas que haría, la cantidad de tiempo que tomaría y mis razones para querer entrevistarlos. Al final, todos excepto dos niñas estaban ansiosos de participar. Una niña tenía once años y había pasado mucho tiempo de su vida mendigando en Quito. Tenía una educación muy limitada, porque sus padres la sacaron de la escuela. Una vez le pregunté si regresaría a Quito próximamente, ella respondió: “nunca.” Desafortunadamente, sospecho que este era simplemente un deseo. La otra tenía dieciocho años y nunca había ido a la escuela. Había sido criada por padres sordomudos. Había empleado una gran cantidad de tiempo trabajando en Quito. Mientras que ella estaba deseosa de conversar conmigo informalmente, y hasta vino a mi departamento unas pocas veces, nunca me permitió grabar una entrevista formalmente con ella.

De varios niños menores de 13 años, siempre obtendría el consentimiento delegado de un padre, pariente más cercano, o un custodio antes de conducir la entrevista. Puede realizarse esto, porque los niños de Calguasig trabajan siempre en unidades familiares. Trabajando en la misma esquina, encontraba a sus madres, hermanas, tías, cuñadas, o a veces abuelas. Encontré que una vez explicadas mis intenciones, y que era obvio que los niños estaban dispuestos a participar, los custodios siempre estaban de acuerdo, pero alentaban a los niños a regresar rápidamente. Para beneficio de los cuidadores, conduje las entrevistas en lugares dentro del campo visual, pero donde no podían escucharlas. Como muchos de ellos llegaron a conocerme bien, per-

mitían a los niños bajo su cuidado, visitar mi departamento, el cual estaba localizado a pocos minutos.

También entrevisté a jóvenes, entre las edades de 14 a 16 años. Sin embargo, descubrí que obtener el consentimiento delegado para ellos era problemático, debido a que frecuentemente actuaban como custodios legales de grupos de niños más jóvenes. O en algunos casos, aparecían por su voluntad en mi departamento con la intención de ser entrevistados. Los niños de Calguasig generalmente terminan la escuela a la edad de 12 años y muchas veces se casan a la edad de 14 o 15 años. Durante mi estadía en Ecuador, asistí a dos bodas de calguaseños. Las novias tenían 14 y 15 años, mientras que los novios tenían 16 y 17 años. También encontré una mujer en Calguasig que tenía mi edad, 29 en ese tiempo. Luego de platicar, descubrimos que ambas estábamos casadas, pero la diferencia era que ella se había casado 17 años antes, cuando tenía 12 años de edad. Debido a que los conceptos de adulto y niño varían sustancialmente de las nociones canadienses, yo trataba a los jóvenes de 14 y más años como “menores emancipados.” De acuerdo a la ley canadiense, los menores emancipados son jóvenes menores de 16 años quienes están casados, sirviendo en las Fuerzas Armadas, viviendo independientemente, están embarazadas o ya son padres. Se considera que estos jóvenes son capaces de proveer consentimiento entendido sin la necesidad de consentimiento delegado (Lena and Perera, 2001). Muchos de los jóvenes de 14 años y mayores que entrevisté estaban viviendo independientemente de sus padres, mientras estaban en la ciudad o ya estaban casados.

La Tri-Council Policy Statement (1998) de Canada especifica que mientras se prefiere el consentimiento escrito, el consentimiento oral es aceptable si se considera más apropiado culturalmente. Para mi investigación, siempre obtuve el consentimiento verbal cuando entreviste a individuos de Calguasig. Esto se debió a que muchos de los individuos que entrevisté, o aquellos de los que necesitaba consentimiento delegado, eran analfabetos o escasamente instruidos. Para los niños, descubrí que si yo tenía cualquier tipo de papel durante las entrevistas o intentaba escribir algo, algunos se ponían extremadamente nerviosos, como si estuviera examinándolos. Esto se hacía obvio a través de miradas nerviosas y respuestas cortas de sí o no. Para ayudar a los niños a relajarse y alentarlos a hablar más libremente, traté de

realizar las entrevistas lo más informales posible. Esto significaba eliminar los formularios de consentimiento escrito y confiar solamente en el consentimiento verbal.

Obviamente, las desigualdades de poder son un problema en este proyecto. Éstas se refieren al poder que poseía durante el proceso de investigación, tal como controlar y dirigir las conversaciones; y mi habilidad para definir, delinear y limitar mi campo y tópico (England, 1994; Katz, 1994). También se refiere a mi condición como una mujer blanca de clase media del Norte Global. Y debido a que estaba trabajando con niños, también existieron dimensiones de poder concernientes a la edad y experiencia. Mientras que no fui capaz de superar algunas de éstas dinámicas, desearía sugerir que el investigador no siempre tiene mucho poder como podríamos pensar. Hecht (1998) describe que, al inicio, estaba bastante preocupado sobre las desigualdades de poder en su investigación. Descubrió que, aunque las desigualdades materiales eran evidentes, su investigación se guió por una dinámica donde él dependía de los niños de la calle, no al contrario.. Nast (1998) habla sobre su investigación en Nigeria, donde su “poder” fue subvertido. Su interacción con tres grupos separados resultó en que ella fue respectivamente vista como una seductora, una maestra y una inferior social. Físicamente posicionada como tal, ella establece que: “tuve que ir más allá del espejo para negociar y vivir con identidades que, previamente, nunca habría imaginado que podrían ser las mías” (Nast, 1998:108).

En mi propio caso, estaba muy consciente de mis dos posiciones en la comunidad: marginal y dominante. A veces, me sentía marginal porque no tenía un rol respetado en la comunidad. Aunque yo era tal vez una novedad, realizaba muchas preguntas “obvias”, era incapaz de seguir todas las conversaciones en Quichua, y pasaba mucho de mi tiempo escribiendo en mi cuaderno y holgazaneando con los niños (ninguna de las cuales son actividades particularmente respetables). Mientras estaba viviendo con una familia en Calguasig, los padres fueron por tres días a la costa, para ayudar a un miembro de la comunidad en problemas. Esto significó que Flora una niña de 12 años –no yo– se quedara a cargo. Por tres días, Flora cuidó de Nicola de 10 años, Wilmer de 8 años, Nuria de 6 años y yo. Ella cocinó, limpió, lavó la ropa, preparó a los niños para la escuela y hasta en-

señó a la clase de su madre en el jardín de infantes. Yo no fui considerada “el adulto” durante esos días. A lo más, era solamente otra boca que alimentar.

Como dije, estaba muy consciente de la posición dominante que tenía en la comunidad. Mi raza, etnicidad, clase, ciudadanía y educación me posicionó muy diferentemente de los miembros de la comunidad. Éste dominio fue evidente para mí cuando, en una ocasión, me presentaron una carta de una organización comunitaria pidiéndome muy necesarios recursos financieros para sus guarderías. Teniendo actualmente experiencia con World Vision, Care Internacional y una ONG alemana, los miembros de la comunidad son muy conscientes que, muchas veces, los extranjeros obtienen recursos económicos. En este caso, trate de reforzar que mi rol era de investigadora y que por el momento, todo lo que podía hacer era contar sus historias a una audiencia mayor. Les dije que difundiría mis resultados a los académicos, ONG y gestores de políticas en Norteamérica y Ecuador. Tendían a estar de acuerdo en que si su historia era contada, otros (lo que significaba extranjeros con dinero) podrían ser obligados a involucrarse con sus comunidades. Mientras que yo estoy consciente que no realicé falsas promesas y que hice mi mejor esfuerzo en proporcionarles expectativas realistas sobre mi investigación, esto ha sido un problema significativo para mí.¹

Rosaldo (1989) afirma que toda investigación etnográfica inevitablemente resulta en transformaciones sociales sutiles o explícitas. En el caso de mi investigación, siento que tuve un impacto sobre la comunidad. Luego de pasar más un año trabajando con los calguaseños, se me pidió ser la madrina de una joven niña. Mediante este proceso, descubrí que el papel de una “madrina” en Calguasig tenía mucho que ver con el parentesco y la reciprocidad que con la religión. Este papel ha consolidado mi compromiso, a largo plazo, con la comunidad.

También tuve impacto en términos de bienes materiales. Durante mi estadía en Ecuador, entregué a los calguaseños muchas fotografías y pequeñas comodidades como símbolos de reciprocidad. El más significativo de ellos fue mi teléfono celular, el cual regalé a mi familia anfitriona calguaseña a mi partida de Ecuador. Éste fue un gesto significativo que indudablemente aumentó la categoría de esta familia, puesto que solamente unos pocos calguaseños eran capaces de permitirse el uso de teléfonos

celulares. Durante mi última semana en Ecuador, mi esposo y yo entregamos muchas de nuestras pertenencias a los niños y mujeres jóvenes que trabajaban cerca o venían a visitarnos. Éstas incluían zapatos, chaquetas, vestimenta y comida. Sin embargo, el día anterior a mi partida del país, tuve una interacción muy incómoda (por lo menos para mí) con un grupo de mujeres calguaseñas. Pocos días antes, había hablado con Nelly una mujer de mi misma edad, y le había pedido pasar por mi casa, porque tenía algunas mantas, almohadas y alfombras que pensaba que ella y sus hijos podrían usar. Sin embargo, cuando ella vino, la acompañaban otras cuatro mujeres que yo apenas conocía. Como salí con mis brazos llenos de artículos, ellas emplearon sus medios profesionales para mendigar y empezaron a suplicarme. Hacía mucho tiempo desde que alguien en la comunidad había mendigando algo de mí. Inocentemente había asumido que habíamos creado una relación balanceada: ellos me daban información yo les entregaba fotografías.² Pero este incidente fue un duro recordatorio de que yo era el extranjero adinerado, a punto de abandonar el país.

Como una mujer blanca de clase media del Norte Global, algunos pueden cuestionar mi derecho para intentar investigar sobre un grupo marginalizado de niños en el Sur Global. Las feministas poscoloniales critican a las mujeres occidentales quienes investigan y hablan en nombre de los dependientes y marginalizados “otros” (Anzaldúa, 1990; Chow, 1991; Mohanty 1991; Spivak, 1988). Ellas sostienen que tales representaciones “continúan reflejando relaciones de explotación históricas y contemporáneas entre colonizadores y colonizados” (Wolf, 1996:33). Mientras que las feministas poscoloniales hablan principalmente de la explotación de mujeres en el Sur Global, igualmente el argumento se aplica a los niños.

Aunque reconozco que muchos pueden traducir mi posición en esta investigación como problemática, siento que este tipo de discurso puede hacer imposible los proyectos políticos. Como estableció Udayagiri (1995:166), “si no existe conexión entre los dos dominios, ‘nosotros’ y los ‘otros’, entonces ¿cómo es posible formar coaliciones estratégicas sobre la clase, la raza y las fronteras nacionales?”. También concuerdo con Narayan (1989); quien afirma que la falta de privilegio epistémico no debería excluir a miembros simpatizantes del grupo dominante. Aunque

estoy posicionada de manera diferente, no significa que soy incapaz de adquirir cierto nivel de conocimiento acerca de las vidas de los niños indígenas. Además, mi condición de intrusa puede haberme posibilitado una perspectiva diferente que la de un individuo del medio (Wolf, 1996).

3.3 Métodos de investigación

Me acerqué a mi campo de investigación por medio de seis procesos escalonados: 1) encontrar un guardabarreras; 2) crear confianza; 3) observación participativa; 4) recolección secundaria de datos; 5) entrevistas con expertos; y 6) entrevistas con niños y miembros de la comunidad. Sin embargo, estos escalones no eran enteramente discretos, se solaparon. Ya he discutido los asuntos acerca de mi guardabarrera y mi entrada en la comunidad. Así que, empezaré con una discusión acerca de la creación de confianza.

Como en muchos lugares, la mendicidad es un tópico muy sensible y disputado. Esto significa que los calguaseños son muy renuentes al hablar acerca de su involucramiento en esta actividad. Durante las etapas iniciales de esta investigación, muchas veces fui, percibida como una “gringa” anónima cuando me aproximaba a ellos en las calles. Sin conocerme, sus primeras respuestas fueron el mendigar de mí. Pero, al pasar el tiempo empezaron a reconocerme, siempre inventarían una excusa para justificar su mendicidad tal como: “se acabaron los chicles”. Durante los últimos dos años, las mujeres y niños de Calguasig han empezado a mezclar la mendicidad y las actividades de venta. Este cambio se debe, en gran parte, al trabajo de la FDB. Al trabajar con los miembros de la comunidad, los trabajadores sociales han persuadido a muchos que vender chicles es una alternativa viable a la mendicidad y que podría, en su opinión, permitirles conservar su dignidad. Mientras que las mujeres ancianas siguen mendigando, la mayoría de las mujeres jóvenes utilizan más tiempo para vender chicles. Tienden a reservar la mendicidad para encuentros oportunos con “gringos”. Sin embargo, los niños—especialmente los menores de 10 años— continúan frecuentemente mendigando en lugar de vender. Para los niños entre 10 y 13 años, el mendigar y el vender se unen: suelen tener una caja de chicles en una mano y la otra extendida. Pero si les preguntan,

casi todos negarán que mendigan. Por esta razón, el ganarse la confianza fue absolutamente crucial para este proyecto.

Para establecer la confianza y construir fe en mi proyecto, empleé ocho meses visitando Calguasig y sus aldeas vecinas, casi semanalmente. Debe ser anotado en este punto que esas aldeas, tradicionalmente, habían sido muy cerradas a los extranjeros, especialmente, cuando no existía el camino de acceso hasta el año 1992. Hasta con el camino, sus pobres condiciones significan que, cuando llueve, el viaje a pie todavía es la única forma de ingreso, la cual es una caminata difícil. Generalmente empleaba dos días a la semana en las aldeas para involucrarme en una extensa observación participativa. Inicialmente observaba, más que participaba. Asistí a reuniones con Janeth, compartí comidas con los miembros de la comunidad y generalmente me sentaba atrás y trataba de observar cómo funcionaban las cosas. Cuando gané más confianza y sentí que la gente había empezado a aceptarme, participé más, por medio de pequeñas charlas, jugando con los niños y dirigiendo conversaciones.

Durante los meses de verano y con la ayuda de Janeth, recluté la asistencia de algunos amigos ecuatorianos y extranjeros, para realizar un día de campo para aproximadamente 70 niños indígenas. El campamento era para niños de Quisapincha Alto, por lo que fue ubicado en la comunidad central de Illahua Chico. Lo realizamos en ocho sesiones de tres horas, en un periodo de cuatro semanas. Teníamos clases de inglés, computación y de sastrería para los niños mayores y de artes y artesanías para los niños pequeños. Siempre terminábamos la mañana con juegos, los que incluían lanzamiento de pelotas, carreras de sacos, carreras de cucharas con patatas, competencias de guerras de tirones y fútbol. También siempre les suministramos un almuerzo. Este campamento fue muy exitoso y me permitió, verdaderamente, conocer a los niños en su propio terreno. Por ejemplo, aprendí mucho acerca del papel significativo que tienen los niños en las responsabilidades del cuidado infantil. Lisa, una niña de 10 años de edad, vino al campamento un día con su hermana de dos años de edad atada a su espalda. En toda la mañana, ella asistió a clases y jugó con su hermana sobre su espalda, aunque no con un entusiasmo particular. Como parte del campamento, la FDB donó numerosos juguetes, incluyendo rompecabezas, muñecas y juegos. Encontré,

particularmente, intrigante mirar a Dora, una niña de siete años de edad, quien cuidadosamente acunaba y cuidaba a su nueva muñeca de ojos azules y pelo rubio la mañana entera (Fotografía 3.1). Utilizando una cantidad de tiempo considerable en Illahua, una comunidad donde pocas mujeres y niños están involucrados en la mendicidad,³ también fui capaz de comprender los continuos cambios en Calguasig.



Fotografía 3.1: Dora y su nueva muñeca. Nótese la vestimenta tradicional que estas niñas están usando: sombreros, chales, cinturones tejidos (chumbis), faldas negras de lana (*anakus*). En Illahua, las vestimentas de las mujeres se mantienen muy tradicionales; en Calguasig, los estilos están cambiando rápidamente.

Mientras tanto, en Quito regularmente hablaba con mujeres y niños en las calles, mientras observaba a fondo sus rutinas e interacciones con el público. Estas conversaciones eran siempre informales ya que trataba de establecer relaciones y conocer los límites. Durante este tiempo, también estudiaba Quichua. Por seis meses, estudié Quichua en forma privada y semi privada con un instructor universitario. Mi objetivo no era llegar a manejar en forma fluida el lenguaje, sino ser capaz de seguir y participar en las conversaciones lo más posible. Este instructor

también me proporcionó numerosas clases sobre varios aspectos de la cultura Quichua. Incluyendo clases sobre niñez, género, nacimiento, muerte, fiestas, música, alimentos, higiene, salud, reciprocidad, redistribución, educación, trabajo, religión y juegos.

Por el mes de diciembre, había obtenido la suficiente confianza para que se me invite a vivir en Calguasig. Después de reunirme con los miembros de la comunidad, se decidió que podría vivir allí por el lapso de un mes empezando en marzo. Aunque no era mucho tiempo, fue suficiente para obtener más niveles de confianza y facilitar mi investigación en la ciudad. Me alojé con una familia de seis miembros en Calguasig. Vivíamos en una casa de bloques de cemento con piso de tierra. Existían dos camas de madera acolchadas con paja y compartí una de ellas con dos de las hijas. Mientras viví en Calguasig, traté de participar en todos los aspectos de la vida comunitaria. Coseché patatas, planté trigo, participé en las *mingas* o proyectos de trabajo comunitario, asistí a reuniones, pasé tiempo en las aulas, ayudé en las cocinas y participé en las celebraciones. Mis lecciones de Quichua estaban pagadas: era capaz de seguir muchas conversaciones y, por lo menos, entendía lo básico. Sin embargo, a excepción de los niños pequeños y los ancianos, la mayoría de calguasños me hablaban en español.

A los pocos días de mi mudanza, me presenté en una reunión de la comunidad. Les informé acerca de mi investigación y les comuniqué que realizaría muchas preguntas durante el mes siguiente. Les dije que llevaría esta información a Canadá, de manera que podría contarles a otra gente sobre sus vidas. Para mi sorpresa, dentro de pocos días, la gente se acercaba a mi puerta para hacer grabaciones conmigo. Luego de haber realizado pocas entrevistas con mi grabadora de audio, descubrí que la gente estaba dispuesta a contar sus historias. Imagínense, los más dispuestos (generalmente los presidentes de organizaciones comunitarias recientemente formadas) pasaron mucho tiempo durante estas entrevistas, directamente hablando a la “gente de Canadá”. Deseaban que los canadienses conocieran que necesitaban dinero para proyectos de ayuda para la gente de Calguasig. Consideraron a mi grabadora y a mí mismo como un vínculo para obtener recursos externos. Dependiendo de sus posiciones dentro de la comunidad (en su mayoría maestros, presidentes y líderes del consejo), dirigí las conversaciones durante estas grabacio-

nes sobre temas tales como la historia de la comunidad, la agricultura, la migración, la educación, la niñez, la cultura, la economía y el cambio.

Increíblemente, mi mejor asistente de investigación fue mi gran y amigable perra. Cuando me mudé a Calguasig, llevé a mi perra Kiva conmigo. Aunque inicialmente con cautela, los niños aprendieron a amarla. Pasarían horas arrojándole pelotas, o en su lugar, botellas de gaseosa para que ella las recuperara. Esto llegó a ser un gran momento para mí, el “holgazanear” con los niños. Mientras ellos jugaban, charlábamos y nos hicimos amigos. Eventualmente, cuando caminaba por el camino fangoso de un sitio a otro, escuchaba el grito de “¡KIVAAAA!” desde algún lugar distante en lo alto de la montaña y podía observar pequeñas manos agitándose fervientemente. La popularidad de Kiva en la comunidad significó que cuando abandoné el Ecuador, Calguasig fue invadida con cachorros llamados o renombrados “Kiva” o “Guagua Kiva”⁴ (Fotografía 3.2).

Luego de haber vivido en la aldea, mi trabajo en la ciudad se facilitó significativamente. Típicamente caminaba por



Fotografía 3.2: Tratando de fotografiarse con Kiva al frente de la escuela de la comunidad. Nótese como las prendas de las niñas se diferencian mucho de las prendas de las niñas de Illahua. En lugar de usar las tradicionales faldas *anaku*, estas niñas están usando algunas variantes de lo que luego describiré como “faldas de ciudad”.

Quito con mi perra. Como consecuencia, cuando me aproximaba a los niños calguaseños en las calles, podía escuchar Kivas murmurados y luego grandes sonrisas. En minutos, pequeños grupos de niños se formaban, algunos de los cuales se juntarían a nosotros para jugar atrapadas en un parque cercano. Durante estos momentos, a menudo entrevistaría a uno o dos niños mientras sus amigos jugaban con Kiva. A veces, me sentaba en el parque con un niño, mientras cada uno se turnaba para lanzar la pelota. Esto proporcionó una manera muy informal y divertida de entrevistar a los niños trabajadores (Fotografía 3.3).

Durante estas entrevistas, traté algunos o todos los temas siguientes (Cuadro 3.1):



Fotografía 3.3: Sentados en un parque de Quito con una jadeante Kiva.

Cuadro 3.1: Contenido de las entrevistas con niños trabajadores de la calle

<i>Temas Generales</i>	<i>Específicos</i>
Básicos	<ul style="list-style-type: none"> • Nombre • Edad • Comunidad • Nivel educativo
Familia	<ul style="list-style-type: none"> • Hermanos • Padres • Ocupaciones de los miembros familiares
Condiciones materiales	<ul style="list-style-type: none"> • Material de la casa (p.e., tejado de paja, tejas de arcilla o casa de bloques de cemento) • Artículos en la casa (p.e., televisión, armarios, cama de estructura metálica o de madera, cocineta de gas, radio, camioneta)
Migración	<ul style="list-style-type: none"> • Año de su primera migración • Ciudades en las que han trabajado • Quiénes han migrado con ellos • Cuánto tiempo ha pasado en la ciudad • Temporalidad de la migración
Trabajo	<ul style="list-style-type: none"> • Ocupación en la ciudad • Horas de trabajo por día • Dinero ganado por día • Razón para ganar el dinero • En qué gastan sus ganancias • Cuánto dinero regresa con ellos
Condiciones urbanas	<ul style="list-style-type: none"> • Costo del alimento • Distancia hasta la habitación rentada • Costo de la habitación rentada • Número de individuos que comparten la habitación rentada • Costo del transporte • Costo de la mercancía de venta
Opiniones y perspectivas	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Les gusta el trabajo? • ¿Les gusta la ciudad? • Tratamiento en la ciudad • Interacciones en la ciudad
Aspiraciones	<ul style="list-style-type: none"> • Preferencias maritales (indígenas o mestizo) • Deseos para tener hijos • Ambiciones educativas • Ambiciones de empleo • Preferencias urbanas o rurales

Grabé entrevistas, porque era otra divertida manera de interactuar con los niños. Muchos investigadores que trabajan con niños han comentado cuán ansiosos estaban de tener sus historias grabadas (Hecht, 1998; Young and Barrett, 2001b). En efecto, Young and Barrett (2001b) descubrieron que volver a escuchar las grabaciones de las conversaciones a menudo era la parte más agradable de la investigación para los niños. Yo tuve la misma experiencia. A los niños les gustaba escucharse, especialmente cuando estaban cantando.

Como un símbolo de reciprocidad, les entregué fotografías de los niños, las que descubrí eran muy valiosas para los miembros de la comunidad. Después de cada entrevista, tomaba un retrato individual con una cámara digital. Siempre les mostré la fotografía, la cual generalmente era fuente de mucha excitación. Luego acordábamos un lugar para encontrarnos unos cuantos días a una semana. El hacer esto, me brindó la oportunidad de aprender sobre las rutinas de los niños. Aprendí que ellos no trabajan en las mismas esquinas todos los días, sino que se mueven por varias partes durante la semana. El tener un segundo encuentro, también, me permitió realizar un seguimiento de cualquier aspecto de interés que habría considerado durante la primera entrevista. Además, tener una imagen digital de cada individuo, realmente, me ayudó a recordar los detalles cuando me encontraba repentinamente con ellos en las calles.

Debido a que vivía muy cerca de una esquina donde las mujeres y niños de Calguasig a menudo trabajaban, empecé a invitarlos a mi departamento para descansar, tomar algo de alimento, mirar las fotografías y, por supuesto, jugar con Kiva. Muchas veces venían durante la parte más sofocante del día, para evitar los rigurosos efectos del sol ecuatorial. Con el tiempo, las mujeres jóvenes y los niños, venían a visitarme regularmente. Sus motivos, usualmente, eran para recoger las fotografías que había tomado de ellos o para mirar las fotografías de sus amigos y familia. Sentados juntos y conversando sobre estas fotografías, aprendí mucho acerca de la comunidad. Estas visitas se volvieron grandes momentos para discutir sobre sus vidas. En efecto, algunas de mis mejores entrevistas se realizaron en la cocina.

Aunque esta investigación, en su mayor parte, se enfoca en la migración hacia Quito, también viajé a Guayaquil para obtener un entendimiento comparativo de la situación.

Esto se debe a que muchos migrantes habían trabajado tanto en Quito como en Guayaquil. A finales de junio, pasé una semana en Guayaquil para observar la situación y conducir entrevistas con trabajadores de ONG, empleados municipales y miembros del gobierno. Mientras estaba allí, encontré pocas mujeres y niños de Calguasig. Hablé informalmente con mujeres y niños sobre sus vidas en Guayaquil, y obtuve un gran sentido de las similitudes y diferencias de sus vidas con las de aquellos que trabajan en Quito.

En total, conduje 125 entrevistas semiestructuradas para esta investigación. Todas fueron realizadas en español. Treinta y cinco de mis entrevistas fueron con jóvenes mujeres y niños, que mendigaban y trabajaban en la ciudad. El mayor de ellos tenía veinte y cuatro años de edad y el más joven siete años. La edad promedio era trece años. Veinte de estos entrevistados eran mujeres y diecisiete eran hombres. De los varones, nueve fueron entrevistados en Calguasig y ocho en Quito. Sin embargo, de las mujeres solamente cinco fueron entrevistadas en Calguasig y quince en Quito. Esto sucedió porque en Calguasig entrevisté a los niños de las clases de quinto y sexto grado. Pero aprendí que para el quinto o sexto grado, muchas de las niñas ya habían sido retiradas de la escuela para trabajar en la ciudad. Por lo que pocas niñas pudieron acceder a la escuela. A lo largo de este libro, utilizo seudónimos para todos los vendedores y/o mendigos indígenas que fueron entrevistados.

Estos colegios están complementados con cientos de notas de campo tomadas de conversaciones informales con mujeres y niños, ya sea en las calles como en el pueblo. Mientras viví en Calguasig, también realicé una encuesta con 42 niños de los quintos y sextos grados. La encuesta tomó más de dos horas para completarse, lo cual inicialmente me sorprendió puesto que eran menos de treinta preguntas y la mayoría eran de elección simple y para completar. Los niños tienen dificultades significativas en preguntas que requieren la escritura de más de una oración. Debido al pobre sistema educativo, en los quintos y sextos grados, los niños son apenas capaces de escribir oraciones completas. Por lo tanto, conduciendo esta encuesta, aprendí mucho sobre el estado del sistema educativo. También tenían dificultades con las preguntas sobre la migración y las estructuras de sus familias. Por esta razón, no pude utilizar toda la información pe-

ro ciertamente fui capaz de usar alguna información sobre las aspiraciones, gustos, desagrados, bienes materiales, asistencia a clases y hábitos de trabajo.

Las restantes 88 entrevistas fueron realizadas a miembros de la comunidad, líderes indígenas, maestros, políticos, académicos, trabajadores de ONG, líderes religiosos, empleados municipales o miembros del gobierno. Las preguntas que formulé fueron varias dependiendo de sus áreas de especialización, pero incluyendo temas sobre la niñez, el movimiento por los derechos de los niños, la juventud indígena, las mujeres indígenas, la mendicidad, los niños trabajadores, la educación, la migración, las condiciones rurales, las leyes contra la vagancia, las políticas referentes a la niñez y la aplicación de políticas y leyes relevantes. Seleccioné los informantes en base a su conocimiento con respecto a los mencionados asuntos importantes. Las entrevistas fueron realizadas en oficinas y de carácter mucho más formal. Las cintas de audio fueron transcritas en Ecuador. Estas las confié a un transcriptor con el cual trabajaban la mayoría de los estudiantes diplomados en Quito. Esta persona es un individuo muy respetado, quien mantuvo todos los datos confidenciales y seguros.

Durante mis 18 meses de investigación en el campo, también recogí abundantes datos secundarios de fuentes variadas, incluyendo libros, diarios, periódicos, documentales, estadísticas, ONG, publicaciones gubernamentales, tesis y reportajes televisivos. Las organizaciones de las cuales recogí estos datos están resumidas en el Cuadro 3.2.

Cuadro 3.2: Fuentes de datos secundarios en Ecuador

<i>Tipo</i>	<i>Fuente</i>
Académico	<ul style="list-style-type: none"> • Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) • Pontificia Universidad Católica del Ecuador • Universidad Andina Simón Bolívar • Universidad San Francisco de Quito • Universidad Técnica de Ambato
Organizaciones no gubernamentales	<ul style="list-style-type: none"> • Centro Ecuatoriano para Servicios Agrícolas (CESA) • Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP)

- Fundación Don Bosco
 - Foro por la Niñez y Adolescencia
 - Fundación Pan
 - Mi Caleta
 - Centro de la Niña Trabajadora (CENIT)
 - Centro Ecuatoriano de Capacitación y Formación de Educadores de la Calle (CECAFEC)
 - Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE)
 - Observatorio Social del Ecuador
 - Pastoral Social Arquidiócesis de Quito (Pastoral Migratoria)
- Organizaciones Internacionales
- Vision Mundial
 - Care International
- Defensa de los Niños International (DNI-Ecuador)
- UNICEF
 - Organización Internacional del Trabajo (OIT)
- Organizaciones gubernamentales
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC)
 - Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)
- Dirección Nacional de Policía Especializada en Niños y Adolescentes (DINAPEN)
- Comisión Especializada Permanente de la Mujer y la Familia
 - Programa del Muchacho Trabajador (PMT)
 - Instituto Nacional de la Niñez y la Familia (INNFA)
 - Confederación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha (COCIQ)
 - Ministerio de Bienestar Social
 - Consejo Provincial de Tungurahua
 - Municipio Metropolitano de Quito
 - Municipio de Guayaquil
- Medios de comunicación
- Ecuavisa
 - Vistazo
 - El Comercio
 - El Hoy
 - El Universo

Traté el análisis de datos mediante un acercamiento inductivo. Luego de regresar del campo, pasé varios meses inmer-

sa en las múltiples lecturas de mi material. Durante estas lecturas, busqué significados y temas comunes. Luego organicé mis datos en un formato de hoja de datos sobre 32 temas, los cuales están presentados en el Cuadro 3.1. Cada entrevista individual fue organizada por tema. Luego sus respuestas fueron colocadas en la columna apropiada. Esto dio como resultado una hoja de cálculo de 42 páginas, la cual me permitió comparar directamente las respuestas y los problemas. Comprometida en este proceso, llegué a estar profundamente inmersa en mis datos, los que permitieron emerger a patrones adicionales. Por medio de los métodos de investigación descritos anteriormente, fui capaz de recolectar y sintetizar abundantes datos de importancia con respecto a las vidas de los niños indígenas, cuyos resultados son presentados en los capítulos siguientes.

Notas:

- 1 Estoy de acuerdo con Hays-Mitchell (2001: 320) quien establece que, “a pesar de nuestra partida del campo... nuestra responsabilidad con los que nos asistieron continúa”. Después de haber vivido y trabajado con los calguaseños durante más de un año y medio, realmente me siento obligada a devolver algo a la comunidad de cualquier manera.
- 2 Si el intercambio de información por fotografías es verdaderamente un intercambio equitativo o no, es un asunto ciertamente discutible. Sin embargo, las fotografías que les entregué eran altamente estimadas. Las cámaras son poco frecuentes en la comunidad y pocos de sus miembros han visto sus retratos.
- 3 Parece existir un emergente modelo regional de mendicidad que empieza en la parroquia de Pasa y desde allí se ha difundido a Calguasig, una comunidad que limita con Pasa. Unas pocas familias de Illahua están involucradas en la mendicidad y algunas de estas familias tienen parientes en la parroquia de Pasa. Es difícil afirmar si la mendicidad llegará a ser más popular en el resto de Quisapincha Alto, mientras la gente es más conciente del ingreso que se puede obtener. Sin embargo, los líderes comunitarios en Illahua están tratando de disuadir la migración de las mujeres mediante la educación y la presión de sus pares.
- 4 Guagua significa “bebé” en Quichua.

CAPÍTULO IV

REESTRUCTURANDO LA NIÑEZ

4.1 Introducción

Este capítulo explora las cambiantes interpretaciones de la niñez en la comunidad indígena de Calguasig. Empieza con una exploración sobre cómo las tradicionales interpretaciones indígenas de la niñez se articulan con ‘modernas’ interpretaciones en Ecuador. Luego se enfoca específicamente en Calguasig para revelar cómo la ‘moderna’ interpretación de la niñez está influenciada por nociones de género, sexualidad, trabajo, juego, aprendizaje e identidad en la comunidad. Establece estos cambios dentro del contexto de la modernización y globalización. Luego, este capítulo trata sobre el significado de estos y examina cómo los niños reconcilian y negocian sus alternantes roles en la comunidad.

4.2 Niñez indígena

La ‘moderna’ interpretación de la niñez, actualmente, está siendo exportada alrededor del mundo mediante una variedad de mecanismos, incluyendo a los medios de comunicación, las ONG, las organizaciones internacionales y la Declaración de los Derechos de los Niños de la ONU. Sin embargo, como se mencionó previamente, en muchas partes del mundo, estas interpretaciones no pueden ser replicadas debido a los recursos inadecuados. Además, esta interpretación hegemónica occiden-

talizada de la niñez está muchas veces en desavenencia con las ideologías locales preexistentes. En Ecuador, los activistas de los derechos indígenas han tomado la cuestión con la Declaración de los Derechos de los Niños de la ONU, un documento que actualmente ha sido ratificado por la amplia mayoría de las naciones en el mundo.

La Declaración de la ONU, define como “niño” a cualquiera por debajo de los 18 años. Sin embargo, en la interpretación indígena de la niñez, la madurez se basa sobre el nivel individual de responsabilidad (Tibán, 2001). Un profesor universitario indígena explica esto como:

En el mundo andino normalmente los niños, decimos entre bromas, hasta los cuatro años viven gratis. A partir de los cuatro el pequeño ya sabe pastar; a los seis ya sabe cocinar; a los ocho, diez años ya casi puede harar; a los diez, doce puede cosechar... Entonces a los catorce, quince años estamos expertos en la vida indígena.¹

De acuerdo a este individuo, una de las más importantes celebraciones en la vida indígena sería el advenimiento del rito de la edad, llamado el *Kapak Raymi*. Celebrado el 21 de diciembre, o el solsticio de invierno, el *Kapak Raymi* honra el ciclo de la vida y las generaciones futuras. Para los que están cerca de los 14 años de edad, la celebración representa un reconocimiento de su transición de la niñez a la edad adulta. Es un reconocimiento simbólico de que han llegado a ser lo suficientemente conocedores como para iniciar sus propias familias.² *Kapak Raymi* fue reemplazado por la tradición cristiana de la Navidad, aunque la celebración ha sido retomada en años recientes (Ignacio, 2005).

También los activistas indígenas han problematizado los asuntos acerca de los niños y el trabajo. La Declaración de la ONU para, en seco, esto colocando una prohibición al trabajo infantil, argumentando en su lugar que la niñez es un tiempo para el juego y la escuela. Pero, muchos activistas indígenas sienten que la Declaración ignora el papel importante que el trabajo tiene en sus comunidades. Ellos creen que el trabajo contribuye a la socialización de los niños, la educación, la formación de identidad, la recreación, la reproducción de los valores de la comunidad y la preparación para la vida adulta (Tibán, 2001).

Los documentos históricos revelan que el trabajo de subsistencia de los niños rurales en los Andes, ha sido un componente integral en la reproducción de la comunidad por más de 500 años.³ *La Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno*, un manuscrito de 1.200 páginas escrito en 1615, describe la vida en el imperio Inca, antes y después de la conquista española. Detalla el trabajo infantil dividido por edad y género. Quinientos años, antes, por parte de los niños entre las edades de cinco y dieciocho años se esperaba que pastoreasen las llamas y alpacas, trabajen en los campos, recojan leña, hilen y tejan, cocinen, limpien, recojan plantas, fabriquen chicha y cuiden de los niños pequeños (Meisch, 2001). El trabajo de los niños era (y en muchos lugares, continúa siendo) una parte integral de la vida comunitaria.

De acuerdo a una prominente líder de Pachakutik, la participación de los niños en las tareas rurales es un principio central de la vida indígena:

La lógica indígena...es que el niño tiene que trabajar. O sea no puede, en el sector indígena, no puede ver la mamá trabajando y un guagua que no hale la vaca...No puedes ver que no pueden arrancar la hierba para llevar a los cuyes o a los conejos. Eso es una lógica que el niño trabaja. Y desde muy temprana edad, él comienza a relacionarse con la tierra, con la *Allpa Mama* [Madre Tierra].⁴

Esta labor no es solamente parte de su forma de vida, sino que contribuye a la formación del conocimiento ambiental de los niños, un conocimiento que es crucial para sus supuestos futuros agrícolas. Ella continúa:

Nosotros en la comunidad lo vemos como algo dinámico que tiene que ver con la vida, esos chusos trabajos que hacen los niños, los pequeñísimos trabajos que hace. Por que a los seis años, los niños halan las vacas, les dan agua, le llevan a la cocha a tomar el agua, le pueden todavía golpear la barra y enterrarlo, para que la vaca coma sólo alrededor. Todas pueden. Ya aprenden a cortar la hierba. Porque un niño que a los seis años no pueda cortar la hierba, ¿como va a vivir y enfrentarse a la realidad?⁵

Para tener éxito y prepararse para esta realidad, los niños deben aprender a trabajar a una edad temprana.

Tradicionalmente el trabajo ha integrado muchos aspectos del juego, que muchas veces ayuda a los niños a aprender y dominar nuevas habilidades. Esto ha sido bien documentado en otros lugares por Katz (1991; 2004) en Sudan y Punch (2003) en Bolivia. En Sudan, Katz (2004: 60) afirma que, “un elemento del juego casi siempre estuvo fusionado con el trabajo de los niños –ellos trabajaban jugando y jugaban mientras trabajaban– temporalmente, metafóricamente e imaginativamente.” En Ecuador, muchas veces el juego ha estado tradicionalmente integrado con el trabajo en la misma forma. Un hombre describió cómo el trabajo solía ser casi un evento de celebración, en donde todos estaban juntos. Él describe la actividad de sembrar como un “asunto festivo”, con mucha comida, bebida y música.

Debido a que el trabajo es un componente importante de la vida rural agraria, el valor indígena de los niños ha sido tradicionalmente colocado en base a su utilidad. Belote and Belote (1984: 37) registran una anécdota interesante de su investigación con los Quichua Saraguros en la parte sur del Ecuador:

Han pasado más de cuarenta días desde que dio a luz a Vicente, así que ahora Balbina puede abandonar la casa e ir a misa. La encontramos en la calle y lleva a Vicente con ella. Vicente está envuelto y atado, pero podemos ver su rostro. “Qué hermoso niño”, comenta Linda. “Oh, pero es completamente inútil. Todo lo que hace es comer y ensuciar su ropa”.

Ser percibidos como útiles y productivos, desde hace mucho tiempo, ha sido una clave para triunfar en las comunidades rurales. Desde una edad muy temprana, a los niños se les enseña la importancia de ser trabajadores fuertes:

El niño desde que comienza a gatear y desde que comienza a dar los primeros pasos, se va midiendo su grado de participación que tiene en la actividad familiar. El niño trabaja y es bien visto. Es decir, mientras el niño comienza, aunque sin poder, agarrar el azadón dice, este niño va a ser trabajador.⁷

El ser holgazán es particularmente criticado. Un credo Quichua, que ha sido adoptado por el movimiento indígena, es: *ama killa, ama llulla, ama shua*, es decir: no ser ocioso, no mentir, no robar. De acuerdo a la mencionada líder indígena, “desde

la cosmovisión de los indígenas, el niño que no demuestra buenas habilidades en los primeros seis años...se supone que va a ser vago". El niño ocioso es un "un guambra resabiado que no tiene buen futuro". En su opinión, un niño ocioso "va a ser vencido" en la vida.⁸

Los activistas indígenas han convencido, con éxito, al movimiento por los derechos de los niños en el Ecuador, que la interpretación de la niñez indígena, debería estar integrada en el nuevo Código de la Niñez y Adolescencia en el país. Así, el Artículo 86 del Código tiene una excepción especial para el "trabajo formativo cultural". Si este trabajo transmite "normas y valores culturales", los niños menores de 15 años pueden trabajar, a condición de que éste respete sus "desarrollos físicos y psicológicos" (MBS, 2003). Sin embargo, "cultura" por sí mismo es un término difícil de comprender. De acuerdo a Mitchell (1995b), no existe tal cosa como la "cultura", en su lugar, la cultura es una poderosa ideología utilizada para establecer diferencias y marcar límites entre "nosotros" y "ellos".

Por ejemplo, cuando busco explicaciones para el elevado número de niños trabajadores en Ecuador, encuentro que muchos no solamente lo atribuyen a la pobreza, sino también, a la "cultura". De acuerdo al Director de Instituto Nacional del Niño y la Familia (INNFA) el Programa del Niño Trabajador (PNT), "en el marco rural, en el marco andino sobre todo...hay una visión muy tolerante, muy favorable, una percepción, una cosmovisión a que los chicos tengan que vincularse tempranamente al trabajo." En su opinión, esto se extiende hacia el ambiente urbano: "el común de los ecuatorianos, tú les preguntas si está mal [para un niño de trabajar] y el te va a decir que 'no, está bien'". Continuó diciendo:

Hay una percepción del niño que es muy diferente a lo que el *mundo occidental* consive. Yo tendría dudas de si, la visión del niño, que tienen los sectores populares, los sectores rurales, coincide con la *nuestra*. El principio es completamente distinto. *Ellos* ven a los niños, en algunas culturas, son niños hasta los cinco años. De ahí son adultos chiquitos y lo son porque tienen que cumplir una serie de roles de responsabilidades, funciones que son de adultos [énfasis agregado].⁹

El director hace un distinción muy clara entre lo que él percibe como *nosotros* (a sus ojos esto me incluye a mí, también a aquellos individuos del mundo occidental y a los ecuatorianos de la clase media-alta) y *ellos*. Por *ellos*, se refiere a las clases populares y rurales con raíces andinas. Pero me parece que la distinción entre *nosotros* y *ellos* es problemática, especialmente cuando los excluidos *ellos* son representados como los responsables, en gran parte, del elevado número de niños trabajadores en Ecuador.

Existe un riesgo cuando al describir el trabajo de los niños rurales, como parte de la cultura indígena, la gente puede interpretar esto como que existen diferencias profundas y verdaderas entre los niños indígenas y los que no lo son. Este director está, en efecto, invocando una definición estática de cultura o, en su lugar, como formula Mitchell (1995b: 107) él está invocando una idea de cultura como un “concepto desplegado para detener el flujo en sus senderos, creando estabilidad y ‘formas de vida’, donde antes ha existido cambio y disputa”. Al hacer esto, él está al mismo tiempo naturalizando y racializando el trabajo de los niños indígenas.

Esto se aclara mucho mediante las afirmaciones de otros individuos no indígenas. Una representante municipal del *Patronato San José* (una organización municipal que provee servicios a los niños de la calle, los mendigos ancianos y a mujeres y niños abusados), cree que la interpretación indígena de la niñez debe trasladarse a la esfera urbana. Bosquejando una distinción entre niños indígenas y no indígenas, ella dijo: “en el tema urbano, yo pienso que ahí es más una cuestión de pobreza por que, más bien, al niño urbano no se si le gusta trabajar. Yo creo que el niño indígena ni se pregunta si le gusta, si no le gusta o si quiere o no quiere, porque es parte de su *cultura*”.¹⁰ [enfatisando]. En este caso, entiende al trabajo de los niños indígenas como una opción cultural, en lugar de una necesidad económica.

El punto de discusión no es el debatir si el trabajo de los niños indígenas es o no es, en efecto, “cultural”. En su lugar, se apunta a revelar cómo la idea de cultura puede usarse para naturalizar el involucramiento de los niños indígenas con el trabajo. Como los indígenas ecuatorianos buscan redefinir sus identidades étnicas dentro de un periodo de rápido cambio socioeconómico, ellos deben decidir lo que, en efecto, constituye la identidad

indígena. Sin embargo, el confiar en el trabajo infantil como una señal de identidad es un camino peligroso. Como se estableció por Watanabe (1995: 37), en referencia a las cambiantes identidades Mayas, tal ‘esencialismo estratégico’ “compromete a los panmayistas a prácticas culturales que no sólo están remotamente eliminadas de sus vidas como Mayas, sino que también están declinando en muchas comunidades rurales Mayas... al promover ciertas prácticas ‘exóticas’ como expresiones de orgullo y solidaridad étnica, se arriesgan a ‘folclorizarse’ ellos mismos como sucedáneos indios idealizados por políticos ladinos y guías turísticas”.

No todos los líderes indígenas están de acuerdo en que el trabajo infantil es enteramente “cultural”. Muchos argumentan que el involucramiento de los niños indígenas en el trabajo debe, en efecto, tener mucho que ver con la necesidad económica. Otro líder clave de Pachakutik y diputado por la provincia de Pichincha cree que:

Los niños indígenas ya tienen que crecer trabajando en el campo, junto a su papá, junto a sus hermanos. Entonces yo diría hasta cierto punto, es cultural. Pero puede ser forzado. Esas son las circunstancias que viven en el campo, sobre todo los niños indígenas. Yo diría tiene que ir aprendiendo el trabajo desde la niñez... También las mismas circunstancias, de la situación económica obliga a los niños a trabajar. Entonces yo diría que hasta cierto punto puede ser cultural, pero también la situación económica obliga a esas circunstancias.¹¹

En la opinión del director de Juventud, Cultura y Comunicación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), existen muchos más factores que contribuyen al trabajo infantil de los niños indígenas:

Yo diría que es un buen porcentaje, si que el trabajo es formativo... Pero si cabe mencionar de que también de que la causa del trabajo infantil es por la falta de atención gubernamental, por la falta de verdaderas políticas de estado, para la atención a la niñez, para la atención y desarrollo de la educación, para la atención y desarrollo de la salud. Por que un niño sano puede estudiar... Pero si nosotros no tenemos, no contamos con todas aquellas cosas ¿como lo hacemos? Si un niño no puede estudiar, que tiene que hacer? Trabajar con sus padres, dedicarse hacer dinero. Entonces eso si, culturalmente el trabajo es formativo, pero el mayor porcentaje diría que es por la falta de atención de los gobiernos.¹²

Así, mientras reconocen el papel de las ideologías culturales, estas personas también creen que las circunstancias económicas y la negligencia del Estado, contribuyen al involucramiento de los niños indígenas en el trabajo.

Otros debaten si el trabajo infantil tiene algo que ver con la así llamada “cultura”. De acuerdo a un indígena del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE):

Si los niños están trabajando en el campo es porque, eso es consecuencia de lo que hizo la colonia y la república. Que actualmente, como estamos viviendo dentro de sistemas globalizados, son los derechos de todos estos sistemas de opresión de exclusión, nos han quitado lo que está ahí. Genera para que un niño esté trabajando. Porque si hubiesen respetado algunos derechos de los pueblos indígenas y negros, entonces los niños hubiesen tenido un forma muy diferente *de vivir la infancia*... Pensando que por la cultura, el niño necesariamente tiene que trabajar, no es así. Es decir, ha sido la distorsión lo que eso nos da. Eso es fruto de la colonia y la república.¹³

En la opinión de esta persona, las vidas de los niños indígenas podrían haber sido diferentes si no hubiesen sido colonizados. Cree que el trabajo infantil es un producto directo de la historia colonial y muchos años de pobreza, marginalización y exclusión social. Otro indígena concuerda: “no es por la cultura que los niños deben trabajar. Yo creo que esa es una manera de defender al sistema. El sistema exige que de alguna manera ellos tengan que sobrevivir con algo de ingresos. Y la manera de obtener es que todos se incorporen”.¹⁴

Con el creciente rol de la educación formal, el incremento de la necesidad por ingresos en efectivo y la disminución de la importancia de la agricultura, los niños se enfrentan con circunstancias diferentes de las de los niños indígenas aún treinta años después. Para la subsistencia de muchas familias indígenas, el trabajo infantil sigue siendo crucial en las áreas rurales y de creciente importancia en las áreas urbanas. De acuerdo a un profesor indígena:

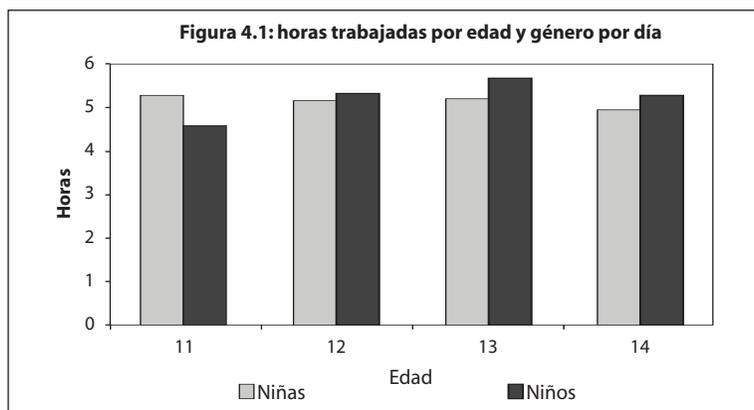
El tipo de educación que recibimos es una educación por imitación. Cuando somos niños principalmente jugamos; jugamos a imitar las actividades de los padres. Entonces nuestros juegos,

prácticamente viene a ser lo que antes existía una preparación para los futuros trabajos que vamos hacer. Obviamente ahora, ese trabajo que estoy señalando como juego, muchas de las veces tenemos que tomarlo como trabajos serios... sea para cuidar animales, ya para los trabajos de la casa, ya para trabajo de artesanía, y muchas de las veces en todo lo que es el trabajo agrícola. Entonces vienen a constituir desde temprana edad un trabajo serio, de lo que antes era un juego a imitar a lo que hacen los padres.¹⁵

Al mismo tiempo, mediante la televisión, la educación y la creciente integración dentro de la esfera urbana, las interpretaciones de la niñez están cambiando. Los niños están atrapados entre discursos rivales. Por un lado, se les dice que necesitan trabajar más, y por otro, que necesitan estudiar y jugar más. En la siguiente sección, exploro cómo estos problemas se están revelando en Calguasig.

4.3 La niñez cambiante: el caso de Calguasig

El involucramiento de los niños en el trabajo de subsistencia rural ha sido penetrante en Calguasig desde tiempo atrás. Hasta hace poco tiempo, la comunidad ha sobrevivido primordialmente mediante la producción agraria, la cual requería la participación de muchas manos. Los resultados de mi encuesta, revelaron que los niños de quinto y sexto grado trabajan un promedio de 5 a 6 horas por día en quehaceres agrícolas y domésticos (Figura 4.1). Entre las edades de 11 y 14 años, el total de horas trabajadas difiere un poco por edad y género.¹⁶ En una socie-



dad tradicional andina, existe una distribución bastante equitativa del trabajo, la cual tiende a trasladarse en una asignación de recursos. Para la mayor parte, los hombres y las mujeres trabajan juntos en la agricultura, tienen control compartido sobre los recursos económicos y tienen voto equitativo en la toma de decisiones. Las prácticas de herencia de tierras favorece a los hermanos hombres y mujeres de igual manera, lo cual significa que la mayoría de mujeres poseen tierras independientemente de sus esposos (Hamilton, 1998). Las mujeres tienden a especializarse en el trabajo doméstico; sin embargo, la participación de los hombres en el cuidado de los niños, en la cocina y el lavado de ropa no es del todo inusual. Como muestra la Figura 4.2 abajo, la participación de los niños en el trabajo doméstico parece estar dividida uniformemente entre niños y niñas. Por esta razón, Hamilton (1998) se refiere a la tradicional familia andina como el “hogar con dos cabecillas”. Sin embargo, como se discutirá, los roles de género son cambiantes cuando los miembros llegan a estar más expuestos a estructuras de género menos equitativas (p.e. occidentales).

En Calguasig, los chicos y chicas están involucrados en un rango de actividades de trabajo. Domésticamente, los niños cocinan, lavan platos, lavan ropa, limpian, recogen agua, recogen leña y cuidan de sus hermanos menores. Agrícolamente, los niños ayudan a preparar la tierra, siembran campos, desyerban, riegan, aplican pesticidas y cultivan campos. Ellos también son responsables de llevar a los animales a pastar, recoger la comida para los animales y matar a los cuyes, conejos y pollos (Figuras 4.2, 4.3, 4.4). Como es evidente en estos cuadros, al momento existen ligeras variaciones por género en la distribución del trabajo.

En Calguasig, un individuo está considerado más o menos capaz de dirigir un hogar a la edad de 10 años.¹⁷ En esta etapa de su vida, ellos han aprendido todo lo que necesitan conocer para vivir por su cuenta. Como muchas comunidades indígenas, los niños empiezan ayudando con los platos, la cocina y limpieza aproximadamente a los 4 años de edad. Cuando el tiempo pasa:

Ellos siguen aprendiendo cada que ellos van haciendo las cosas... Si ya nos ponemos a lavar, ellos también comienzan a lavar. Cuando estamos trabajando, ellos también quieren trabajar. Cuando estamos cortando hierba, ellos también quieren cortar. Entonces cada actividad que nosotros vayamos hacien-

Figura 4.2: porcentaje de niños involucrados en actividades domésticas

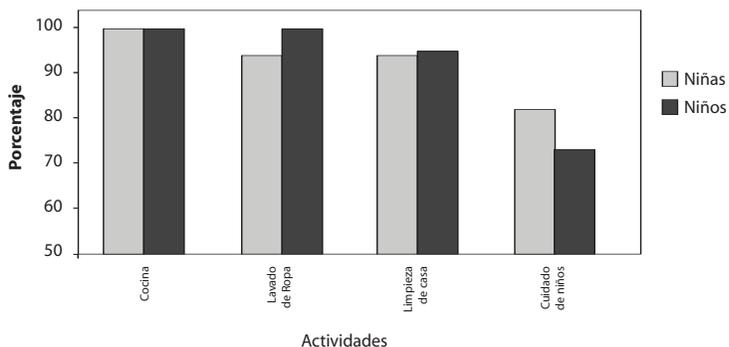


Figura 4.3: porcentaje de niños involucrados en actividades agrícolas

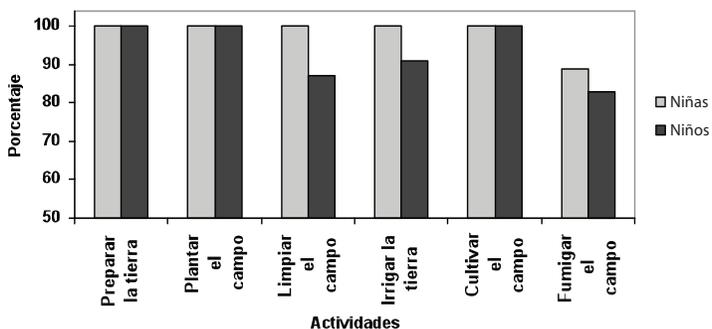
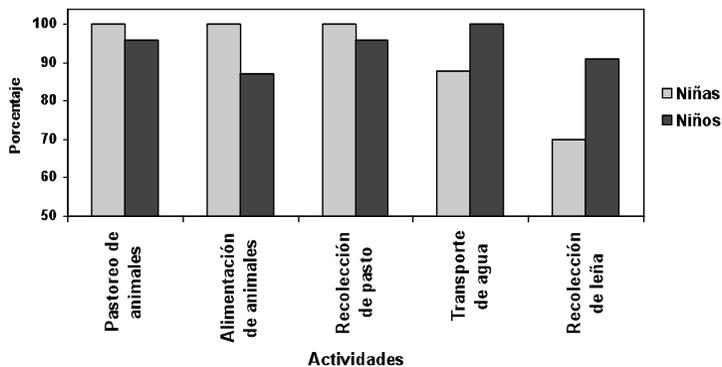


Tabla 4.4: porcentaje de niños involucrados en actividades de pastoreo y recolección



do, ellos también siguen haciendo y por ende ellos aprenden muchas cosas.¹⁸

En etapas tempranas de esta investigación, me sorprendió cuando niñas de 12 años de edad prepararon una comida sobre un fuego al aire libre para aproximadamente 70 personas. Pero después de vivir en la comunidad, comprendí que esto no era inusual en los patrones de la comunidad. Este entendimiento fue especialmente reforzado luego de que un chico de 8 años de edad, en ausencia de su madre, cocinó mi almuerzo.

En Calguasig, observé a los niños integrar el trabajo y el juego en numerosas ocasiones. Mientras recolectan plantas, Nicola fabricó un sombrero de carrizos. Mientras vigilaban a las ovejas que pastaban, Wilmer y sus hermanos lo transformaron en un juego. Mientras corrían alrededor con chillidos de risa, el mayor personificaba al pastor, el segundo era el lobo y el más pequeño era la oveja. En el camino al pastoreo, observé a un niño de 6 años de edad cabalgando en el lomo de un cerdo mientras juntaba en rebaño con su vara al resto de los animales. Cuando regresábamos a casa, luego de cosechar patatas en la casa de sus abuelos, Flora y Noel tomaron turnos para montar en una carretilla colina abajo.

Pero entre muchos de estos episodios, también observé a los niños meterse en problemas y se les pidió que regresen al trabajo. Durante un incidente, observé a la abuela de un niño perseguirlo con una vara, entre tanto que lo castigaba por ser ocioso. Cuando pregunté a una mujer de 34 años y madre de cinco niños acerca de este incidente, ella dijo que había mucho que hacer con las actitudes generacionales:

En la temporada de la antigüedad, ya cuando han sido más antiguos como quien dice falta de la civilización...ellos se esfuerzan más a los niños. Más antes no había, como dice ahora, el cuidado de los niños. [Ahora] nos damos cuenta que no hay que hacer mucho maltrato. Todo nos damos cuenta. Entonces nosotros no somos como los mayores tan anteriormente. Ellos querrían que trabaje como una persona mayor a los niños. Pero nosotros, la gente que estamos conociendo las cosas y que estamos aprendiendo mucho, no hacemos eso. Nosotros, estamos haciendo que ellos siguen aprendiendo [en la escuela]. Nosotros no les forzamos a los niños [a trabajar].¹⁹

Esta cita es profundamente ilustrativa de los continuos cambios acerca de las interpretaciones de la niñez en la comunidad. Aunque, sus palabras no reflejan los puntos de vista de muchos, sin embargo su influencia en la comunidad es grande. Al tiempo de esta investigación, esta mujer era la profesora del jardín de infantes y una abierta líder comunitaria. Sus palabras revelan cómo las ‘modernas’ interpretaciones de la niñez han influenciado su manera de pensar. Ella habla como si casi hubiese descubierto una nueva religión, cuando describe los errores de sus modos pasados, tiempo atrás cuando eran “incivilizados”. Pero ahora conocen mucho más, dice ella. Ahora conocen que los niños deberían estudiar y jugar, no trabajar.

Sin embargo, no todas las familias viven con esta interpretación. Durante una conversación informal con una chica de 14 años, Malena me dijo: “no jugamos en áreas rurales. Todo lo que hacemos es trabajar. Trabajamos como burros pero no obtenemos ningún dinero. Tenemos que trabajar si queremos comer”.²⁰ El ser conocido como un trabajador fuerte sigue siendo importante en una comunidad. Esto puede ser el motivo por el cual, en una pregunta abierta, el 14 % de los niños encuestados escribieron que de todas las cosas que hacen, el “juego” es su actividad menos preferida. Estos eran niños entre las edades de 11 y 13 años. Cuando pregunté ¿por qué?, ellos escribieron, “Porque me gusta trabajar”. Otro 21 % de los niños escribieron que de todas las cosas que hacen, lo que más les gusta es el trabajo agrícola. Cuando pregunté ¿por qué?, una niña de 11 años escribió, “porque me gusta trabajar duro”. Un chico de 12 años escribió, “porque me gusta ayudar a mi familia”. Otro escribió, “porque me gusta comer”. El 7 % de los niños escribió explícitamente que de todas las cosas que hacen, el ser “ociosos” es la actividad menos preferida. Un niño escribió que no le gusta ser ocioso, porque quiere ser “una buena persona”.

Cuando le conté a Nicola de 10 años de edad que algunos de sus amigos mayores me dijeron que el “juego” era su actividad menos preferida, ella dijo, “es mentira. A todos los niños les gusta jugar”.²¹ Sin embargo, debería mencionar que su madre es la profesora del jardín de infantes de la que hablé anteriormente. Pero si estos niños están mintiendo o no, ese no es el problema. Más bien, sus respuestas revelaron cuán importante es la fuerte ética de trabajo en la comunidad. Las presiones sociales

comunitarias recompensan a los trabajadores fuertes, y continúan empujando a los niños a actuar de acuerdo a ello.

No obstante, las cosas están cambiando. Como Calguasig está integrándose, cada vez más, dentro de un mundo externo de su comunidad, la interpretación ‘moderna’ de la niñez, está infiltrando la comunidad mediante la televisión, la educación y las influencias urbanas. En la siguiente sección, investigo algunos de los procesos y eventos que han modelado las actuales condiciones en Calguasig.

4.4 Las cambiantes condiciones comunitarias

Entre las racializadas geografías imaginativas que continúan modelando el terreno social de los Andes, la percibida indianidad de los sitios rurales los interpretan como espacios peligrosos para los blancos (Weismantel, 2001). Cuando empecé a trabajar en Calguasig, la gente me previno que los calguaseños eran “*bravos*”, que significa salvajes, feroces o furiosos.²²

Hasta hace muy poco, la comunidad era conocida como una “zona roja”, fuera del alcance de los extranjeros. Un sacerdote presbiteriano, quien había trabajado en Quisapincha en la década del setenta, me dijo que durante ese tiempo, “las comunidades eran extremadamente cerradas... Cuando los extraños llegaban a las comunidades, sobre todo en Calguasig o Illahua, era difícil que salieran con vida. La gente era muy agresiva, hostil con todos los extraños”.²³

Pero este temor de los blancos por los indios es igualado, en las comunidades indígenas, al más profundo temor de la violencia de los blancos contra los indios. Como se discutió previamente, las historias orales indican que Calguasig se formó cuando un grupo de Quisapincha se mudó a las más aisladas partes de los Andes para protegerse de los españoles y las elites criollas. Este aislacionismo persistió hasta hace muy poco tiempo.

Mientras se mantuvo como una comunidad cerrada, en la década del sesenta, los varones miembros de la comunidad participaron incrementalmente en una migración temporal hacia la costa, para buscar empleo en las plantaciones de plátanos, palma y arroz.²⁴ Cuando los hombres jóvenes migraban a la costa, las mujeres y niños eran abandonados. Como la migración

se incrementó, por la década del setenta y ochenta, la población de Calguasig estaba abrumadoramente compuesta por mujeres, niñas y ancianos. A través de esta migración estacional y temporal, los calguaseños empezaron a estar incrementalmente expuestos a las influencias externas. Por ejemplo, cuando los migrantes temporales regresaban de la costa, muchas veces, regresaban con actitudes diferentes en cuanto a género y sexualidad. De acuerdo a un sacerdote salesiano que trabaja en comunidades Quichua rurales de Cotopaxi, “la migración a la ciudad a hecho más complicada la vida de la mujer en el campo. Porque el marido, el hombre cuando sale a la ciudad regresa con otras aspiraciones. Tiene otra visión de la mujer, y de la sexualidad. Y cuando regresa, hay unos choques”.²⁵

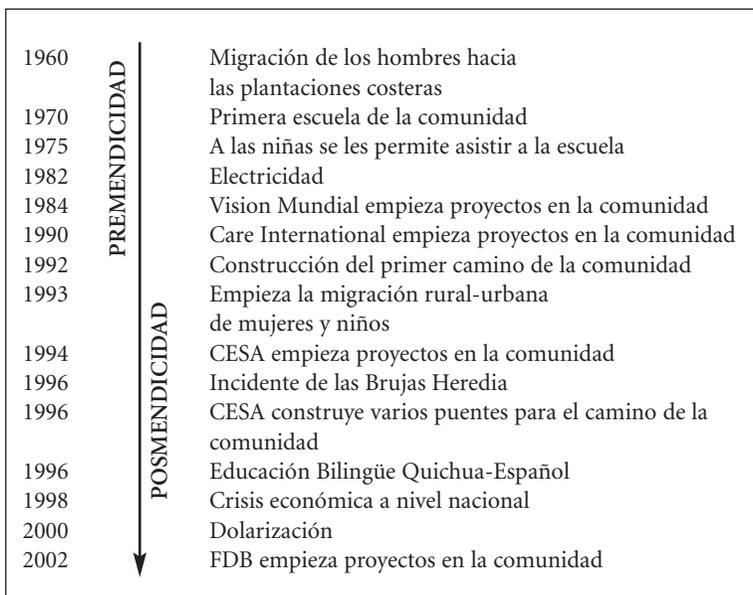
Un indígena de la region de Otavalo también habló sobre como los roles de género han cambiado en las comunidades indígenas. Él dijo, “no hace mucho tiempo yo vivía en Peguche y hombre y mujer cocinando, el hombre lavando. Era una actividad permanente y continua de los dos. Es decir, no había distinción entre su trabajo y el mío. No había eso. Era un trabajo que lo podíamos hacer cualquiera de los dos, pero ahora es el modelo de la ciudad”.²⁶ Esto, por supuesto, también está modelando las expectativas de género de la niñez. En algunas comunidades indígenas, las aventuras extra maritales, la violación y el abuso doméstico, han llegado a ser mucho más comunes (Sanchez-Parga, 2002). De acuerdo a un miembro de la comunidad de 30 años de edad, estas cosas también han afectado a Calguasig, particularmente mediante las actitudes juveniles:

Algunos jovenes ya vienen conociendo en otras partes a las chicas mismo sin ser enamorado, así quieren tener, tienen bebes. Y en eso, no estoy de acuerdo yo. Por que yo nunca me he casado así. Yo tenía enamorado. El respetaba, el me quería. En cambio ahora, ahora vienen cogen violan, y después no quieren reconocer. En eso también cambia todo, todo viene cambiando. Por eso digo ya no hay que asegurar digo. Y ahora mismo digo que habido un problema así mismo que el propio yerno tan le ha violado a la suegra. Entonces en eso tampoco vale. Ya vienen cambiando los niños o jovenes que salen de las comunidades. Ya no son como antes.²⁷

Mediante la migración, las interpretaciones de género y sexualidad son cambiantes.

La migración a la costa también introdujo a los miembros de la comunidad a nuevas creencias. La más influyente de éstas fue la fe evangélica. Al inicio de la década del setenta, uno de los primeros extranjeros que fue invitado a la comunidad era una persona evangélica. Como cuenta la historia, al ver las condiciones de empobrecimiento y la completa falta de los servicios básicos en Calguasig, este hombre convenció a varios miembros de la comunidad que ellos deberían tener una escuela para sus niños. En esta etapa, no existía ni una escuela en todo Quisapinchá Alto.²⁸ Así, un pequeño grupo de individuos empezó a buscar recursos. Contactaron al Ministerio de Educación, buscaron un profesor, y muy poco tiempo después empezaron las clases para los niños en una casa de barro con una sola habitación.

Figura 4.5: Línea de tiempo de la Modernización para Calguasig



Sin embargo, la mayoría de los comuneros no estaba preparada para este cambio en su comunidad. De acuerdo a algunos, los comuneros eran “de mentalidad muy cerrada y renuentes a aprender cualquier cosa”,²⁹ mientras otros insistían que los comuneros simplemente permanecían con temor, con temor de que estos extranjeros les robaran sus tierras, niños y

posiciones.³⁰ Al final, los comuneros sacaron al profesor del pueblo y exiliaron temporalmente a aquellos que en principio habían traído la escuela a Calguasig.

Pasado un año, los miembros de la comunidad reconsideraron el valor de la educación y permitieron a los exiliados regresar al pueblo. Después de esto, poco a poco trabajaron para gradualmente traer de vuelta la educación a Calguasig. Eventualmente reabrieron la casa-escuela y en el año 1975, permitieron que asistieran las niñas. Una de las primeras niñas que asistió a la escuela en 1975 recuerda que, “a las mujeres decía que no debe ir a estudiar... [Decía que] el deber de la mujer es a los animales, lavar y vivir en la casa”.³¹ Sin embargo, no especifica si estas posiciones fueron expresadas por el profesor, los miembros de la comunidad o ambos. Tal vez debido a estas actitudes, únicamente un pequeño grupo de mujeres asistió. No obstante, la educación formal abrió a la comunidad a muchas nuevas influencias. En primer lugar, a los niños se les enseñaba en español, un lenguaje que previamente sólo se hablaba fuera de la comunidad. El sistema educativo también trajo nuevas ideologías culturales mediante la distribución a nivel nacional de libros de texto y las actitudes del profesor.

Como la migración continuó, la accesibilidad a nuevas mercancías materiales fue más factible. Un miembro de la comunidad recordaba cómo le fue posible la compra de su primer par de zapatos —sandalias de caucho— en 1971 gracias a su trabajo fuera de la comunidad. En los anteriores dieciséis años de vida, él había ido descalzo.³² A principios de la década del ochenta, ansiosos por más modernización, los líderes comunitarios empezaron a mobilizarse para obtener electricidad. Por el año de 1982, tuvieron éxito, abriendo así nuevas posibilidades para los artículos de consumo en la comunidad, especialmente las radios.³³

Para la década del ochenta, la comunidad llegó a estar más abierta a los extranjeros. Fue en esta etapa que las instituciones externas empezaron a ingresar a la comunidad. La primera de éstas fue Visión Mundial, una organización internacional de ayuda para los niños. Por medio de una red de evangélicos, los trabajadores de divulgación de Visión Mundial en el país tuvieron conocimiento de las condiciones en Calguasig. Los calguaseños accedieron a permitir que la organización empezara un programa de patrocinio de los niños en su comuni-

dad. Sin embargo, como los trabajadores de la organización de ayuda empezaron a tomar fotografías de los niños de la comunidad para enviarlas a los patrocinadores internacionales, los temores del robo de niños una vez más aparecieron. Por consiguiente, al igual que el primer profesor de la comunidad, a Visión Mundial se le hechó de la comunidad. Eventualmente a Visión Mundial se le invitó a regresar, pero su estadía fue muy corta debido al mal manejo financiero por parte de los miembros de la comunidad.³⁴

La presencia de Visión Mundial en Calguasí, representó un tremendo salto escalar. Por un breve momento, Calguasig fue catapultado a la escena internacional. Al final poco se beneficiaron de este proceso en términos de beneficios materiales. Sin embargo, los líderes de la comunidad aprendieron una valiosa lección: las agencias de ayuda externas poseen recursos abundantes. Para 1990, los miembros de la comunidad se acercaron a la sucursal local de Care Internacional en Ambato para solicitar asistencia en su comunidad. Sus pedidos tuvieron éxito y poco tiempo después, Care Internacional empezó un proyecto agrícola en Calguasig.³⁵

A principios de la década del noventa, el Centro Ecuatoriano para los Servicios Agrícolas (CESA) también empezó a explorar las posibilidades de un proyecto para el manejo agrícola y de vertientes de agua en el área.³⁶ Debido a que Calguasig tiene control sobre la fuente primaria de agua de la ciudad de Ambato, existen muchos incentivos políticos para alentar la conservación del agua y evitar la deforestación en la región del páramo.

Al final de 1990, un agrónomo ecuatoriano blanco-mestizo de Care Internacional se mudó a Calguasig por un periodo de dos años. El propósito de esta mudanza fue el facilitar el desarrollo del proyecto en la comunidad. Mientras el interés primario de Care Internacional era la agricultura sustentable, también fueron actores claves en la construcción del camino a Calguasig. En 1992, la comunidad entera se movilizó en una minga masiva, o proyecto de trabajo comunitario, para cavar manualmente la ruta a través de las montañas. La construcción de este camino tuvo impactos dramáticos sobre la comunidad. No solamente permitió a los trabajadores de difusión de Care Internacional llegar a la comunidad, sino que entregó a los miembros de la comunidad una vía de

salida más fácil. De acuerdo al agrónomo de Care Internacional, cuando el primer automóvil llegó a Calguasig, la respuesta fue increíble. “Ellos nunca habían visto un carro en la comunidad. Fue sorprendente...La emoción. El líder de la comunidad lloró, como el nunca había pensado que ‘mi comunidad sea beneficiada con transporte.”³⁷Las mejoras del camino se hicieron obvios inmediatamente. Hasta casi el año 1992, tenían que transportar todos sus productos agrícolas al mercado en asnos, mulas o en el peor de los casos, sobre sus espaldas utilizando un difícil sendero a través de las montañas. El camino nuevo les permitió pedir aventones a las camionetas que pasaban, aunque existían muy pocas camionetas de paso para empezar. Otro beneficio significativo fue la facilidad con la que las mercaderías comerciales, ahora, podían ser traídas a la comunidad. Las mercancías cada vez más codiciadas incluyeron combustible para cocinar, bloques de concreto para la construcción, fundas de cemento, tejas, muebles de madera, bicicletas y televisiones.

Otro nuevo beneficio del camino fue la facilidad con la que los individuos podían salir de la comunidad. Hasta principios de los noventa, la emigración fue dominada por los hombres. Aproximadamente en 1993, un pequeño grupo de mujeres emigró a la ciudad por primera vez. Estas mujeres fueron incitadas a emigrar debido a los éxitos de las mujeres en la parroquia vecina de Pasa. Enfrentados a condiciones económicas deterioradas, los individuos ancianos y discapacitados de Pasa, empezaron a emigrar con frecuencia incremental en la década del ochenta. Para los ancianos y discapacitados, la mendicidad es más o menos una actividad socialmente aceptable en Ecuador, puesto que muchos creen que estos individuos tienen pocas alternativas. Luego discuto este problema en el capítulo seis. Sin embargo, como los rumores sobre estas ganancias empezaron a extenderse por la región, unas pocas mujeres jóvenes decidieron unirse a sus filas. De acuerdo a un individuo, quien trabajó con los emigrantes indígenas en el Hospedería La Tola en Quito por treinta años, el involucramiento gradual de las mujeres en la mendicidad se debía a que:

Descubrieron un (*modus operandi*)...Empezaban a venir alguno de ellos, pero reportando a las comunidades ventajas notables. Porque la gente tu ves aquí no, ve a un pobre diablo ahí sentado, le dan nomás, le dan. Y yo veía que llegaban a la Hospedería y sacaban sus bultitos ahí, y contaban la plata, tenían montón.

Entonces estos fueron los que se van mejorando, motivaron a que vinieran también las mujeres.³⁸

Algunas de estas mujeres inicialmente fueron forzadas a traer a sus niños pequeños con ellas porque eran lactantes o no tenían a nadie para encargárselos. Pero como pasaban el tiempo en las calle, descubrieron rápidamente que las mujeres con niños podían ganar más dinero que las otras. En lo sucesivo, los niños pequeños llegaron a estar integralmente involucrados en la migración rural-urbana.

Entre los años 1993 y 1996, el número de mujeres y niños involucrados en la migración se mantuvo bajo. De aquellos que migraron frecuentemente a las calles de Guayaquil, sobre aquellos que lo hacían a Quito. Aunque Guayaquil está mucho más alejada que Quito, los hombres ya tenían una bien conocida ruta de migración a la costa. Otra razón es que, a principios de la década del noventa, los hombres se involucraron cada vez menos en el trabajo en las plantaciones; en su lugar, estaban trabajando como lustrabotas y vendedores en la ciudad. Para 1994, la migración proveyó sobre el 80 % del ingreso anual familiar, la mayoría de los cuales habían sido obtenidos por los hombres (Rendon, 1994). Pero para 1996, las mujeres y niños empezaron a involucrarse cada vez más en la migración rural-urbana. Algunos, de hecho, establecieron un vínculo directo entre el incidente de las Brujas Heredia en 1996 y la migración incremental de mujeres y niños.

En julio de 1996, dos mujeres blanco-mestizas fueron tomadas como rehenes en Calguasig por ocho días. Actuando como shamanes, las hermanas Heredia fueron acusadas de aprovecharse de muchos de los enfermos en la comunidad. Con la ayuda de un curandero local, ellas secretamente anotaron todos los nombres y padecimientos de los enfermos de la comunidad en un libro religioso (*Libro de San Gonzalo*). Cuando los enfermos de la comunidad visitaron a estas supuestas shamanes en Ambato (quienes fueron recomendadas por el curandero local), les dijeron que fuerzas superiores estaban en juego (como evidencia del hecho “milagroso” que los nombres y padecimientos estaban en el *Libro de San Gonzalo*). La única manera de estar completamente curados, les dijeron, era pagar una cuota considerable, la cual también estaba convenientemente detallada con sus nombres y padecimientos. Sin embargo, estas curas obvia-

mente no funcionaron y en el verano de 1996, cuarenta calguasios habían muerto (Diario *Hoy* 1996a; 1996b). Aunque más bien causadas por el estallido de tuberculosis, los miembros de la comunidad atribuyeron estas muertes a la brujería de las hermanas (Guerrero, 2001). Previamente habían alertado a las autoridades de las acciones de estas mujeres, pero no sucedió mucho. Cansados de la preocupación de las autoridades solamente por los intereses de los blanco-mestizos, decidieron tomar la justicia en sus propias manos.³⁹

Los líderes comunitarios tomaron una decisión colectiva de alertar a la prensa de sus acciones, pero lo que se desplegó fue una dramática sensacionalización de los hechos. Los miembros de la comunidad fueron ultrajados porque estas mujeres se habían aprovechado de su presunta ignorancia. Ellas tomaron a la ligera sus creencias para su propio provecho económico. Así, ellos aclararon a la prensa y a los representantes gubernamentales que, de acuerdo a los sistemas tradicionales de la justicia indígena, lincharían a estas mujeres si el Estado rehusaba sentenciarlas. Hábilmente los líderes comunitarios aprovecharon la oportunidad de los medios de comunicación para dirigir la atención del país hacia las tristes condiciones bajo las que vivían. A través de estas negociaciones, los líderes comunitarios y las autoridades estatales estuvieron de acuerdo en que las hermanas Heredia serían azotadas públicamente bajo la cintura, de manera consistente con los sistemas de creencia indígenas, después serían entregadas a las autoridades estatales para cumplir una sentencia en prisión.⁴⁰ Al final, las hermanas estuvieron menos de seis semanas en prisión (Diario *Hoy* 1996c).

Los medios de comunicación sensacionalizaron este evento, apoyándose una vez más en las racializadas e imaginarias geografías de indios retrógrados, bárbaros y salvajes quienes habían amenazado las vidas de dos mujeres blanco-mestizas. Las cadenas informativas se derramaron dentro de la comunidad y proveyeron una cobertura nacional del evento. Una cadena de televisión ecuatoriana, ganó un premio internacional y \$30.000 por un corto documental titulado: “Las Brujas de Calguasig” (El Diario, 1997b). En este vídeo, repetidamente muestran la imagen de dos mujeres rubias y blancas, en sostén y ropa interior siendo flageladas por indios, sugiriendo así violencia sexual y racial. De acuerdo a un antropólogo de la FLAC-

SO, este vídeo “fue una distorsión absoluta de los eventos”.⁴¹ En las palabras de la Organización de Indígenas Campesinos de Quisapincha (COCIQ), a pesar de los masivos resultados de atención enfocada sobre Calguasig, durante este evento, “nada ha cambiado. Continuamos ocultos y silenciados en los páramos andinos, luchando contra la pobreza, la miseria y las injusticias de esta sociedad” (1999: 7). En las palabras de la Organización de Indígenas Campesinos de Quisapincha (COCIQ), a pesar de los masivos resultados de atención enfocada sobre Calguasig durante este evento, “nada ha cambiado. Continuamos ocultos y silenciados en los páramos andinos, luchando contra la pobreza, la miseria y las injusticias de esta sociedad” (1999: 7).

Es curioso que, muchos miembros de la comunidad relacionaran este evento con la creciente migración de mujeres y niños. Aunque pregunté, nadie fue capaz de darme una respuesta concreta. Pudo suceder que este incidente, el mismo que atrajo cientos de extranjeros –indígenas o no– dentro de la comunidad, reveló una forma diferente de vida a las mujeres y niños en Calguasig. Podría ser que esta forma de vida los indujo a explorar la vida en la ciudad, a través de la migración del campo a la urbe. También esto pudo suceder porque en 1996, después del incidente de las brujas, el CESA mejoró el camino con la construcción de varios puentes de concreto. Previamente, estas partes del camino tenían que ser atravesadas utilizando maderos, cuerdas y la fuerza de muchos brazos. Además, por 1996, al menos un miembro de la comunidad había comprado una camioneta y ofrecía un servicio semiregular de carga y transporte de pasajeros. Esto luego mejoró la capacidad de las mujeres y niños para abandonar la comunidad. O tal vez el incremento de la migración, después de 1996, puede haber sido el resultado acumulado de los tres años anteriores de migración intermitente. Como se difundió el rumor acerca de los ingresos que podrían ser obtenidos de la mendicidad, podría ser la razón por la cual, más y más mujeres se unían a sus filas.

La importancia de la influencia del camino en la migración del campo a la ciudad no puede ser subestimada. De acuerdo a un agrónomo, quien trabajó en la región, “cuando se abrió la carretera... niños que salían a la feria, nos rogaban llorando que les traigamos en la camioneta para venir a la feria a

ganarse unos, cuantos sueres”. Hasta los miembros más jóvenes de la comunidad astutamente miraron al camino como su vínculo con el mundo exterior y con el ingreso de dinero. Criticando los cambios producidos por el camino, este agrónomo los relacionó con los caminos de la Amazonia, los cuales han forjado guadañas de destrucción ambiental, y muchas veces, cultural, a lo largo de sus senderos. Él dijo: “si no había la carretera, las comunidades estaban bien bonito; tenían agua, tenían la cultura, *tenían todo*”. Tal vez en su mente, tenían todo lo que un indio folclorizado podría posiblemente desear. Pero al mismo tiempo, este agrónomo reconoció los impactos positivos del camino, tales como una mejor comunicación y acceso al mundo externo. Está en conflicto con su deseo de mantener el pueblo en su percibido estado estático y folclorizado, mientras que también reconoce las necesidades muy reales de los miembros de la comunidad. Sin embargo, concluye declarando que, “los ecologistas dicen que nunca deberías abrir una carretera”.⁴²

El año de 1996 también fue significativo para el estado de la educación en la comunidad. En este año, un programa de educación bilingüe español-quichua fue llevado a Calguasig. Como se mencionó anteriormente, en 1988 el gobierno ecuatoriano instituyó un sistema nacional de educación bilingüe, disponible para las comunidades que lo solicitaran. Mientras algunas comunidades indígenas adoptaron el sistema, otras lo rechazaron. Algunos creían que al enseñar los niños en sus lenguajes nativos, podrían contenerlos en un país de habla española.⁴³ De acuerdo al actual director de la escuela de Calguasig Grande, eventualmente la comunidad solicitó el sistema bilingüe en un intento por obtener más maestros.⁴⁴ Después del año 1996, existían tres maestros y dos aulas para 130 estudiantes en Calguasig Grande. El nuevo sistema trajo cinco nuevos maestros para Calguasig Grande y tres nuevos maestros para Calguasig Chico. Junto a los nuevos maestros vinieron nuevas aulas para acomodar mejor a los estudiantes.

La educación ha llegado a ser cada vez más importante para la juventud de Calguasig. Por medio de una pregunta abierta, los datos de mi encuesta revelaron que a un 52 % de jóvenes, entre las edades de 11 y 13 años, les gustaba “estudiar”, más que cualquier otra actividad. Más allá de un 88 % declararon que les gustaría asistir al colegio y/o universidad.

Actualmente, existen seis individuos de Calguasig Grande matriculados en el colegio de Quisapincha, y tres individuos de Calguasig Chico en colegio de Pasa.⁴⁵ Adicionalmente, 14 individuos (incluyendo adultos) están matriculados en los grados 7 y 8 en un colegio a tiempo parcial de Ambato.⁴⁶ Pero en la actualidad, no existe todavía un sólo graduado del colegio.⁴⁷

Debido a que realicé estas encuestas en las escuelas de la comunidad con la asistencia de los maestros de quinto y sexto grado, nuestra presencia indudablemente influyó en los resultados. Esto es, particularmente, obvio mediante las declaraciones de los niños sobre sus aspiraciones de empleo, las cuales vendrían a revelar más sobre una socialización que sobre las aspiraciones actuales, particularmente, en Calguasig Grande. En un esfuerzo para ayudar a los niños durante la encuesta, el profesor de los grados 5 y 6 de Calguasig Grande, propuso unas cuantas sugerencias ocupacionales, las cuales reflejaban una profunda imposición de estructuras de género y clase. Para las niñas, sugirió que podrían llegar a ser amas de casa o secretarías. Para los niños, sugirió que podrían ser mecánicos. Los resultados de la encuesta reveló el poder de la sugestión (Cuadro 4.1).

Cuadro 4.1: Aspiraciones de los estudiantes en Calguasig Grande

#	Niños	#	Niñas
8	Mecánicos	5	Secretarías
3	Policías	2	Amas de casa
1	Guardias de seguridad	1	Tesorero
1	Soldado	1	Mecánico*
1	Profesor		

* Una niña de 12 años de edad escribió que quería ser un mecánico, pero sospecho que copió de uno de sus compañeros varones. Cuando le entrevisté después, me dijo que quería ser profesora.

Cuadro 4.2: Aspiraciones de los estudiantes en Calguasig Chico

#	Niños	#	Niñas
4	Maestros	5	Sastres

2	Sastres	4	Profesoras
2	Albañiles	1	Ama de casa
1	Doctor		

No hay unos buenos líderes que hayan acabado la escuela e ido al colegio o, para que digan, “mire ese joven estaba una temporada en la escuela y ahora acabó el colegio. Ahora ha sido algo en la vida”. Entonces en vista de que no hay eso, los niños, claro como cualesquiera, dicen que, “la educación casi no está haciendo nada. Pues, no me sirve de nada porque hay otros niños, otros jóvenes que están trabajando, mejor traen plata, compran bicicleta, tienen alguna cosa”.⁴⁸

Además, muchos padres prestan poco interés a la educación formal. Como dijo el profesor de los grados 5-6:

Hay algunos padres que si se da importancia [a la educación], hablaría 1 %, de todo. De ahí, la mayoría de los padres no, no les interesa mucho. Si el niño dice que ‘yo quiero ir a tal parte a trabajar con compañeros, con amigos,’ sí dicen. Es mejor para los padres, creo que es mejor, ellos mandan.⁴⁹

Una mujer indígena de la PRODEPINE explicó esta manera de pensar, como sigue:

Básicamente, para los indígenas dicen que el guambra se va a la escuela y vuelve vago, o el joven va a la escuela y vuelve vago. En la cosmovisión de los compañeros tienen razón. Porque los guaguas, cuando van a la escuela ya se dedican a jugar, ya se dedican a reunir con sus amigos o tal vez se dedican a irse de paseo. Ya asumen otros códigos culturales, entonces empieza a cambiar los códigos internos [de la comunidad].⁵⁰

A pesar del deseo de continuar con sus educaciones, muchas veces a los niños se les disuade de tomar este camino debido a la familia y a las presiones económicas. Aquí existe un conflicto entre las metas declaradas (más educación, como expresaron en la encuesta) y los medios para obtenerlas, unos medios que pueden estar en conflicto con sus deseos para acumular bienes materiales o, en algunos casos, para el sustento básico. Como Malena dijo, “tenemos que trabajar si queremos comer”.

Mientras que las oportunidades educativas han mejorado desde que el sistema de educación bilingüe fue introducido en la comunidad, el estado de estos recursos y la calidad de la educación a lo sumo son pobres. Ha existido mucha crítica del sistema de educación bilingüe ecuatoriano. Los críticos demandan que tienen pocos fondos, les faltan recursos educativos apropiados y los maestros están pobremente entrenados. Un profesor indígena universitario criticó el sistema por basarse en modelos occidentales de educación. En su opinión, este sistema “mata la cultura”. También cree que los actuales modelos educativos están distorsionando los roles tradicionales de género y creando una “terrible división” en las familias indígenas, en donde las niñas son relegadas a la esfera privada y los niños a la pública.⁵¹ La imposición de este tipo de estructuras, es claramente obvia en los cuadros (Cuadros 4.1 y 4.2) presentados arriba. Aunque el profesor de Calguasig Grande es un indígena de la provincia de Chimborazo (Figura 1.1), también ha sido entrenado dentro de los límites de un modelo occidental de educación. Así, continuar imponiendo este modelo y sus correspondientes estructuras sobre los niños de Calguasig.

De acuerdo a una monja indígena quien trabajó en Calguasig, los niños que se han graduado de sexto grado no son capaces de leer propiamente. Ella culpa a los maestros pobremente capacitados, algunos de los cuales ni siquiera se han graduado del colegio.⁵² Debido a la falta de maestros con fluidez en español y quichua, todos los maestros de Calguasig, excepto uno, son de otras provincias. Dándoles la oportunidad de trabajar en sus propias provincias de origen, muchos podrían partir inmediatamente. Por esta razón, existe mucho cambio entre maestros, mientras buscan obtener mejores posiciones en otra parte.⁵³ Muchos padres y estudiantes se quejan del uso del castigo corporal por parte de los maestros. Encontré por lo menos dos estudiantes quienes habían sido separados de clases debido al abuso del profesor. Mientras vivía en la comunidad, las clases fueron canceladas cada viernes, para que los maestros pudiesen jugar fútbol. También descubrí que, muchas veces, los maestros llegaban tarde y se iban temprano, reduciendo así el tiempo de clases de las cinco horas programadas a menos de tres. Además, el estado de las aulas por sí mismas es abismal, están llenas de ventanas y escritorios rotos (Fotografía 4.1).

(SIISE 3.5, 2003n), Aunque en Calguasig, el 22 % de los estudiantes reprobaron en el año escolar 2002-2003 y un 44 % de los estudiantes reprobaron año o no pasaron uno más de sus cursos.⁵⁴ Esta es una tasa elevada de fracaso que refleja el bajo nivel de entrenamiento educativo disponible en la comunidad.

Pero también la situación es difícil para los maestros. Muchos de los maestros en Calguasig reciben un salario mensual de menos de 200 dólares, el cual los ubica cerca a la línea de pobreza. Debido a los malos caminos, muchas veces tienen que trepar por dos horas sobre senderos fangosos para asistir a sus clases en la mañana. Aunque ellos condujeran, sus desplazamientos diarios muchas veces totalizarían más de cuatro horas. En la comunidad, tienen recursos limitados para trabajar debido a la falta de fondos. Al día siguiente que abandoné la comunidad (Mayo 2003), fue declarada una huelga nacional que duró cerca de un mes. Las demandas incluyeron salarios más altos y más fondos para la educación. En noviembre del 2003, los maestros se declararon, otra vez, en huelga por 43 días. El sistema de educación pública ecuatoriano está en pobres condiciones hecho que afecta tanto a estudiantes como a maestros.



Fotografía 4.1: Atisbando (y sonriendo) por una ventana rota del aula.

Tal vez uno de los más grandes problemas para los niños es el costo de la educación. A pesar del derecho universal de los niños a una educación gratuita, como se establece en la Declaración de los Derechos del Niño de la ONU, la educación no es gratuita en Ecuador. Al contrario, a los niños se les pide que paguen aproximadamente 30 dólares por año para cubrir los costos de sus uniformes, almuerzos escolares, suministros escolares y una “colaboración” por matrícula.⁵⁵ Para las familias numerosas, estos costos son muy altos considerando que muchos no pueden obtener ingresos suficientes de la agricultura. Así, para afrontar éstos costos, muchos niños tienen que trabajar. Mientras algunos niños utilizan sus fines de semana lustrando zapatos en Ambato, muchos niños abandonan la comunidad siempre que hay vacaciones o un fin de semana largo para ganar algo de dinero mendigando y/o vendiendo chicles. Las vacaciones de verano son cruciales porque, en julio y agosto, los niños pueden ganar más de lo que necesitan para su año escolar. De acuerdo al director de la escuela de Calguasig Chico, algunos niños están ausentes por más de un mes, especialmente cerca de Navidad.⁵⁶ En la clase del grado 5 y 6 de Calguasig Grande, algunos estudiantes perdieron más de 50 días de su año escolar, debido a sus trabajos en las calles.⁵⁷ Los maestros están tratando de detener las ausencias estudiantiles. Los niños que pierden muchas clases son rechazados. Encontré al menos un niño quien había reprobado en el año escolar 2002-2003 como resultado de su frecuente trabajo en Quito.

Todos estos factores han sido combinados por la difícil política ecuatoriana y las condiciones económicas. Como se discutió previamente, en 1998 y 1999, Ecuador cayó en su peor crisis económica en casi 50 años. Para el año 2000, la moneda nacional se había devaluado en tal magnitud que el gobierno dolarizó su economía. Sin embargo, los impactos de esta crisis fueron limitados en Calguasig; fueron primariamente afectados por la rápida inflación y el alza de los costos de los productos básicos. La dolarización también significó que, mientras las mujeres y niños previamente estaban mendigando por sures ecuatorianos, ahora mendigaban dólares americanos. Esto causó mucha confusión para la población ampliamente analfabeta de Calguasig. Descubrí que aún en el año 2003, los calguaseños continuaban describiendo los precios en sures el lugar de dólares.

Además, el aumento de los precios a nivel nacional de los productos básicos y artículos de consumo, únicamente, reforzó en los calguaseños la aguda comprensión de su relativa pobreza. Así, la migración de las mujeres y niños continuó mientras buscaban mejorar sus situaciones.

4.5 Las cambiantes identidades

En los últimos 30 años, la vida ha cambiado dramáticamente en Calguasig. Treinta años antes, no existía electricidad, agua entubada, televisión, camino, automóvil y las casas eran de barro. También la cultura de la niñez está cambiando en Calguasig. Las normas occidentales sobre niñez han infiltrado la comunidad a través de la educación, la televisión y la exposición a la vida urbana. Ahora ellos son conscientes de una visión sobre la juventud, que varía radicalmente de sus propias experiencias.

Por primera vez, un pequeño grupo de estudiantes asistió al colegio. Si todo va como se planeó, los primeros graduados del colegio de la comunidad saldrán en el año 2007. Otros niños están ansiosos de seguir sus huellas. Con una completa determinación en su rostro, Mónica de 12 años me dijo, “me puedo ir, debo ir al colegio y voy a terminar el colegio”. Estos niños y jóvenes reconocen a la educación como la clave para obtener riqueza material y signos de éxito que han observado en el mundo ‘externo’. Sin embargo, una nota admonitoria debe agregarse, puesto que los niños rurales en todas partes también han perseguido los mismos objetivos educativos solamente para ser tristemente defraudados con sus opciones como adultos. Por ejemplo, los jóvenes indígenas adultos en la zona rural de Cotopaxi han descubierto que hasta con sus títulos de colegio, muchos continúan trabajando como migrantes en la economía informal (Sanchez-Parga, 2002). Katz (2004) también describe una historia similar en la zona rural de Sudán. Quince años después de su investigación de campo inicial, descubrió que “la educación ha demostrado no garantizar nada” (195).

Mientras algunos jóvenes todavía se casan a edad temprana y todavía son capaces de encabezar un hogar a la edad de diez años, muchos reconocen que sus futuros no serán agrícolas. Sin embargo, la mayoría (79 %) de los niños que entrevisté, me

dijeron que preferirían vivir en una comunidad rural. Pero como el acceso a la tierra disminuye y la tierra continúa erosionándose, muchos jóvenes están alejándose de la agricultura. En efecto, cuando recientemente la FDB pidió a los jóvenes de la comunidad de Quisapincha Alto recopilar una lista de cursos de entrenamiento que querían, 24 expresaron un deseo por entrenamiento en computación⁵⁸ y 19 pidieron entrenamiento musical. Únicamente tres expresaron deseos por entrenamiento agrícola.

Durante mi encuesta, pregunté a los niños qué harían si ganarían un millón de dólares. Reflejando deseos consumistas, muchos dijeron que comprarían una televisión, una buena casa y un automóvil. También algunos agregaron que comprarían una estructura de cama metálica⁵⁹, una videocasetera o una máquina de coser. En particular un niño de 13 años escribió: “construiría una casa de 20 pisos de losa y compraría tanta comida y tanta ropa, viajaría a los Estados Unidos después de cinco años y compraría una casa en la costa”. Influidos por las vidas materialistas de las estrellas de telenovela, que miran cada noche en la televisión, o tal vez alcanzados por el “sueño americano”, estos niños desean una parte de esa vida. Muy pocos niños dijeron que utilizaría su dinero para cuestiones agrícolas. En total, un 12 % de niños dijo que usarían el dinero para comprar animales, 7 % dijo que lo usaría para comprar tierras y otro dijo que lo usaría para comprar tractores. Aunque han crecido como campesinos, éstos niños no ven sus futuros como agricultores. Cada vez más, la juventud de Calguasig, desea estilos de vida como los encontrados en la ciudad o los vistos en la televisión.

Muchos padres tienen grandes expectativas para sus niños. La mencionada profesora del jardín de infantes desea que su hijo mayor sea abogado. Su hija, Nicola, desea ser ya sea un oficial de policía o una estrella de pop. Pregunté a la madre de un vendedor de chicles de cinco años de edad, lo que desearía que fuera su hijo cuando creciera. Cuando se encogió de hombros, le pregunté si deseaba que el fuera vendedor de chicles como ella. “No”, dijo ella. “Algo mejor”.

Los tamaños de las familias también están cambiando, lo cual, indudablemente, influenciará los modelos de paternidad y niñez. Las mujeres ya no desean tener muchos niños. Aproximadamente 12 de las mujeres jóvenes de la comunidad

están usando actualmente DUIs y muchas más están interesadas.⁶⁰ Pregunté a algunas quinceañeras cuántos niños deseaban tener. Ninguna deseaba más de dos. De acuerdo a una mujer, “ya no piensan como antes. Antes decía que hay que tener la docena o la media docena. Ya no... Porque si tenemos muchos hijos, no podemos dar ropa, estudio, alimentación adecuada. Entonces por eso, ya no quieren tener muchos hijos”.⁶¹ Esto puede tener mucho que ver con el hecho de que, dado el mejor acceso al cuidado médico, más niños sobreviven.

Pribilsky's (2001) da a conocer que, en el sur del Ecuador cambiar los roles de los niños (producidos por padres quienes cada vez más buscan redefinir a sus niños dentro de los ideales universales de la niñez ‘moderna’) es una fuente de gran trauma para ellos. Este trauma se manifiesta mediante los nervios, una enfermedad con síntomas similares a la depresión. Esto todavía no ha sucedido en Calguasig, sin embargo los niños están cada vez más atrapados entre las culturas y están luchando para encontrar sus senderos. Debido a la pobreza, ellos deben continuar con su trabajo. Para asistir a la escuela, deben continuar trabajando. Si desean bienes materiales, deben trabajar. Ahora, mediante la educación, los medios de comunicación y sus interacciones en la ciudad, a éstos niños se les dice que no deberían trabajar. En su lugar, se les dice que deberían disfrutar de su niñez mediante el juego, la recreación y el estudio.

4.6 Resumen

Este capítulo explora tres preguntas de investigación específicas: i) ¿cómo la niñez indígena se articula con la ‘moderna’ interpretación de niñez?; ii) ¿cómo los niños indígenas negocian y se reconcilian, ellos mismos, con los continuos cambios en sus comunidades?; y iii) la importancia que tienen estos cambios para los futuros de los niños. Este capítulo empieza con un análisis sobre cómo la niñez indígena se articula con la ‘moderna’ interpretación de niñez. Presenta perspectivas desde ambos lados, el de los activistas políticos indígenas y los defensores de los derechos de los niños, para revelar las tensiones subyacentes entre estas interpretaciones. Sin embargo, también previene contra las definiciones esencializadas de niñez, las cuales pueden naturalizar y ‘folclorizar’ la participación de

los niños indígenas con el trabajo. Luego, este capítulo se enfoca específicamente en la comunidad de Calguasig. A través de una visión general de las cambiantes condiciones comunitarias, revela como la ‘moderna’ interpretación de la niñez está infiltrando la comunidad. Esto tiene impactos en todo Calguasig, particularmente en relación al género, sexualidad, trabajo, juego, aprendizaje e identidad. Confiando en datos de una encuesta y entrevistas con niños y miembros de la comunidad, también revela cómo los niños están negociando estos cambios. Sugiere que ellos están, cada vez más, siendo arrastrados a la cultura consumista occidental y a los ideales urbanos. Indudablemente, estos cambios tendrán impactos significativos sobre la comunidad en los años venideros. En el capítulo siguiente, me enfocó, sobre la esfera urbana para explorar las identidades urbanas de niños y jóvenes.

Notas:

- 1 Profesor de Quichua y Filosofía Andina de la Universidad San Francisco de Quito. Entrevistado por la autora. Agosto 1 de 2003. Quito.
- 2 Profesor de Quichua y Filosofía Andina de la Universidad San Francisco de Quito. Entrevistado por la autora. Diciembre 18 de 2002. Quito.
- 3 500 años antes, probablemente lo mismo se podría decir de las comunidades rurales alrededor de muchas partes del mundo.
- 4 Subsecretaria Nacional de Desarrollo Rural. Ministerio de Bienestar Social. Entrevistada por la autora. Agosto 5 de 2003. Quito.
- 5 *Ibíd.*
- 6 Profesor de Quichua y Filosofía Andina de la Universidad San Francisco de Quito. Entrevistado por la autora. Agosto 1 de 2003. Quito.
- 7 Subsecretaria Nacional de Desarrollo Rural. Ministerio de Bienestar Social. Entrevistado por la autora. Agosto 5 de 2003. Quito.
- 8 *Ibíd.*
- 9 Director del PNT-INNFA. Entrevistado por la autora. Diciembre 9 de 2002. Quito.
- 10 Directora, Fundación Patronato San José, Municipio de Quito. Entrevistada por la autora. Diciembre 13 de 2002. Quito.
- 11 Miembro del Congreso Nacional, Diputado por Pichincha y Presidente de la Comisión para los Asuntos Indígenas. Entrevistado por la autora. Septiembre 10 de 2003. Quito.
- 12 Director de Juventudes. CONAIE. Entrevistado por la autora, Agosto 7 de 2003. Quito.
- 13 Especialista en Educación, PRODEPINE. Entrevistado por la autora. Agosto 19 de 2003. Quito.
- 14 Profesor de Quichua y Filosofía Andina de la Universidad San Francisco

- de Quito. Entrevistado por la autora. Agosto 1 de 2003. Quito.
- 15 Profesor de Quichua y Filosofía Andina de la Universidad San Francisco de Quito. Entrevistado por la autora. Diciembre 18 de 2002. Quito.
- 16 Las leves diferencias basadas en género y edad que se anotan en la Figura 4.1 pueden ser indicativas de diferencias actuales, pero probablemente son atribuibles a la manera en que estos datos se recogieron (ver Apéndice A).
- 17 Nadia, miembro de la comunidad. Entrevistada por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig Grande.
- 18 *Ibíd.*
- 19 Nadia, miembro de la comunidad. Entrevistada por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig Grande.
- 20 Malena, de 14 años vendedora de la calle. Entrevistada por la autora. Agosto 21 de 2003. Quito. Notas de campo.
- 21 Nicola, de 10 años miembro de la comunidad. Conversación informal con la autora, Marzo 17 de 2003, Calguasig. Notas de campo.
- 22 Mary Weismantel (2001), una antropóloga Norteamericana, también tuvo esta experiencia cuando empezó a trabajar en la comunidad indígena rural de Zumbagua en la provincia de Cotopaxi en la década del ochenta (ver Figura 1.2 para la ubicación de Zumbagua).
- 23 Sacerdote Presbiteriano, miembro clérigo de Dios es Sano. Entrevistado por la autora. Marzo 16 de 2003. Quisapincha.
- 24 Esta migración no es enteramente nueva puesto que previamente los hombres han abandonado la comunidad para trabajar como cargadores en el mercado por cortos periodos en la ciudad de Ambato. Es posible que algunos hombres estuvieran también involucrados en la migración a la costa antes de los años sesenta. Sin embargo, parece que esta migración se aceleró en la década del sesenta.
- 25 Sacerdote Salesiano, Director de la Fundación PAN (Programa de Acción por la Niñez). Entrevistado por la autora. Agosto 13 de 2003. Quito.
- 26 Profesor de Quichua y Filosofía Andina Universidad San Francisco de Quito. Entrevistado por la autora, Agosto 1 de 2003. Quito.
- 27 Nadia, miembro de la comunidad. Entrevistada por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig.
- 28 Presidente, Junta Parroquial de Quisapincha. Entrevistado por la autora, Abril 23 de 2003. Calguasig.
- 29 *Ibíd.*
- 30 Teniente Político de Quisapincha. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Quisapincha.
- 31 Nadia, miembro de la comunidad. Entrevistada por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig.
- 32 Presidente, Asociación Familiar por la Guardería de Nueva Izamba. Entrevistado por la autora. Marzo 17 de 2003. Calguasig.
- 33 Presidente, Junta Parroquial de Quisapincha. Entrevistado por la autora. Abril 23 de 2003. Calguasig.
- 34 Presidente, Junta Parroquial de Quisapincha. Entrevistado por la autora. Abril 23 de 2003. Calguasig.

- 35 Agrónomo, antiguo trabajador de for CARE-PROMUSTA (Care International – Proyecto de Manejo y Uso Sustentable de los Suelos Andinos). Entrevistado por la autora. Mayo 29 de 2003. Ambato.
- 36 Ingeniero Forestal, CESA. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Ambato.
- 37 Agrónomo, antiguo trabajador de CARE-PROMUSTA (Care International – Management and Sustainable Use of Andean Soils Project). Entrevistado por la autora. Mayo 29 de 2003. Ambato.
- 38 Sacerdote Salesiano, antiguo director de la Hospedería Campesina La Tola. Entrevistado por la autora. Noviembre 26 de 2002. Quito.
- 39 Agrónomo, antiguo trabajador de CARE-PROMUSTA (Care International – Management and Sustainable Use of Andean Soils Project). Entrevistado por la autora. Mayo 29 de 2003. Ambato.
- 40 Coordinador académico del programa de Antrpología FLACSO-Sede Ecuador. Entrevistado por la autora. Agosto 20 de 2003. Quito.
- 41 Coordinador académico del programa de Antrpología FLACSO-Sede Ecuador. Entrevistado por la autora. Agosto 20 de 2003. Quito.
- 42 Agrónomo, Ministerio de Agricultura, Provincia de Tungurahua. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Ambato.
- 43 Agrónomo, Ministerio de Agricultura, Provincia de Tungurahua. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Ambato.
- 44 Director, Colegio Ciudad de Azogues, Calguasig Grande. Entrevistado por la autora. Abril 22 de 2003. Calguasig.
- 45 Datos tomados de los registros del Colegio Nacional de Quisapincha y del Colegio Nacional Pasa en julio y agosto de 2003.
- 46 El colegio a tiempo parcial ofrece clases los fines de semana. Aunque muchos individuos asisten a este colegio, es criticado por sus bajos estándares educativos.
- 47 Las tasas de finalización de la secundaria son bajas en toda la nación. En las áreas urbanas, el 40,3% han completado el colegio. En las áreas rurales, el 11,3% de hombres y mujeres no indígenas han completado el colegio, comparado con el 4 % de hombres y mujeres indígenas (SIISE 3.5, 2003w).
- 48 Maestro, Ciudad de Azogues, Calguasig Grande. Entrevistado por la autora. Abril 22 de 2003. Calguasig.
- 49 Maestro, Ciudad de Azogues, Calguasig Grande. Entrevistado por la autora. Abril 22 de 2003. Calguasig.
- 50 Especialista en Género y Cultura, PRODEPINE. Entrevistado por la autora. Agosto 28 de 2003. Quito.
- 51 Profesor de Quichua y Filosofía Andina Universidad San Francisco de Quito. Entrevistado por la autora. Agosto 1 de 2003. Quito.
- 52 Monja indígena, Hermana solidaria de los pobres. Entrevistada por la autora. Mayo 7 de 2003. Calguasig.
- 53 Director, Colegio Gral. Rumiñahui, Calguasig Chico. Entrevistado por la autora. Mayo 6 de 2003. Calguasig.
- 54 Datos obtenidos de los registros del Colegio Nacional de Quisapincha y del Colegio Nacional de Pasa en julio y agosto de 2003.
- 55 Director, Colegio Ciudad de Azogues, Calguasig Grande. Entrevistado

- por la autora. Abril 22 de 2003. Calguasig.
- 56 Director, Colegio Gral. Rumiñahui, Calguasig Chico. Entrevistado por la autora. Mayo 6 de 2003. Calguasig.
- 57 Profesor, Colegio Ciudad de Azogues, Calguasig Grande. Entrevistado por la autora. Abril 22 de 2003. Calguasig.
- 58 Las escuelas de Quisapincha Alto tienen sólo unas pocas computadoras pero están principalmente reservadas para el uso de los maestros.
- 59 Muchos tienen estructuras de camas de madera.
- 60 Existen aproximadamente 324 mujeres entre las edades de 12 y 45 años en la comunidad. Sin embargo, la mayoría de mujeres jóvenes no tienen niños hasta la edad de 16 años y algunas mujeres continúan teniendo niños después de los 45 años. Tomando en cuenta esto, fuera de estas 324 mujeres, menos de un 4 % de mujeres en edad de procrear usan DUIS. Si calculamos para las mujeres entre los 18 y 45 años, esta cifra se eleva a menos de 6 %.
- 61 Nadia, miembro de la comunidad. Entrevistada por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig.

CAPÍTULO V

LA NIÑEZ MIGRANTE

5.1 Introducción

Este capítulo intenta desentrañar los mitos, alrededor de los jóvenes mendigos indígenas de Calguasig. Empieza con una visión global de los niños en la calle y niños trabajadores en Ecuador. Luego se enfoca, específicamente, sobre los niños migrantes de Calguasig y explica por qué ellos no corresponden a las tipologías preexistentes de niños de la calle y trabajadores. También revela como la mendicidad libera a las chicas indígenas jóvenes de la opresión, de un empleo doméstico. Luego de un análisis a fondo de sus vidas en las calles, adicionalmente este capítulo explica por qué estos niños han sido olvidados en gran parte por los programas sociales. La última parte de este capítulo se enfoca sobre cómo las identidades y los niños indígenas cambian entre lo rural y lo urbano. También explora cómo estos niños y jóvenes negocian con el tenue terreno que constituyen sus identidades diferenciadas por género, racializadas y étnicas.

151

Pidiendo caridad
en las calles

5.2 Niños de la calle y niños trabajadores en Ecuador

Los niños participan en todo tipo de actividades en las calles, a menudo cambiando de una actividad a la siguiente. En Quito, los niños venden chicles, lustran zapatos, venden flores, cuidan automóviles, venden comida, trabajan en los mercados, mendigan y actúan. Estimar el número de niños de la calle y tra-

bajadores en Quito varía dependiendo de la fuente de información y las formas en que se cuentan los niños. Por ejemplo, en 1997 una encuesta de una ONG sugería que existían 8.500 niños de la calle y trabajadores en Quito (Diario Hoy, 1997), mientras que el Municipio de Quito estimaba que existían aproximadamente 7.000. El municipio divide esta cifra en 5.500 trabajadores callejeros durante el día, 1.000 trabajadores temporales, quienes migran durante las vacaciones o el tiempo de descanso agrícola y 500 niños quienes trabajan durante la noche (Cuadro 5.1) (DMQ, 2001).

Cuadro 5.1: Categorías de niños trabajadores de la calle en Quito

Trabajadores durante el día (p.e., niños que viven en Quito)	5.500
Trabajadores temporales (p.e., niños migrantes indígenas)	1.000
Trabajadores nocturnos (p.e., niños que trabajan fuera de clubes nocturnos)	500
TOTAL	7.000

Fuente: DMQ, 2001.

Los niños y jóvenes de Calguasig están dentro de la categoría de ‘trabajadores temporales’ del Municipio de Quito. La mayoría de estos trabajadores temporales provienen de comunidades rurales indígenas en la provincia de Cotopaxi, las parroquias de Pasa y Quisapincha en Tungurahua y las comunidades en la provincia de Chimborazo (Figura 1.1).¹ El número de niños de la calle –jóvenes quienes actualmente viven y trabajan en las calles– es desconocido. Las estimaciones varían ampliamente y están entre los 30 y 1.000.²

La información acerca de los niños que mendigan también es dispersa. De acuerdo a la encuesta del año 1997 de la ONG, existen 200 familias indígenas que mendigan en la capital. Como se estableció en el capítulo uno, creo que ésta es una estimación bastante precisa. Luego la encuesta establece que 600 niños mendigan en Quito, aunque no especifica si estos pertenecen a las, anteriormente, mencionadas familias indígenas. Basada en mi investigación en Quito, creo que aproximadamente de 500 a 600 niños indígenas de Quisapincha y Pasa han mendigado en la ciudad. Sin embargo, debido a la naturaleza estacional y tempo-

ral de la migración del campo a la urbe, estas familias trabajan en la ciudad sobre una base rotativa. Durante la temporada navideña, este número es mucho más alto, puesto que los niños indígenas de toda la sierra rural migran para mendigar en Quito. Durante el resto del año, a cualquier tiempo, no existen más de 200 mujeres y niños indígenas en Quito, la mayoría de los cuales son de Calguasig.

En Ecuador, los datos disponibles sugieren que un 40% de niños trabajadores encuentran empleo en las calles. De las niñas trabajadoras, un 43 % trabajan en las calles. Esto comparado con solamente un 37% de niños trabajadores (SIISE, 3.5, 2003o).³ Puede existir una ligeramente, más alta proporción de niñas en las calles porque tienden a obtener menos opciones de empleo que los niños. Muchas trabajan, ya sea como sirvientas domésticas, como vendedoras en los mercados urbanos o como vendedoras informales en las calles. Los niños, por otro lado, quienes tienen un rango más amplio de oportunidades de empleo y aparte del trabajo en las calles, también pueden encontrar empleo como mecánicos, aprendices de comerciantes y en las construcciones.

Basada en los datos recogidos a nivel nacional por Defensa de los Niños Internacional en Ecuador (DNI-Ecuador) y agregada al Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), parecería que la mayoría de niños quienes trabajan en las calles son jóvenes. Un 47 % de niños trabajadores entre las edades de 6 y 10 años encuentran empleo en las calles. Entre 11 y 13 años, más de un 53 % de niños trabajadores están en las calles (SIISE, 3.5, 2003o). Los datos del censo nacional revelan que los niños empiezan a trabajar a un promedio de edad de 10 años (SIISE 3.5, 2003p). Los datos del DNI sugieren que un 39 % de niños trabajadores trabajan de cuatro a seis horas por día. Más de un 36 % de niños trabajan de 7 a 9 horas y 13 % trabajan más de 10 horas por día (DNI-Ecuador, 1997). Otros datos del censo revelan que, en promedio, los niños trabajan cinco días por semana (SIISE, 3.5, 2003q).

En una encuesta de DNI-Ecuador sobre 860 niños trabajadores urbanos,⁴ el 57 % reporta encontrarse cansado después de un día de trabajo, pero el 42 % también dice que se siente satisfecho al final del día. En total, el 88 % respondió que les gustaba trabajar. Sus razones no fueron reportadas. En mi

propia investigación, encontré que mientras los niños a menudo dicen que les gusta el trabajo, cuando se les presiona un poco más, generalmente se aclara que lo que a ellos actualmente les gusta es el dinero y no el trabajo por sí mismo. En la mencionada encuesta del DNI, los niños percibieron a los accidentes de tráfico y al abuso verbal como sus riesgos más significativos. El abuso físico también fue una preocupación significativa relacionada con el trabajo. Más de la mitad de estos niños trabajadores dijeron que gastan la mayoría de sus ganancias en comida (DNI-Ecuador, 1997). Los datos del censo ecuatoriano sugieren que en todo Ecuador, el 52 % de niños trabajadores admiten que ellos trabajan para incrementar los niveles de ingreso de sus familias (SIISE 3.5, 2003r).

Como se discutió el capítulo dos, recientemente los investigadores en Ecuador han intentado clasificar los tipos de niños de la calle y trabajadores, basados sobre una investigación en seis centros urbanos.⁵ Aproximándose a este problema desde un antecedente económico, los académicos Vásconez y Proaño (2002) han desarrollado una sugestiva tipología, la cual toma en cuenta la edad del niño al ingreso en la fuerza de trabajo, los tipos de trabajo, las razones para trabajar, las percepciones del trabajo, las condiciones socioeconómicas y la educación. Definen cuatro categorías: I) el trabajo como oportunidad y complemento; II) trabajo que desplaza paulatinamente a la escuela; III) trabajadores añadidos permanente; adultización; y IV) abandono de la formación; ruptura con activades de jóvenes; pobreza. Mientras que esta tipología provee una visión general de la situación en Ecuador, los niños trabajadores de Calguasig no entran en ninguna de las categorías sugeridas.

De acuerdo a los autores, los niños en la Categoría I (el trabajo como oportunidad y complemento) son similares en muchos aspectos a la juventud que no trabaja. Ellos viven en su hogar con sus dos padres. Trabajan por su propia iniciativa para ganar experiencia de trabajo y para ayudar a sus familias con los gastos. Estos jóvenes empiezan a trabajar entre las edades de 13 y 15 años. Han completado la escuela primaria y, muy a menudo, asisten a la escuela nocturna para obtener sus títulos secundarios. Trabajan de 8 a 11 horas por día en almacenes, como sirvientes domésticos y en el comercio. Sus salarios son mucho más altos que el de muchos niños trabajadores.

Algunos autores creen que la mayoría de niños trabajadores se encuentra en la Categoría II (trabajo que desplaza paulatinamente a la escuela), aunque no proveen estimación numérica. Describen a este grupo, como los niños quienes no han completado la escuela primaria, pero continúan estudiando. Muchas veces trabajan solamente unas pocas horas por día para minimizar la interferencia con sus estudios. Sin embargo, muchos han sido rechazados en sus escuelas, pelean con sus grupos, y/o empiezan la escuela a una edad tardía. Muchos abandonan la escuela después de completar el sexto grado. Éstos jóvenes viven en sus hogares con sus padres o padres sustitutos. Empiezan a trabajar fuera del hogar entre las edades de 10 a 12 años. Para la mayor parte, estos niños son chicos que trabajan como vendedores o lustrabotas. Los autores afirman que las niñas de este grupo tienden a trabajar en casa o como sirvientas domésticas. Las ganancias de estos niños son una fuente importante de ingreso familiar.

De acuerdo a los autores, un gran número de niños también caen en la Categoría III (trabajadores añadidos permanente; adultización). Los autores creen que la mayoría de estos niños han abandonado la escuela, ya sea temporalmente o permanentemente, para trabajar. Muchos tienen solamente unos pocos años de educación y aunque algunos pueden desear el terminar la escuela primaria, no han sido capaces de hacerlo. Estos niños generalmente empiezan a trabajar a una edad muy temprana. En las áreas rurales empiezan a trabajar entre las edades de 5 a 7 años y en la ciudad entre las edades de 7 a 8 años. Sus actividades de trabajo son diversas, requieren pocas habilidades y pueden involucrar la mendicidad. A menudo estos son niños migrantes o niños que viven en los barrios bajos suburbanos. Proviene de hogares de un solo padre, dirigidos por una mujer. Sus madres participan en trabajos sencillos y muchas veces tienen niños de varios cónyuges. Éstos niños conservan un contacto semiregular con sus familias. Usualmente pasan de 8 a 16 horas por día trabajando en las calles, de acuerdo los autores, están en peligro de convertirse en niños de la calle. Los autores creen que estos niños tienen pocas expectativas para sus futuros.

Como los niños descritos arriba, los niños de la Categoría IV (abandono de la formación; ruptura con actividades de jóvenes; pobreza) empiezan trabajando a una edad muy temprana. Sin embargo, los autores afirman que en este grupo, los niños

han abandonado completamente la escuela para satisfacer sus necesidades diarias. Son niños migrantes y se encuentran generalmente en las ciudades más grandes del Ecuador. Tiene únicamente un padre y todos los miembros de sus familias o trabajan o mendigan en las calles. Algunos de estos niños han abandonado sus hogares, especialmente en casos de abuso elevado. Muchas veces estos niños pasan largos periodos de tiempo durmiendo en las calles, si ya no son niños de la calle. Muchos sufren de problemas nutricionales y de salud y están involucrados en el uso de drogas.

Estas cuatro categorías están diseñadas para capturar la amplia mayoría de niños de la calle y trabajadores del Ecuador. Sin embargo, mientras es lo suficientemente amplia para capturar a muchos, ninguna describe adecuadamente las características de los niños indígenas de Calguasig. Mientras que los niños trabajadores de Calguasig son similares a los niños de las categorías II y III, también son muy diferentes. Para empezar, la amplia mayoría de los niños de Calguasig no provienen de familias de un solo padre. De las 37 entrevistas de informantes claves con niños y jóvenes trabajadores de Calguasig, un niño tenía padres que vivían separados. Actualmente vive con su madre y su padrastro. Adicionalmente cuatro niños (dos de las cuales eran hermanas) tuvieron padres que las abandonaron. Sus madres no se han casado otra vez a propósito, estos niños estaban entre los más pobres que entrevisté. Los restantes 32 niños que entrevisté estaban viviendo con ambos, padre y madre.

En lugar de provenir de familias de un solo padre, los niños de Calguasig trabajan en las calles con sus familias ampliadas. Ellos emigran a la ciudad con sus padres, sus tías, sus cuñadas, sus abuelas y/o sus hermanos. En las calles trabajan como parte de apretados grupos de parientes. A través de esta economía extendida de cuidado infantil, los niños estaban bajo vigilancia constante de uno o más miembros de sus familias.⁶ Sus madres, hermanas, hermanos, tías y abuelas los vigilan mientras trabajan en las esquinas de las calles o en las intersecciones. Los padres y tíos, quienes trabajan como lustrabotas, tienden a moverse en las cercanías, extendiendo así la vigilancia. Introducidos en un mundo en donde no se habla Quichua, de mucho tráfico y de peatones poco amistosos, los niños se aferran a los rostros y lugares familiares durante sus tempranas visitas a la ciudad, en la

medida que se sienten más confortables y más familiarizados con los trabajos de la ciudad, el control social se realiza mediante bromas y ridiculizaciones públicas. Aquellos que no están conformes con las normas comunitarias aceptadas son condenados al ostracismo hasta que cambien sus actitudes.

Por ejemplo, una noche encontré a Tomás de 15 años y Benito de 12 años quienes, inspirados por los artistas callejeros de Quito,⁷ estaban a la mitad de sus primeros intentos de tragafuegos en una concurrida esquina. Con una pequeña botella de gasolina en una mano y una antorcha en la otra, tomaban tragos de gasolina, encendían la antorcha e intentaban soplar fuego, lo que me pareció extremadamente peligroso. Sin embargo, al final de la noche habían abandonado sus intentos debido a la dura desaprobación de sus amigos y familiares (muchos de los cuales estaban trabajando en la misma esquina). Con una persuasión particular, la hermana mayor de Benito les convenció que podrían “dañar sus cerebros” si continuaban.⁸ Debido a la efectividad del control social de la comunidad y al alto nivel de vigilancia extendida en las calles de Quito, creo que los niños de Calguasig no están en gran peligro de transformarse en niños de la calle sin hogar.

Además, los niños de Calguasig empiezan a trabajar en las calles tan pronto como son capaces de hacerlo. Muchas veces son introducidos a la ciudad como bebés atados a las espaldas de sus madres, tías, abuelas o hermanos. Cuando son muy pesados para cargarlos, pero sin edad suficiente para trabajar, sus madres los colocan en la esquina más cercana con un recipiente para limosnas o una caja de chicles sobre sus regazos. En estas posiciones, estos niños pequeños pueden dormir, pueden jugar o pueden ser entretenidos por uno de sus compañeros mayores. Ocasionalmente, estos niños pueden obtener algo de dinero de los transeúntes, pero las madres no creen realmente que sus niños estén trabajando en esta etapa. Cuando alcanzan la edad de tres años, los niños son capaces de ganar un ingreso más significativo mediante la mendicidad. Con la ayuda de un hermano mayor o la ayuda de un miembro de su familia ampliada, pueden obtener pocos dólares por día. Acompañando e imitando a sus compañeros mayores, aprenden a tener éxito como trabajadores de la calle (Fotografía 5.1).

Mientras los niños de Calguasig, generalmente, están pobremente educados, muchos trabajan en la ciudad para así po-



Fotografía 5.1: Una madre y tres de sus niños. Mientras ella carga a su bebé de tres meses en su espalda, su hijo de nueve años carga a su hermana de tres años en la espalda. A los tres años es la edad inicial para aprender cómo trabajar.

der *continuar* con su educación. Aparte de aquellos, actualmente matriculados en la escuela, casi un 60 % explícitamente dijo que trabajaban para pagar sus útiles escolares.⁹ Estos niños emigran durante los dos meses de sus vacaciones de verano, durante las dos semanas de vacaciones navideñas y en cualquier otra oportunidad (tales como huelgas de maestros o fiestas nacionales), para trabajar en las calles por 12 horas al día. En efecto, de los pocos estudiantes actualmente matriculados en el colegio, la migración temporal rural-urbana es la única manera en la que ellos pueden pagar por su educación. Para estos estudiantes, entonces, el trabajo en las calles ha llegado a ser un factor facilitador para futuras oportunidades educativas. El trabajo en las calles permite a los niños continuar con su educación.

Los niños trabajadores de Calguasig también se diferencian de las categorías anteriormente descritas, porque actualmente la mayoría son niñas. Mientras una gran proporción de niñas trabajadoras en Ecuador está en las calles, los niños trabajadores exceden en número a las niñas en conjunto. Las estadísticas nacionales revelan que, en el año 1999, existían 26 % más

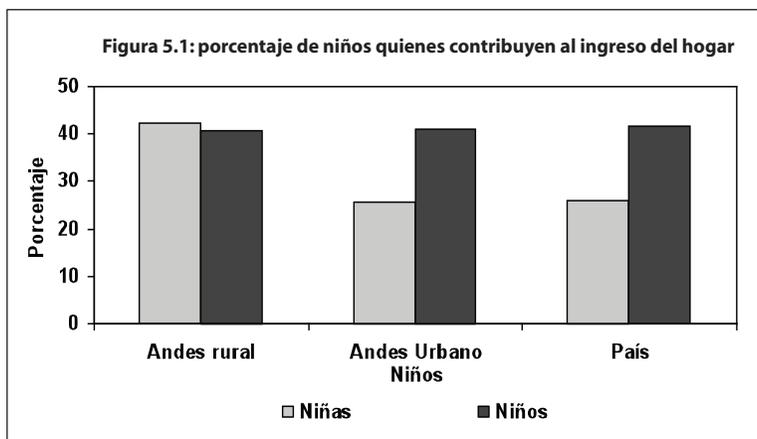
de niños trabajadores que de niñas trabajadoras, entre las edades de 10 y 17 años (SIISE 3.5, 2003t). Tal vez por éstas razones, la amplia mayoría de investigaciones sobre niños de la calle y trabajadores en Ecuador y en el extranjero han estado enfocadas sobre los chicos (con excepciones en todas partes ver Beazley 2002; Hansson, 2003; Invernizzi, 2003; Lucchini, 1994; y Rurevo and Bourdillon, 2003). En muchos países, la escasez de niñas en las calles se atribuye a la creencia que las niñas afrontan grandes riesgos, particularmente en términos de violencia sexual (Mufune, 2000). Las niñas en la calle también son asociadas con la inmoralidad sexual (Invernizzi, 2003) y son frecuentemente estigmatizadas como trabajadoras sexuales (Lucchini, 1994). Por todo el mundo, a menudo se espera de las niñas que permanezcan en casa, para participar en actividades domésticas y reproductivas (Kilbride et al., 2000; Onta-Bhatta, 1997). En Ecuador, para la mayoría, las cosas no son diferentes. Las mujeres jóvenes en las calles rompen las principales normas y convenciones cuando la interpretación social de género dicta que las mujeres deberían estar confinadas a la esfera privada (Pitkin y Bedoya, 1997). Las niñas indígenas están doblemente oprimidas, desde que los estereotipos racistas dictan que ellas pertenecen al campo y al trabajo manual (de la Torre, 2000; Lawson, 1999).

Sin embargo, las niñas que trabajan en la esfera privada como trabajadoras domésticas son sujetos de muchos más altos niveles de violencia, que aquellas que lo harían en las calles. Un reciente estudio encargado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en Ecuador se descubrió que muchas jóvenes sirvientas domésticas trabajan bajo condiciones similares a la esclavitud. Encerradas en condiciones de vivienda interna (referidas como puertas adentro porque a las chicas raramente se les permite abandonar el local), las jóvenes sirvientas, regularmente, sufren abuso físico y ataques sexuales. En este estudio particular, muchas eran niñas indígenas rurales quienes empezaron a trabajar en casas puertas adentro, antes de los 12 años. La mayoría de estas niñas ganaba menos de 30 dólares por mes. Esto es de 9 a 11 horas de trabajo por día, y de 6 a 7 días por semana. Trabajan en la ciudad de Ambato para la clase media o alta de blanco-mestizos (Castelnuovo y Asociados, 2002). Esta violencia contra las jóvenes chicas indígenas es tanto racial como sexual. Tanto es así que, si llegan a embarazarse,

los patrones consideran que este es un beneficio para la chica puesto que su hijo será más blanco que ella – así, “mejorando la raza”¹⁰ (también ver Weismantel, 2001, pps.154-159).

Pocas chicas de Calguasig, si acaso alguna, trabajan como sirvientas domésticas. En cambio, a las niñas se les anima a migrar a las calles, a menudo antes que a los niños. En la zona andina rural, las niñas contribuyen sustancialmente al ingreso de sus hogares, mucho más que las niñas en el resto de Ecuador. De acuerdo a las estadísticas nacionales, el 42 % de las niñas de la sierra rural contribuyen al ingreso para sus familias, comparado con el promedio nacional del 26 %. Las niñas rurales andinas también contribuyen, ligeramente, más que sus colegas varones. Menos de un 41 % de los niños de los Andes rurales contribuyen al ingreso de sus familias, el cual es casi equivalente al promedio nacional de 42 % (SIISE 3.5, 2003s) (Figura 5.1).

Éstas discrepancias pueden ser parcialmente explicadas mediante la diferenciación ideológica de género, como se resume en el Cuadro 2.1 de la investigación de Invernizzi (2003), en Lima-Perú. Comparada con una estructura familiar urbana (“machismo”), Invernizzi sugiere que la división del trabajo por género es menos rígida en las familias andinas. Dentro de estas familias, las niñas contribuyen tanto a las labores productivas como reproductivas. Como se discutió en el capítulo cuatro, este es también el caso de Calguasig. Mientras en una estructura familiar urbana, las niñas pueden aportar el volumen de su labor en quehaceres domésticos, en la estructura familiar andina; las ni-



ñas trabajan en ambas esferas, tanto pública como privada. Al contrario de las familias urbanas, Invernizzi también sugiere que, las familias andinas perciben pocas, o ningunas, implicaciones morales negativas para las mujeres y niñas en las calles. Las apreciaciones de Invernizzi continúan aplicándose, pero están cambiando conforme las interpretaciones andinas, respecto a las sexos llegan a estar más informadas por la educación, las influencias urbanas y los medios de comunicación.

Por ejemplo, en Calguasig, es más probable que las niñas sean retiradas de la escuela y colocadas en la fuerza laboral doméstica o urbana que los niños. En mi muestra de 37 niños trabajadores de Calguasig, todos los 17 niños o el 100 % han completado el sexto grado o están continuando con su educación. De las 20 niñas, 11 o el 55 % han completado el sexto grado o están actualmente matriculados en el colegio. Sin embargo, esto significa que, 9 niñas, o el 45 %, han sido retiradas de la escuela o nunca han asistido. Cuando les pregunté a algunas el por qué, dijeron que no tenían dinero para los útiles escolares o que sus madres necesitaban su ayuda en casa. De acuerdo al profesor de los grados 5 y 6 de Calguasig, abandonan la escuela porque sus padres creen que:

Las mujercitas no tiene que estar tanto en la escuela. Sino les necesitamos en la casa, para que nos ayude cuidando a los hijos, y en el trabajo del campo. Cuando los padres se van a las ciudades mejor ellas quedan reemplazando a padre y madre en la casa...Entonces, por lo tanto, hay muy pocas niñas que están en la escuela. En cambio, los varones creo que dan un poco de prioridad a los padres. Dicen que tiene que acabar la escuela, porque los varones van hacer algo en la vida. A las mujeres, no les dan mucha importancia.¹¹

Mientras que, a veces, las niñas se quedan en casa para cuidar a sus hermanos y ocuparse de los animales, a menudo viajan a la ciudad con sus madres, mientras sus padres se quedan atrás. También descubrí que es más probable que las niñas se matriculen en la escuela, a una edad más tardía. Antes de matricularse, deben trabajar, por unos pocos días, para ahorrar para la escuela o para ayudar a sustentar la educación de sus hermanos. Una niña que entrevisté tenía 14 años y estaba en cuarto grado. Otra tenía 16 años y estaba en séptimo grado. Dos de las niñas

que entrevisté tenían 10 y 8 años respectivamente y ninguna estaba matriculada en la escuela todavía, pero las dos dijeron que lo estarían muy pronto. Si esto era o no solamente un deseo, es difícil de decir.

También existen muchas niñas en las calles, porque, muchas veces, pueden obtener más dinero que los niños. Este es un problema complicado que tiene mucho que ver con las estructuras de raza, etnicidad y género. Mientras que esto se explorará en detalle en el capítulo seis, por ahora, es suficiente decir que, ésta es una poderosa fuerza motivacional que empuja a las niñas a las calles. En ellas, las niñas indígenas de mejillas sonrosadas, vestidas con coloridos chales proporcionan una recompensa, aunque tal vez alterada, de experiencia folclórica a los turistas.¹² Ellas son percibidas a través del lente, de lo que Renato Rosaldo (1989) llama “nostalgia imperialista”, que es un inocente anhelo por un pasado imaginario, cómplice con una desigualdad y dominación fundamental. Posicionadas como tales, las pequeñas niñas exotizadas pueden en verdad obtener decentes ingresos mediante la mendicidad. Pero, lo mismo se aplica raramente a los niños indígenas. Como se discutirá, la amplia mayoría ha adoptado la vestimenta occidental y, ahora, se confunden con la población urbana de Quito. Al no ser identificados como indios folclóricos “reales”, no comparten el mismo atractivo exótico, dificultando así su habilidad para obtener ingresos mediante la mendicidad. Como chicos, también caen en la imagen de una, potencialmente “peligrosa”, juventud callejera, vista como un riesgo para las billeteras de la clase media y alta.

Los niños de Calguasig no pertenecen en las tipologías preexistentes de los niños de la calle y trabajadores en el Ecuador, ni en el extranjero. Hasta la fecha, existe muy poca investigación sobre los niños que trabajan con sus familias (ver Invernizzi, 2003), los niños que mendigan (ver Helleiner, 2003), y las niñas trabajadoras de la calle (ver Invernizzi, 2003). En la siguiente sección, exploro las vidas de día a día de este grupo subinvestigado de niños, para, brevemente, ilustrar sus experiencias y luchas.

5.3 Vida en la ciudad

Al compararla con la vida rural en Tungurahua, la vida en Quito es dramáticamente diferente para los calguaseños. Ro-

deados de concreto, veloces automóviles, peatones y polución, los niños están abrumados cuando llegan por primera vez a la ciudad. Muchos me dijeron que, el temor fue un factor constante durante sus primeras visitas. Este temor provenía de las historias que habían escuchado: narraciones acerca de niños que habían sido atropellados por automóviles, que se habían perdido y niños que habían sido secuestrados. Aunque tal vez, a veces, exagerados, estos temores no eran enteramente imaginarios. El verano pasado, Adam, un niño de 6 años de Calguasig fue golpeado y herido por un taxi, mientras iba tras su madre. Poco después de este incidente, su madre me dijo que Adam ya tenía mucho miedo de regresar a la ciudad. No obstante, tal vez por necesidad, en unos pocos meses, estaba trabajando en las calles otra vez.¹³ Unos años antes, un bebé de 8 meses fue secuestrado por una mujer blanco-mestiza, en Guayaquil. En ese momento, el bebé estaba bajo el cuidado de su tía.¹⁴ Altamente cargado de significado racial, este incidente evoca, otra vez, los temores de los miembros de la comunidad sobre el robo de niños. Sin embargo, en este tipo de situaciones, los padres indígenas, a menudo, tienen pocos o ningún recurso, particularmente, puesto que sus niños pequeños están, generalmente, indocumentados y no están registrados.

Basada en mis observaciones, en un día típico, los niños empiezan a trabajar a las 7.00 a.m. En su mayor parte, trabajan a lo largo de dos líneas del trolebús en Quito. Ocupan los estrechos espacios alrededor de las pequeñas divisiones de concreto, que separan el tráfico de los trolebuses. Un paso a la izquierda o a la derecha, en un momento inoportuno pueden tener horribles consecuencias (Fotografía 5.2).

Cada vez que el semáforo se pone en luz roja, los jóvenes de más de 10 años de edad se acercan a los automóviles, uno a uno, y dicen “compre chicle”, con unos pocos paquetes de chicles colocados entre sus dedos. Cuando obtienen la atención del pasajero, algunos pueden ensayar un gesto de súplica, mientras otros pueden señalar a los bebés sobre sus espaldas y decir “para el guagüito”. Otros pueden utilizar diferentes tácticas para moverse rápidamente por la columna de automóviles, hasta encontrar un cliente dispuesto a comprar. Para los niños pequeños el trabajo es similar, aunque muchos mendigan en lugar de vender. Niños tan pequeños, como de 3 años de edad, se acercan a los automóviles, extendiendo sus manos y dicen “regálame”.



Fotografía 5.2: Montado sobre la división de concreto que separa el tráfico de los trolebuses.

Desde las 7.00 a.m. a las 7.00 p.m., o un día de 12 horas, las mujeres y niños pasan sus días respirando humos de escape bajo el caliente sol quiteño, caminando una y otra vez por las filas de automóviles parados. Al final del día, las mujeres y niños que trabajan en la inmediata vecindad, se reúnen para tomar el trolebús de regreso a sus habitaciones. Antes de retirarse para la noche, compran las provisiones de chicles del día siguiente, en un almacén local de precios convenientes. Cuando llegué a Ecuador, muchos de aquellos que estaban vendiendo, confiaban en una marca particular de chicles. Sin embargo, en el transcurso de un año, no sólo había más individuos vendiendo, sino que también habían empezado a diversificarse con reconocidas marcas internacionales, como Trident, Clorets y Halls. Después de comprar sus productos, se apiñan en sus pequeños cuartos rentados, en cualquier sitio, desde 2 a 10 individuos comparten colchones de cartón prensados en el piso.

Como en muchos trabajos, las ganancias varían de día a día. Mientras un día pueden ganar 2 dólares, otro día pueden ganar 10 dólares. Basada en mis entrevistas y conversaciones in-

formales, en promedio, las mujeres y los niños ganan aproximadamente de 4 a 5 dólares por día. Para obtener esta ganancia, deben vender, por lo menos, cuatro cajas de 96 paquetes de chicles a 10 centavos cada uno, lo cual es una tarea considerable para algunos.¹⁵ Mientras esto les deja un valor neto de 9,60 USD, su ganancia es solamente 4,60 USD. De estos 4,60 USD, también deben pagar 2 dólares al día por comida, 25 centavos por noche de renta y 50 centavos al día por transporte. Esto les deja una ganancia de 1,85 USD. Debido a que los niños menores de 12 años pagan la mitad del pasaje, pueden ganar 2,10 USD al día, por vender la misma cantidad de chicles. Por lo tanto, si un adulto o niño trabaja 12 horas al día, 7 días a la semana por un mes, pueden regresar a casa con una ganancia de 50 a 60 dólares. Comparado con los, virtualmente, inexistentes beneficios agrícolas, este ingreso es substancial. También este ingreso es, substancialmente, más alto que el ingreso que las niñas y mujeres jóvenes pueden obtener como trabajadoras domésticas (30 USD por mes). Esta es una de las limitadas opciones de empleo dentro de las jerarquías sociales y raciales del Ecuador (ver de la Torre, 2002: 70-71).

Estas cifras, también, muestran por qué la mendicidad es atrayente. La venta es difícil para los niños pequeños, puesto que generalmente son incapaces de contar el cambio. También la mendicidad no tiene costos iniciales y así, además de los gastos de alojamiento y comida, todas las ganancias las mantienen. Por ejemplo, un niño que obtiene 5 dólares diarios mendigando, puede ganar 2,90 USD por día y después de un mes, regresar a casa con más de 80 dólares en ganancias. La ganancia en la mendicidad puede ser substancialmente más alta. Dos mendigos ocasionales admitieron que los niños pequeños, a veces, obtienen más de 20 billetes por día. Pero para esto, no pueden permanecer estacionarios en los semáforos, tienen que movilizarse. Dicen que el mejor lugar para trabajar es en “Gringopampa”. Los niños pequeños pueden obtener más, dicen, porque “ellos saben cómo perseguir a los gringos”.¹⁶ En efecto, pocos extranjeros que han pasado tiempo en el distrito de los mochileros en Quito, han escapado a esta persecución. Y porque los gringos, a menudo, entregan de cincuenta centavos a un dólar a cada niño, en verdad las ganancias pueden ser substanciales.¹⁷

Otra forma, recientemente descubierta de hacer dinero, es efectuando volteretas laterales en las intersecciones de

tránsito, lo cual puede ser interpretado como un irónico comentario sobre la imagen de un “niño jugando” (Fotografía 5.3). Cuando el semáforo cambia a rojo, los chicos entre las edades de 3 y 12 años realizan una serie de volteretas y rápidamente van de auto en auto, con las manos extendidas. Los “niños volteretas” solamente aparecieron en las calles de Quito luego de la dolarización. Muchos de estos niños son de bajos ingresos de los suburbios de Quito y niños migrantes de la costa. Sólo recientemente, los niños de Calguasig han incorporado esta tendencia. Ésta fue inspirada por “artistas de la calle” itinerantes, jóvenes sudamericanos, de quienes muchos ecuatorianos se refieren como “Los Híppies”. Estos jóvenes adolescentes, de aproximadamente veinte años o más, actúan en las intersecciones de tráfico sobre triciclos, como malabaristas, como lanza llamas y acróbatas, para luego acercarse a los automóviles pidiendo una colaboración para el “arte en las calles”. Los jóvenes ecuatorianos de la calle y trabajadores notaron la cantidad de dinero, que estos ac-



Fotografía 5.3: niños volteretas. El niño que está al frente tiene 3 años de edad, el niño sobre la izquierda tiene 8 años de edad, y el niño al fondo tiene 12 años de edad. Al niño de 5 años de edad que está mirando no se le permite realizar las volteretas puesto que su madre de 24 años piensa que es muy peligroso. Cuando se tomó la fotografía, ella estaba trabajando en la esquina opuesta. También nótese a las dos niñas vendiendo chicles entre los automóviles. La niña de la izquierda tiene 14 años y la de la derecha tiene 11 años.

tores callejeros estaban obteniendo y empezaron a copiarlos; de aquí la tendencia a las volteretas.¹⁸ Los chicos de Calguasig me contaron que podía obtener de 3 a 5 dólares por día dando volteretas, pero aunque es cansado, ellos prefieren esto a vender chicles, porque pueden guardar todas sus ganancias.¹⁹

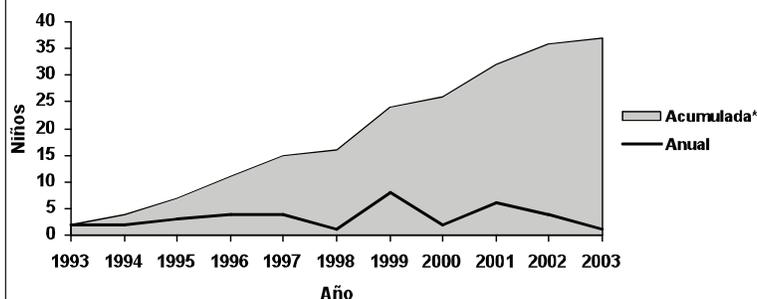
A los niños trabajadores de Calguasig les gusta el dinero que obtienen en las calles, pero no necesariamente les gusta el trabajo por sí mismo. Roberto, quien ha estado trabajando en las calles desde que tenía 7 años dijo, “a veces sabe estar cansado. Duele los pies por estar caminando toda la vida. Todo el día así caminando por aquí por allá, por aquí por allá”.²⁰ Otros se quejaron de vender chicles: “no vendemos tanto... No saben comprar chicles”.²¹ Debido a esto, Nina dijo, “por eso no queremos venir ya”.²² Aquellos que mendigaban no les gusta su trabajo, porque la gente los critica y castiga en las calles.²³ Otros se quejaban del *solazo* o el sol fuerte, dolores de cabeza y gargantas inflamadas.²⁴

Mientras que, actualmente, muchos niños de Calguasig gastan sus ganancias en la escuela, otros están ahorrando dinero, para así eventualmente matricularse en el colegio. Roberto, por ejemplo, dijo que deseaba ir al colegio, pero como su familia no tiene dinero, tenía que trabajar hasta que pueda permitirse. Esperaba ingresar el próximo año. De otro lado, los niños de las familias más pobres, tales como aquellas sin padres, dijeron que utilizarían su dinero para comprar tierras, comida y animales. Aunque estos niños, probablemente, tienen las mismas aspiraciones materiales, que otros niños de Calguasig, sus circunstancias inmediatas son más urgentes. Como estableció Pedro, de 12 años, “solamente quiero salir de la escuela rapidito para ir a trabajar para mantener a mi mamita”.²⁵ Frecuentemente las niñas gastan su dinero en vestidos, ya que las prendas nuevas son símbolo de estatus. Para los niños, el más codiciado símbolo de estatus es una bicicleta. Mientras que, las bicicletas son algo más funcional en su propósito, su utilidad es más bien limitada debido al terreno con pendientes pronunciadas de la comunidad. Por lo tanto, para la mayoría de muchachos, las bicicletas representan estatus más que funcionalidad. Los jóvenes recién casados o cerca de contraer matrimonio, guardan su dinero para construir una casa. A la edad de 13 años, Isabel pasa la mayor parte del año en la ciudad de Guayaquil ahorrando para su casa.

Las casas más solicitadas están construidas con bloques de cemento y losas de cemento, pero son muy caras para construir, particularmente considerando el costo de las ventanas. De todas mis entrevistas, solamente la familia de Byron poseía una de estas codiciadas casas de losa. Interesantemente, también había poseído previamente una camioneta, una relativa rareza en la comunidad. Tal vez, no tan sorprendente, la familia de Byron ha estado trabajando en la ciudad desde 1993 y fue una de las primeras familias en estar involucrada en la migración rural-urbana. Su primer viaje a la ciudad fue a Guayaquil, en 1993, cuando Byron tenía 4 años de edad, y hacia Quito en 1995. Existen 8 miembros en su familia y su trabajo acumulado les ha permitido atesorar un mayor número de bienes materiales (tales como una camioneta y una casa de losa), que la mayoría de los miembros de la comunidad.

Desde 1993, la migración rural-urbana se ha incrementado, aunque han existido pequeñas variaciones en la tasa anual (Figura 5.2). Durante las entrevistas, pregunté a cada individuo en qué año habían emigrado a la ciudad (Guayaquil o Quito) por primera vez (como indica las línea de migración anual en la Figura 5.2). Sin embargo, debe anotarse que estos resultados se basan en las respuestas de 37 niños y no deben ser enteramente representativos de la comunidad. Además, descubrí que el preguntar por fechas es una ciencia inexacta, puesto que muchos de ellos ni siquiera podían decirme el año de la fecha de su nacimiento. Tomando esto en cuenta, sus respuestas revelan

Figura 5.2: migración acumulada de los niños y migración anual 1993-2003



que el máximo de la migración anual se produjo en la plenitud de la crisis económica del año 1999. No obstante, debido a la forma en que los datos fueron recogidos, podría ser que esta migración actualmente se hubiese extendido uniformemente entre los años 1998 y 2000. La reducción ilustrada en los años 2002 y 2003 puede deberse al trabajo de la FDB, desde principios del 2002, que ha estado trabajando muy duro por desalentar la migración rural - urbana de la comunidad. Sin embargo, como se evidencia de la línea de migración acumulada, la migración de los niños se ha incrementado, constantemente, desde 1993.

De los migrantes iniciales, muchos dicen que vinieron a Quito por primera vez en 1995. Un antiguo trabajador social en el Hospedería La Tola recuerda el primer aviso del nombre “Calguasig” en el registro del año 1996, poco tiempo después del incidente de las Brujas Heredia.²⁶ Su número comenzó a incrementarse constantemente luego de esta fecha. En el año 1997, existían 126 nombres calguaseños en el registro de La Tola. Estos pertenecían a hombres, mujeres y niños (COCIQ, 1999). Así, en la época de esta investigación, algunos jóvenes ya habían estado trabajando en Quito, por lo menos, 8 años. Sin embargo, dentro de los círculos académicos y de defensores de los niños, parecen existir muchos malentendidos acerca de sus vidas. Una de las razones, para estos malentendidos, puede ser debido a que, con excepción de una pequeña organización (la FDB), nadie trabaja con este grupo de niños.

Cuando pregunté a algunas de las prominentes ONG de Quito, por qué no trabajaban con los mendigos indígenas, las respuestas fueron vagas. Muchas expresaron su deseo de incorporar a estos niños dentro de sus programas de divulgación, pero no fueron capaces de expresar por qué no lo han hecho ya. Un individuo sugirió que existían pocos fondos para trabajar con los niños indígenas.²⁷ Otras dijeron que estos niños no están dentro de su grupo objetivo y, por esta razón, todavía no han sido dirigidos. También podría deberse a que estos niños trabajan con sus familias, por lo que existe una aversión general a entrometerse. En Guayaquil, los niños calguaseños, incluso, están más olvidados por los programas sociales, puesto que ninguna organización trabaja con ellos. Muchos de los trabajadores sociales con los que hablé no tenían idea de que existían mujeres y niños de la provincia de Tungurahua en sus calles. Esto no se debe a la fal-

ta de visibilidad sino, más bien, a la falta de conocimiento. También puede haber mucho que hacer con la desinformación difundida por ellos mismos, mujeres y niños, porque muchos mienten acerca de su provincia de origen, para proteger sus identidades. Una mujer sugirió que existe una falta de interés en estos niños porque, en su opinión, los niños indígenas no desean participar en sus programas de extensión, “porque ellos están todavía atrapados en sus propios mundos culturales”.²⁸

Puede existir algo de verdad en las palabras de esta mujer. Como se discutió previamente, Calguasig ha sido tradicionalmente una comunidad muy cerrada y esta actitud se ha llevado a las calles. Muchos calguaseños desconfían de los extraños. Muchas veces mienten sobre sus nombres, sus orígenes y hasta pretenden que no hablan español. Así, ellos son parcialmente cómplices en mantener los mitos alrededor de sus vidas. No obstante, existen mecanismos encubiertos, diseñados para distraer la atención indeseable. Sin embargo, si más organizaciones trabajaran con los calguaseños, es posible que sus condiciones de vida pudieran ser mejoradas.

En la actualidad, la FDB es la única organización que trabaja con este grupo de niños. Aunque ha existido solamente desde al año 2002, la fundación está completamente compuesta por los antiguos trabajadores del refugio La Tola y, por lo tanto, tienen una larga historia de trabajo con los miembros de la comunidad. No obstante, hasta esta organización tiene sus dificultades. Por ejemplo, durante el reciente concurso de Miss Universo, realizado en Ecuador, el Municipio de Quito reunió a muchos de los mendigos ancianos de la ciudad y los colocó en un refugio controlado.²⁹ Muchos de los mendigos ancianos de Calguasig también fueron incluidos en este grupo, la voz se pasó a su comunidad, se difundió el rumor de que fueron encarcelados. Sin embargo, algunos de los miembros de la comunidad culparon a la FDB de ser cómplices en esta redada y arremetieron verbalmente contra todos aquellos asociados con la fundación. Como se mencionó previamente, la FDB está abiertamente contra la mendicidad. Algunos miembros de la comunidad creen que dicha Fundación está tratando de forzarlos a permanecer en el campo y de mantenerlos pobres. Algunos hasta han acusado a los trabajadores de la ésta de tener envidia del dinero que obtienen mendigando. La relación de la comunidad con la FDB es

bastante conflictiva, desde que la mendicidad es la mayor fuente de sustento de muchos calguaseños. El resultado de este más reciente incidente fue que los proyectos de esta organización fueron temporalmente suspendidos, hasta que la ira de la comunidad se calmara.³⁰

Hasta ahora, este capítulo ha explorado cómo y por qué los niños de Calguasig no están incluidos en las tipologías existentes sobre niños de la calle y trabajadores. Ha provisto de un examen profundo dentro del día a día de las vidas en las calles, en un intento de exponer los mitos alrededor de este grupo de niños subinvestigado. La siguiente sección explora cómo cambian las identidades de los niños, entre lo urbano y lo rural, y cómo negocian con sus identidades racializadas, de género y étnica.

5.4 Identidades urbanas

Las culturas han sido siempre interactivas y dinámicas y a través de la historia, la gente ha combinado elementos culturales, para crear nuevas identidades híbridas (Massey, 1998). Como las sociedades están cada vez más globalmente integradas, nuevos escenarios fluidos y dinámicos se han introducido. Los flujos culturales globales producen nuevos “ethnoscapes” (producidos por el movimiento de gente: turistas, migrantes, refugiados y trabajadores del desarrollo), “mediascapes” (producidos por el apareamiento de imágenes de periódicos, revistas, televisión y películas), “ideoscapes” (producidos por la distribución de ideas y valores políticos) (Appadurai, 1990) y “consumptionscapes” (producidos por el consumo de mercancías y artículos) (Ger and Belk, 1996). Todos éstos están transformando las culturas globales en ambas formas, a la vez sutiles y dramáticas. Pero la globalización cultural no aniquila la diferencia. Más bien, mediante la relativización, alienta a los individuos a tener sentido de sus mundos de vida, no solamente por referencia a tradiciones integradas, sino también por referencia a influencias externas y eventos distantes. Las culturas locales absorben y articulan estas influencias en diversas maneras (Appadurai, 1990; Featherstone, 1990).

La dolarización simboliza la participación del Ecuador en la globalización, de manera profunda. Actualmente el país entero confía en el ‘poderoso’ dólar como su unidad de cambio bá-

sica. Individuos que jamás pondrán un pie en los Estados Unidos de América, ahora deben usar la moneda de esta nación dominante para comprar hasta un trozo de pan. Los nuevos flujos culturales globales también están transformando los escenarios del Ecuador, cuando el país lucha con su identidad. Vinculando este proceso directamente con la dolarización, la directora del PMT en Guayaquil tiene una particular y cínica opinión:

Este fenómeno, es como que está pasando demasiado rápido. Todo muy de golpe....Hemos cambiado hábitos: de comida, de vida familiar, de vestimentas, de gustos culturales; todo con una velocidad increíble. Es decir, no terminamos de entender algo y ya estamos cambiando. Para mí esto rompe toda la mirada de una sociedad, sobre lo que quiere construir, sobre sus hijos y su gente. Entonces las personas más pobres entran también en esta dinámica; no están excluidas de eso. Y para mí, por ahí está el problema. Entonces [emulando una mujer de bajos ingresos], tengo que sacar recursos. Tengo que buscar dinero cómo sea. Si significa que me tengo que prostituir, me prostituyo. Si tengo que vender a mis hijos, los vendo. Algo tengo que hacer, pero tengo que tener la plata para comprar en el McDonald.³¹

Mientras que, tal vez, este es un punto de vista extremo, sus palabras ilustran cuán profundamente la gente percibe la participación del Ecuador en la futura globalización. En su opinión, la gente está luchando desesperadamente para poder así participar en la cultura de consumo occidental.

Una reorientación hacia el turismo global, también, está transformando los escenarios urbanos ecuatorianos. Mientras que, el turismo ha sido parte de la economía ecuatoriana por mucho tiempo (particularmente en las Islas Galápagos, por ejemplo), en años recientes las municipalidades de ambas ciudades, Quito y Guayaquil, han iniciado proyectos de revitalización urbana, específicamente, dirigidos a atraer los dólares del turismo global. El resultado más simbólico de esto fue la exitosa oferta del Ecuador para organizar el Concurso Miss Universo 2004. Sin embargo, los mendigos, en particular, eran percibidos como una amenaza para estos proyectos de revitalización y los esfuerzos para removerlos de la calle están en proceso.³²

Sin embargo, como la revitalización urbana atrae más turistas internacionales a los “saneados” escenarios ciudadanos, también está empujando de vuelta a los mendigos a las calles.

El flujo global del turismo provee una substancial fuente de ingresos a los jóvenes mendigos de Calguasig. Como mencioné previamente, mientras los ecuatorianos pueden entregar 5 centavos a un niño, los gringos pueden darle un dólar. Por esta razón, los calguaseños trabajan en el distrito mochilero, en la jurisdicción internacional petrolera y recientemente han empezado a trabajar en el exterior del aeropuerto internacional. ¿Es la mendicidad beneficiosa, solamente, debido al flujo global de turistas? Si no existieran turistas, ¿serían forzadas las mujeres de Calguasig al trabajo doméstico y sujetas a riesgos potencialmente más altos de abuso físico y sexual?

Como los niños llegan a estar integrados en la esfera urbana, son introducidos a influencias externas variadas, que los obligan a cuestionarse y renegociar sus identidades. Están atravesando senderos de identidades cambiantes que están a la vez influenciados e inclinados por sus mayores, sus compañeros, sus maestros, los medios de comunicación, los trabajadores sociales, los turistas y los líderes indígenas entre otros. Como estableció Muratorio con respecto a los jóvenes Quichua en la amazonía, cómo ellos “están continuamente incorporando la modernidad a través de muchos espejos neocoloniales y al mismo tiempo reinventando sus identidades indígenas de género, es una pregunta crucial que enfrentan muchas mujeres (y hombres) indígenas en Latinoamérica hoy” (1998:417).

En Ecuador, la vestimenta y el lenguaje son dos claves distintivas de la identidad indígena y su presencia o ausencia significan un grado relativo de “indianidad” (de la Cadena, 1995; Radcliffe, 2000). Hasta hace 10 años, muchos hombres de Calguasig todavía usaban pantalones blancos, ponchos rojos de lana y sombreros de fieltro verde o negro. Las mujeres usaban largas faldas negras de lana, chales rojos, verdes o rosados, collares de cuentas y sombreros de fieltro (Chango, 1993). Sin embargo, debe ser anotado que, mientras la vestimenta tradicional de los calguaseños puede ser típica para su comunidad, ésta fue una vez el símbolo de dominio sobre personas racializadas y colonizadas. Fuertemente impuesta por los conquistadores españoles, lo que ahora se conoce como vestimenta ‘tradicional’, es una variante moderna de lo que una vez fue utilizado para distinguir y controlar a los indios durante el periodo colonial. A través del tiempo, estas distinciones raciales fueron reforzadas para establecer

límites claros entre blanco-mestizos e indios (Lentz, 1997; Radcliffe, 2000).

Sin embargo, como los miembros de la comunidad llegan a estar más integrados dentro de la esfera urbana y las normas culturales externas infiltran la vida de la comunidad por medio de la televisión, la radio y la educación; los estilos de vestimenta están cambiando. Dentro de las comunidades indígenas, el hecho de abandonar la vestimenta ‘tradicional’ está cargado de significado. Como establece Radcliffe, el cambio de vestimenta implica “afiliación a la esfera nacional o mestiza, un ‘ponerse’ una identidad no indígena, un encubrimiento o imitación de lo que es [significa] ser ‘ecuatoriano’” (2000:175). El significado detrás de este proceso no es el mismo para las mujeres que para los hombres. Como Radcliffe indica adelante, la transformación de las mujeres en mestiza es un proceso mucho más ambiguo y amenazante que para los hombres.

En Calguasig, los migrantes varones han importado los cambiantes ideales culturales en los que, hasta recientemente, podrían estar clasificados como ‘mestizos masculinos del pueblo’. Debido a las influencias urbanas, actualmente los hombres jóvenes raramente utilizan vestimentas indígenas, mientras que las mujeres, en su mayoría, han conservado el vestido ‘tradicional’. El lenguaje también está cambiando. Algunos migrantes varones prefieren hablar español en lugar de quichua, mientras que muchas mujeres permanecen incapaces de hablar español con soltura. Aún, mientras los hombres indígenas pueden usar camisetas de fútbol, jeans y gorras de béisbol marca Nike, ellos pueden gestionar hacerlo así sin amenazar sus identidades indígenas.

A pesar de las elecciones de estilo de los jóvenes hombres indígenas, muchos expresan una fuerte aversión a la vestimenta occidental o a los cosméticos en las mujeres indígenas (Sanchez-Parga, 2002). En las políticas culturales diferenciadas por género, a menudo las mujeres son el piso sobre el cual los hombres inscriben la etnicidad. En Calguasig, el hecho de que las mujeres hayan retenido ambos, la vestimenta tradicional y el lenguaje quichua, como consecuencia, las ha definido como ser más “indias”, lo cual ha reforzado extensamente su inferioridad sexual y cultural. Mientras que, los hombres tienen la opción de una fluida identidad étnica, moviéndose entre los variados estados de mestizo urbano e indio rural, las mujeres han permane-

cido en el fondo de la jerarquía de poder y, por lo tanto, las más “indias” de todos (de la Cadena, 1995).

Sin embargo, como las mujeres de Calguasig ahora se juntan a los hombres en las ciudades, más y más mujeres están adoptando fluidas nociones de identidad étnica. Isabel es una muchacha de 16 años que ha estado mendigando y vendiendo chicles en Quito y Guayaquil, desde que tenía 8 años. Al momento de esta investigación, Isabel estaba ingresando al grado 9 en el colegio de Quisapincha, haciéndola una de los seis estudiantes que alguna vez lo hicieron. Para cubrir los costos de su educación, Isabel se marchaba a la ciudad en cualquier oportunidad que tenía. Silvia es otra muchacha de 16 años quien está estudiando por tiempo parcial en uno de los colegios de Ambato. Ella sólo ha completado el grado 7. Silvia trabaja en Quito de lunes a viernes y luego regresa a casa para las clases de fin de semana en Ambato. Ambas muchachas hablan fluidamente el español. Ninguna desea casarse hasta cumplir los 20 años, y no desean tener más de un niño. Mientras ambas conservan elementos de la vestimenta tradicional, lentamente están incorporando las gorras de béisbol, camisetas y faldas hasta la rodilla (o “faldas de ciudad”) en sus guardarrobas. Natalia es una muchacha de 16 años, quien nunca ha asistido a la escuela. Ella se casó el año pasado. Ella y su esposo de 16 años pasan la mayor parte de su tiempo vendiendo chicles y lustrando zapatos en la ciudad. Natalia ahora utiliza pantalones, algo que no se escuchaba hasta hace pocos años atrás. Las muchachas indígenas que usan pantalones, gorras de béisbol y hablan español fluidamente están desafiando sus identidades basadas en su género, raza y étnia (Fotografía 5.4).

Estos descubrimientos corresponden a la investigación de Van Vleet (2003), en la comunidad indígena rural de Pocoa-ta- Bolivia. Como se discutió previamente en el capítulo dos, Van Vleet revela cómo las niñas pasan sus años formativos adolescentes, viviendo y trabajando en los centros urbanos. Por consiguiente, cuando regresan al pueblo para ocasiones especiales, ellas usan prendas nuevas y caras para mostrar su éxito y afiliación a la moderna nación. Ella sugiere que estas prendas no indican “una distinción ya sea entre mestiza e india o jovencita y cholita, sino una síntesis en la cual las muchachas se identifican a ellas mismas como ambas, moderna y Pocoa-ta, mediante sus

interacciones con otros y a través de las cosas que compran” (357). Como las muchachas en Calguasig, ellas están negociando su pertenencia a ambas esferas, rural y urbana. Para las calguaseñas, su capacidad de comprar “faldas de ciudad”, pantalones y gorras las identifican como participantes en una nación moderna y en la economía de consumo. Como las muchachas están cada vez más involucradas con la moderna esfera urbana y están más conectadas a la cultura de consumo, están desafiando el significado de ser una mujer indígena en el siglo XXI.

Sin embargo, mientras que las mujeres indígenas utilizan vestimenta occidental, también se están apropiando de las vestimentas indígenas de otras comunidades. Usan faldas de Cotopaxi, blusas de Chimborazo y chales de Otavalo. Todo esto combinado con camistas con diseños de Walt Disney, gorras de béisbol marca Nike, y zapatos deportivos, algunos de los cuales son ropa usada de donaciones, por parte de los residentes urbanos. Las razones para usar estas prendas en la ciudad pueden ser prácticas: las faldas de Cotopaxi son más frescas que los anakus,



Fotografía 5.4: identidades rurales y urbanas. La fotografía de la izquierda fue tomada en Quito. Nótese sus flequillos, “faldas de ciudad”, y pantalones de calentamiento. La fotografía de la derecha fue tomada en Quisapincha, en donde ella está vestida más tradicionalmente para una ocasión especial. También, compárese su vestimenta con su camiseta y pantalones de calentamiento y las “faldas de ciudad” de las otras muchachas.

o faldas de lana tradicionales, de Tungurahua. No obstante, las mujeres jóvenes están recolectando estos variados elementos culturales como ellas lo desean y están reformulando sus identidades culturales (Fotografía 5.5).

Muchos de los miembros ancianos de la comunidad critican esta tendencia. De acuerdo a Nadia, una mujer de 34 años de edad de Calguasig, los jóvenes están cambiando la cultura de la comunidad. Ella declara que:

Nunca botaré el anaku. Aunque sea viejita, iré con anaku, con el sombrero. Otras compañeras ya no usan. Ellas van a veces sin sombrero, con falda a la ciudad. Yo no, yo siempre bajo así [indicando su ropa típica] en la cultura mismo. Los jóvenes ya no se ponen como antes. Se ponían unos pantalones de tela, un poncho –siempre el poncho era el preferido de ellos– el sombrero. Pero ahora, ya no hay eso. Van con chompas, con los panta-



Fotografía 5.5: reformulando identidades. En la fotografía de la izquierda, la de 12 años viste un sombrero Nike, un chal y una falda de cuadros. En la fotografía de la derecha, la de 14 años viste una camiseta de Tom and Jerry y una falda de ciudad. La de 24 años viste una falda *anaku*, zapatos deportivos, una camiseta de Minnie Mouse, y un sombrero tradicional. La de 11 años viste una falda de Cotopaxi y una camiseta de Walt Disney. La de 11 años se quitó su *chalina* (una *chalina* es utilizada para abrigarse y transportar a los niños y pertenencias) para la fotografía la lanzó en el piso detrás de ella. En sus manos, tienen paquetes de Trident, Clorets, Halls, y chicles ecuatorianos.

lones de esos grandotes que se ponen, a veces rotos, o por la rodilla. Eso ya viene cambiando. Ya no traen buenas costumbres a la comunidad.³³

Mientras que, la vestimenta no es “cultura”, en la sociedad andina es una señal clave de identidad indígena. Como estableció Nadia, ella siempre se viste “en la cultura mismo”.

Nadia es una de las líderes femeninas claves de la comunidad. Es una mujer fuerte y determinada quien actualmente está luchando en el grado 7, en un intento por obtener su título de secundaria. Pero su declaración de que ella nunca mudaría su *anaku* puede estar influenciada por el movimiento político indígena. Dentro de este movimiento, la vestimenta ‘tradicional’, que una vez fue violentamente impuesta, está siendo reutilizada como una afirmación de la cultura indígena (ver Radcliffe, 2000). Pero los jóvenes de Calguasig no se dan cuenta. La hija de 10 años de Nadia se niega a utilizar un *sombrero*, porque ella dice que se ve “feo”. Ella nunca usa un *anaku*. En su lugar, utiliza pantalones deportivos bajo su “falda de ciudad”.

Como la gente joven de Calguasig llega a estar, cada vez más, involucrada con la esfera urbana, también están forzados a negociar sus identidades racializadas, mediante los encuentros diarios con el racismo. Percibidos como “fuera de lugar” en la esfera urbana, a través de las geografías imaginarias que construyen los límites rurales/urbanos racializados, la juventud indígena empiezan a interiorizar estos discursos racistas, que inscriben a sus personas como “los otros”. Por ejemplo, en una ocasión particular, yo estaba conversando informalmente con una mujer de 19 años y una muchacha de 13 años. Empezaron a susurrar y reírse entre ellas. Cuando les sugerí que me incluyeran en sus murmuraciones, la de 19 años me preguntó:

“¿Tienes un remedio para la cara?”

“¿Para qué?” pregunté yo.

“Para ser más blancas” ella contestó.

“¿Por qué?” Pregunté.

“Somos negras. Lo necesitamos”, respondió.

Estas jóvenes mujeres deseaban “remediar” sus rostros “negros”. Mirándome como una mujer blanca, ellas se preguntaban si tal vez tenía un “remedio” que podría ayudarlas. Esta conversación revela como los jóvenes han sido adoctrinados por la

glorificación de la piel blanca y el discurso nacional, que sugiere que el ser blanco es pertenecer a la nación. (“Todos seremos blancos cuando aceptemos los objetivos de la cultura nacional” como estableció el antiguo presidente ecuatoriano General Rodríguez Lara). Revela cómo ellos han interiorizado el racismo y cómo este discurso afecta profundamente el entendimiento, de ellos mismos, y sus lugares, en la racializada jerarquía ecuatoriana.

De acuerdo a una trabajadora social de Guayaquil, “uno de los problemas grandes que nosotros tenemos, es una débil identidad nacional...No nos queremos reconocer como indios, tampoco nos queremos reconocer como negros, tampoco queremos ser mestizos...Más todos queremos ser blancos. Todos queremos tener ojos azules y pelo rubio”.³⁴ Este es el caso particular de la juventud ecuatoriana. Una encuesta del año 1994 de jóvenes, entre las edades de seis a diecisiete años, reveló que el 26% de jóvenes se identificaban como blancos (SIISE 3.5, 2003u). Sin embargo, esta cifra disminuía al 10%, como evidencian los datos del censo 2001 (SIISE 3.5, 2003m). Mientras que, es posible que estas discrepancias significativas pudieran ser parcialmente explicadas por una diferencia de tiempo de 7 años, yo creo que tienen mucho que ver con estas diferencias generacionales. Cuando se comparan con los datos demográficos existentes, ambas cifras son substancialmente elevadas. La CODEMPE, por ejemplo, sugiere que el 1% de la población ecuatoriana es blanca. La CODEMPE, luego, sugiere que el 30 al 40% de la población es indígena (Whitten, Jr., 2003). Tal vez revelando una profunda interiorización del racismo y el proceso de blanqueamiento, solamente el 6,8% de los adultos, y no más de un 2% de los jóvenes se auto identifican como indígenas (SIISE 3.5, 2003u).

Cuadro 5.2: Autoidentificación étnica-racial

<i>Identificación</i>	<i>Adultos (2001)</i>	<i>Jóvenes (1994)</i>
Mestizos	77 %	58 %
Blancos	10 %	26 %
Negros	2,2 %	7 %
Mulatos	2,7 %	S/D
Indígenas	6,8 %	2 %

Fuente: SIISE 3.5, 2003m; SIISE 3.5, 2003u

Estas cifras sugieren que la interiorización del racismo en los jóvenes es diferente que la de los adultos. Tal vez más ansiosos por pertenecer a los imaginarios dominantes de la nación, los jóvenes descartan con más buena gana sus identidades étnicas y raciales.

Los niños y jóvenes indígenas participan en forma diferente que sus padres con los procesos de modernización. Como los jóvenes de Calguasig llegan a estar más integrados con la esfera urbana, son introducidos como un anfitrión de las nuevas influencias nacionales y globales. La gente indígena, por todo el continente americano, siempre han estado involucrados en un constante y, muchas veces, doloroso “proceso de automodernización” (Platt, 1992:144; Muratorio, 1998:418). Sin embargo, desde que los niños y jóvenes han estado envueltos en la migración rural-urbana en 1993, este proceso se ha acelerado. No satisfechos de sentarse en las líneas laterales, los niños y jóvenes están cambiando activamente, disputando y redefiniendo lo que significa ser un indio del siglo XXI. Esto ha ocurrido al punto que, hasta los mayores de 30 años están en aprietos por estos cambios: “ya vienen cambiando los niños y jóvenes que salen de las comunidades. Ya no son como antes”.³⁵

5.5 Resumen

Este capítulo exploró tres preguntas investigativas: i) ¿cómo negocian los jóvenes sus identidades, mientras cambian entre los espacios rurales y urbanos?; ii) ¿cómo las experiencias de migración de niños y jóvenes influyen sus identidades basadas por género, raza y étnia?; iii) ¿cómo negocian los jóvenes con los cambiantes e inciertos senderos de identidad? Este capítulo empezó con una discusión acerca de las características de los niños de la calle y trabajadores en Ecuador. Luego se reveló, cómo los niños trabajadores de Calguasig no pertenecen a las tipologías existentes, de niños trabajadores de la calle en Ecuador y en el exterior. Los niños de Calguasig trabajan en las calles *con* sus familias ampliadas. En las calles ellos trabajan como parte de estrechos grupos de parentesco. Mediante esta extendida economía de cuidado infantil, ellos enfrentan menos riesgos en la ciudad. Este trabajo en la calle no detiene su educación; al contrario, la mendicidad y las ventas han posibilitado más oportuni-

des educativas. Dentro de este grupo de niños, más niñas que niños trabajan en las calles. Esto tiene mucho que ver con las interpretaciones de género, andinas y urbanas. Este capítulo también ha revelado cómo, dadas las limitadas opciones de las niñas indígenas dentro de las jerarquías sociales ecuatorianas, la mendicidad es una alternativa de empleo preferida y más lucrativa, que el trabajo doméstico.

Este capítulo analiza a las vidas diarias de este grupo subinvestigado de niños. Se discuten sus ganancias, sus gastos y sus luchas en la ciudad. Finalmente, este capítulo explora cómo los niños y jóvenes negocian con sus identidades basadas en género, raza y étnia en la esfera urbana. Se revela cómo las niñas están cambiando sus interpretaciones de género y etnicidad y cómo los jóvenes interiorizan el racismo que encuentran en las calles. Dada la creciente exposición a la cultura occidental y urbana, este capítulo revela más allá cómo los jóvenes están desafiando, disputando y redefiniendo lo que significa el ser una persona indígena en el siglo XXI.

Notas:

- 1 Durante mis 18 meses en Quito, pasé mucho tiempo hablando informalmente con los niños de la calle. Siempre pregunté a los niños de dónde provenían y muchos me dijeron que provenían de las provincias de Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo. Estos niños usualmente trabajan en Quito durante las vacaciones de verano, antes de Navidad y durante otras vacaciones prolongadas del periodo escolar (tales como durante las huelgas de maestros). Los niños que ya no asisten a la escuela tienden a venir durante el periodo de descanso agrícola, el cual varía por región.
- 2 Un trabajador de divulgación del CENIT (Centro para la Niña Trabajadora) cree el número podría ser menor a 30, mientras que de acuerdo a Castelnuovo y Asociados (2002: 56), PAM contabilizó a aproximadamente 1.000 niños de la calle en Quito en el año 2000. Éstas amplias discrepancias, probablemente, se deben a las formas en las cuales los niños de las calles se definen y contabilizan.
- 3 Esta cifra fue calculada en respuesta a la pregunta, ¿dónde trabajas? La encuesta fue realizada por Defensa de los Niños Internacional (DNI-Ecuador) en 1994 y agregada por el SIISE (Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador) los datos no especifican que constituye el trabajo en las calles. Sospecho, pero no estoy segura, que una niña que trabaja ubicada en un mercado urbano abierto, está clasificada como alguien que trabaja en las “calles”.
- 4 Esta encuesta fue realizada en 1997 en Quito y Guayaquil. La encuesta re-

- porta un nivel de confianza del 95%.
- 5 Otras ciudades incluidas en esta investigación fueron Portoviejo, Loja, Santo Domingo, y Esmeraldas.
 - 6 He visto unos pocos casos en donde niños pequeños han sido abandonados sin supervisión en las aceras o en las intersecciones, pero estos casos son relativamente raros.
 - 7 En gran parte, éstos son jóvenes sudamericanos quienes viajan y actúan en las intersecciones y parques. Discuto sobre este grupo de individuos, luego, en este capítulo.
 - 8 Benito, un vendedor de 12 años, lustrabotas y acróbata de volteretas. Conversación informal. Septiembre 13 de 2003. Quito. Notas de campo.
 - 9 Como previamente se mencionó en el Capítulo Cuatro, a los niños se les pide que paguen aproximadamente 30 dólares por año para cubrir los costos de sus uniformes, almuerzos escolares, útiles escolares y una “colaboración” por tutoría. Considerando que la familia promedio tiene cinco niños, ésta es una carga financiera significativa para las familias.
 - 10 Consultor, ILO. Entrevistado por la autora. Diciembre 12 de 2002. Quito.
 - 11 Maestro, Escuela Ciudad de Azogues, Calguasig Grande. Entrevistado por la autora. Abril 22 de 2003. Calguasig.
 - 12 La experiencia de mayo es estimada provechosa por las oportunidades fotográficas y la colección de historias de viaje. Mayo es estimada inquietante debido al hecho de que estos niños estaban mendigando.
 - 13 Los detalles de este incidente los proveyeron su madre y su abuelo.
 - 14 Este incidente me lo relataron numerosos miembros de la comunidad, incluyendo a los miembros de la familia ampliada del niño.
 - 15 Si las luces cambian cada 4 minutos, esto significa que deben vender un paquete de chicles a cada cambio de luz. No fui capaz de calcular los márgenes de ganancias para aquellos que vendían Halls, Clorets o Trident. Inicialmente, sólo unos pocos individuos estaban vendiendo estos productos. Sin embargo, poco antes de mi partida, el número aumentó considerablemente. Sospecho que sus ganancias se mantuvieron o se elevaron ligeramente.
 - 16 Viviana y Roberto, vendedores y mendigos ocasionales. Entrevistados por la autora. Septiembre 10 de 2003. Quito.
 - 17 Por el contrario, los ecuatorianos tienden a entregar pocos centavos o 10 centavos. Datos de Carina, una vendedora callejera de 16 años. Entrevistada por la autora. Agosto 23 de 2003. Quito. Notas de campo.
 - 18 Director Nacional, PNT-INNFA. Entrevistado por la autora. Diciembre 9 de 2002. Quito.
 - 19 Benito, acróbata de 12 años, lustrabotas y vendedor de chicles; Daniel, acróbata de 12 años, lustrabotas y vendedor de chicles; y Bruno, acróbata de 8 años, vendedor de chicles y mendigo. Entrevistas conducida por la autora. Agosto 30 de 2003. Quito. Notas de campo.
 - 20 Roberto, de 14 años vendedor de chicles y mendigo ocasional. Entrevista por la autora. Septiembre 10 de 2003. Quito.
 - 21 Sabina, de 12 años vendedora de chicles y mendiga ocasional. Entrevista-

- da por la autora. Junio 1 de 2003. Quito.
- 22 Nina, de 13 años vendedora de chicles y mendiga ocasional. Entrevistada por la autora. Junio 1 de 2003.
- 23 El trato a los mendigos será discutido con gran detalle en el capítulo seis.
- 24 Debido a los altos niveles de contaminantes en el aire y partículas en suspensión en Quito, los dolores de garganta son comunes. Después de la erupción del Reventador en Noviembre del 2002, la situación fue especialmente extrema puesto que los niveles de partículas fueron 25 veces más altos que las normas aceptables (El Comercio, 2002c). Sin embargo, la investigación médica ha mostrado que los niños quienes asisten a la escuela en los sectores más contaminados de la ciudad tienen 4 veces más riesgo de infecciones respiratorias y 2,5 a 5 veces más de los niveles aceptables de carboxihemoglobina (Fundación Natura, 2000).
- 25 Pedro, de 12 años, lustrabotas y mendigo ocasional. Entrevistado por la autora. Mayo 5 de 2003. Calguasig.
- 26 Trabajador social, Fundación Don Bosco. Conversación informal. Mayo de 2003. Quito. Notas de campo.
- 27 Director Nacional, PMT-Quito. Entrevistado por la autora. Diciembre 11 de 2002. Quito.
- 28 Coordinador Provincial, PMT-Guayaquil. Entrevistado por la autora. Junio 30 de 2003. Guayaquil.
- 29 Estos y otros episodios de exclusión serán tratados con gran detalle en el capítulo siete.
- 30 Trabajador social, Fundación Don Bosco. Comunicación personal. Junio 10 de 2004. Correo electrónico.
- 31 Coordinadora Provincial, PMT-Guayaquil. Entrevistada por la autora. Junio 30 de 2003. Guayaquil.
- 32 Este problema se discutirá con mucho más detalle en el Capítulo Siete.
- 33 Nadia, miembro de la comunidad. Entrevistado por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig.
- 34 Coordinadora Provincial, PMT-Guayaquil. Entrevistada por la autora. June 30 de 2003. Guayaquil.
- 35 Nadia, miembro de la comunidad. Entrevistada por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig.

CAPÍTULO VI

MENDIGOS “GENERADOS/AS”, NIÑOS MENDIGOS Y MENDIGOS “DISFRAZADOS”

6.1 Introducción

Este capítulo explora el lugar simbólico del mendigo, para contextualizar la estigmatización de los mendigos indígenas en la ciudad. Revela cómo las mujeres y niños indígenas son percibidos ‘fuera de lugar’, en la esfera urbana y cómo esta exclusión está, muchas veces, encuadrada, como si fuera por el mejor interés de los niños. Luego explora la respuesta que retorna de las calles y el uso táctico del espacio urbano, por parte de mujeres y niños. Concluye con un análisis de cómo la mendicidad se ha desarrollado, para llegar a ser más que solamente una ‘estrategia de supervivencia’, sino que ahora se cruza con el consumo ostentoso y el estatus. En este capítulo, enfatiza que existen muchas dinámicas complicadas alrededor de las mujeres y niños indígenas involucrados en la mendicidad. Mientras que la mendicidad y la venta de chicles han permitido las posibilidades educativas y materiales que, previamente eran inalcanzables, no son ocupaciones a las que se ingresan con gran facilidad. A pesar de ser frecuentemente criticados por su alegada “vagancia” o por mendigar “por avaricia” en lugar de necesidad, la mayoría de los miembros de la comunidad continúan terriblemente empobrecidos.

6.2 El mendigo ofensivo

A pesar del predominio de mendigos en todo el mundo, existe poca investigación publicada en inglés que se enfoca sobre los mendigos más allá de Norteamérica y Europa. Las excepciones incluyen la investigación de Chaudhuri (1987) sobre mujeres que mendigan cerca de los templos en la India, la investigación de Schak (1988), sobre una comunidad de mendigos en Taiwán, y la investigación de Martínez (2003), sobre mujeres indígenas vendedoras de la calle y mendigos en México. Dentro de Norteamérica y Gran Bretaña, mucha de la investigación contemporánea, sobre mendicidad, explora el problema a través del lente de la gente sin hogar (Duncan, 1978; Fitzpatrick and Kennedy 2001; Kennedy and Fitzpatrick, 2001; Lankenau, 1999, 1999a; Lee and Farrell, 2003; Snow and Anderson, 1993; Taylor, 1999; Wardhaugh, 1996). Otra literatura analiza las actitudes públicas y el discurso moral acerca de la mendicidad (Adler, 1999; Dean and Gale, 1999; Erskine and McIntosh, 1999; Jordan, 1999; McIntosh and Erskine, 1999; Radford, 2001), la mendicidad en una ciudad Victoriana (Jaffe, 1990; Murdoch, 2003; Rose, 1988), gestión de la mendicidad (Hermer, 1999; Hermer, forthcoming; Hopkins Burke, 1999) y jóvenes mendigos (Coles and Craig, 1999; Helleiner, 2003). La siguiente discusión se sirve en gran parte de este grupo de literatura proveniente del norte. Al hacer esto, no supongo que las condiciones en los Andes son las mismas que en Norteamérica o en Gran Bretaña. Sin embargo, como esta literatura se refiere a un sector de la sociedad empobrecido y marginalizado, en general esta literatura es muy pertinente para el Sur Global, ya sea que los mendigos estén localizados en norte o sur geográficos. Mucho del discurso moral alrededor de los mendigos en el norte, también puede ser utilizado para comprender por qué la mendicidad ofende y evoca tan fuerte respuesta política en Ecuador. Especialmente éste es el caso en el presente, dada la incremental polarización entre ricos y pobres y el apremio del Ecuador en abrazar, al avanzado, mundo capitalista.

Dentro de casi todas las tradiciones religiosas mayores, el dar limosna ha sido, tradicionalmente, una señal de bondad (Erskine and McIntosh, 1999). Sin embargo, como las sociedades industrializadas se desarrollaron y los sistemas de asistencia social evolucionaron, el Estado reemplazó al donante individual, en la redistribución de la riqueza (Dean, 1999). Por el siglo XIX,

repartidores de limosnas indiscriminados fueron responsabilizados por la “desmoralización” de la clase trabajadora y señalados para controlar los nuevos flujos de mendigos (Stedman Jones, 1971). De acuerdo a Hermer (por venir), este cambio fue emblemático de las cambiantes nociones de la caridad y el espacio público. Desviadas las campañas de donación, desde entonces, han desalentado el dar en la calle a los mendigos a favor de donaciones organizadas. En esta forma, la caridad organizada reemplaza al donante indiscriminado, para distinguir entre el verdadero ‘pobre digno’ y los moralmente cuestionables ‘impostores’. Se asegura así, a los donantes, que a sus donaciones se les dará “buen” uso (ver Hermer, 1999).

Mientras que el dar se ha percibido tradicionalmente como un indicador de bondad, en cambio el recibir se percibe como una falta moral (Erskine and McIntosh, 1999). El acto de mendigar contradice las suposiciones esenciales de las economías de mercado y de las sociedades, puesto que un mendigo recibe, pero no entrega nada a cambio. Como establece Mauss (1966: 72), “el dar muestra la superioridad de uno mismo... el aceptar sin entregar o devolver más, es enfrentar la subordinación, el convertirse en un cliente y subordinado”. Así, el dar sin reciprocidad interpreta a la persona quien ha recibido como inferior. Dentro de esta interpretación, la caridad se convierte en una ofensa (Mauss, 1966).

Interpretada como una falla moral, la mendicidad es más a menudo contemplada en la ley criminal. En Ecuador, la mendicidad por sí misma no es ilegal. En su lugar, la ley castiga la potencial criminalidad y el falso carácter de los mendigos. Registrada bajo en título de “Seguridad Pública”, los artículos 383 y 385 mandan que los mendigos que porten documentos falsos, quienes simulen enfermedad, quienes porten armas o ganzúas estén sujetos a prisión desde 3 meses hasta 1 año. Un mendigo “disfrazado” o un mendigo, quien escape de las autoridades, está sujeto a prisión de 2 meses a 1 año (Código Penal, 2003).

¿Qué es exactamente un mendigo “disfrazado”? El Código Penal no provee una definición a través de los tiempos, los críticos han escrito mucho acerca de los mendigos “impostores” (Murdoch, 2003; Rose, 1988). A los mendigos se los interpreta como personajes altamente sospechosos. Son descritos como fraudes quienes fabrican las heridas y fingen las enferme-

dades. Ellos son descritos como diestros profesionales que utilizan artimañas y disfraces. En la ciudad de la época Victoriana, los mendigos eran percibidos como artistas tramposos y adinerados, quienes acosaban y cazaban a los corazones generosos de las pobres almas trabajadoras. Al final del día, se decía que los mendigos mudaban sus disfraces, para celebrar como reyes (Rose, 1988).

Mucho de este discurso se utiliza para desacreditar la autenticidad de la pobreza de los mendigos. Se distrae la atención de los problemas asociados con las economías de mercado que fracasan en distribuir la riqueza a los pobres y, más bien, se enfoca en los vicios y la afirmada ‘vagancia’ de los mendigos por sí mismos. Murdoch (2003) asegura que, en la ciudad Victoriana, el referirse a los mendigos como impostores o estafadores tiene mucho que ver con la referencia de que los mendigos utilizan prácticas capitalistas, para disimuladamente estafar a sus clientes. Ella establece que: “así como los mendigos oscurecen los límites entre la pobreza auténtica y la que no lo es, también oscurecen los límites entre las prácticas económicas legítimas y las que no lo son; por consiguiente, resaltan la potencial corruptibilidad del moderno mercado económico inglés y la cultura urbana de consumo” (2). Ella argumenta que el asunto no fue que el capitalismo causaba la pobreza, si no que, más bien, los métodos capitalistas podrían ser utilizados por los mendigos, para “vender” una falsa imagen de la pobreza.

De acuerdo a Jaffe (1990), mucho del ultraje moral, alrededor de los mendigos, pertenece a la identidad. Si un mendigo puede vender una falsa imagen de la pobreza, también está vendiendo una falsa identidad. Al disociar la identidad de sus señales obvias, se perturba la posibilidad de una identidad fija y sugiere que los individuos, pueden ocupar múltiples emplazamientos en las jerarquías sociales. Un ejemplo de esto puede encontrarse en la investigación de Martínez (2003), con los vendedores de la calle y mendigos indígenas, en Tijuana-México. Los comerciantes de la clase media mexicana critican y reprenden a los indígenas que venden y mendigan por sacar provecho de los dólares *gringos*. Los acusan de mendigar por “avaricia, no por necesidad”. Ellos pretenden ser “pobres e ignorantes” y, mientras tanto, conducen “camionetas completamente nuevas” y “beben Budweiser” (257). Sin embargo, cuando los mercaderes de clase

media se aprovechan de la economía de frontera, se alaban por atraer la moneda extranjera y crear fuentes de empleo, promoviendo así la prosperidad de la nación. De acuerdo a Martínez, “ésta estrategia discursiva representa los intereses de los mestizos, como aquellos de la comunidad, mientras que los intereses de los vendedores callejeros indígenas son considerados egoístas y particulares” (258). Luego, ella argumenta que este punto de vista refleja el miedo y la ansiedad, de la clase media mexicana, de perder el control sobre los indígenas. Como estas mujeres salen de sus preasignadas ubicaciones sociales al conducir “camionetas completamente nuevas” y al beber “Budweiser”, éstas trastornan las ‘estables’ categorías de identidad. De acuerdo a Martínez, los comerciantes y los otros miembros de la clase media temen que las mujeres indígenas se vuelvan “engreídas”; si son capaces de vivir exitosamente de los recursos extranjeros.

Indiferentemente de que las mujeres indígenas ecuatorianas mendiguen o vendan, muchos las perciben como “mendigos disfrazados”. Una trabajadora social explicó: “cuando uno empieza a provocar lástima en los demás, y que por lástima yo le compro, eso es mendicidad”.¹ El reclamo es que ellos no comercializan sus productos en sí, sino que, más bien comercializan su lamentable estado por medio de sus voces, vestidos y expresiones faciales. “Es que ahí en el fondo, hay una intención de explotar una parte afectiva de la población. Entonces, tú de hecho te sensibilizas más, cuando ves a un pequeñito cargando al hermanito y todavía más vendiendo chicles”.² O como expresó otro trabajador social, “están intercambiando miseria por moneda”.³

Sin embargo, la simpatía está inherentemente vinculada con la representación y la teatralidad (Jaffe, 1990). El que los mendigos estén “intercambiando miseria por moneda”, tiene que ver con la identidad. De acuerdo a Jaffe (1990: 101), “los mendigos se reparten en las imágenes, cambiando identidad por monedas”. La mera existencia de “falsos mendigos” es amenazante, porque ponen en peligro la identidad del donante. Al manipular la simpatía del donante (mediante el uso de niños, por ejemplo), el temor es que ellos están siendo engañados con una simple representación de la pobreza o con una falsa identidad.

Mucha de la crítica dirigida hacia los mendigos está también empapada del discurso acerca del pobre “digno”, contra el “indigno”. En Gran Bretaña, esta distinción surgió en el año

1600 y tiene mucho que ver con la declinación de la caridad monástica y el creciente énfasis en la creencia de que los buenos cristianos, deben trabajar para ganarse la vida. Los pobres ‘dignos’ eran las viudas, los huérfanos y los discapacitados. Los ‘indignos’ eran aquellos que estaban en buenas condiciones físicas y, por lo tanto, capaces de trabajar (Hermer, por venir).

En Ecuador, este discurso ha penetrado las creencias contemporáneas. Tal vez los ancianos y discapacitados son considerados los más necesitados. En 1968, una encuesta a 80 mendigos en Quito reveló que casi la mitad estaban entre las edades de 60 y 80 años (Jaramillo, 1968). Aunque existen muy pocas publicaciones recientes, concernientes a los mendigos en Quito, las observaciones de campo sugieren que un porcentaje significativo de los mendigos de Quito, continúa siendo ancianos o discapacitados. Estos mendigos incluyen a ambos, indígenas y mestizos, hombres y mujeres. Quito ofrece muy poco en cuanto a la seguridad social. Tal vez por esta razón, los quiteños aceptan la presencia de los ancianos y discapacitados en la ciudad. Como estableció una de las planificadoras urbanas de Quito, “el anciano necesita que le protegan. A muchos ancianitos, les botan de sus casas, y no tienen donde dormir, no tienen que comer. Entonces si yo veo a un anciano [mendigando], yo sí le doy”.⁴

Por el contrario, continuó, “pero veo a una mujer fuerte, no le doy. Porque tiene y puede trabajar. Carga su niño y puede ir a lavar ropa, limpiar una casa, o hacer algo”.⁵ En su opinión, la “mujer fuerte” está capacitada físicamente y debería trabajar. Ella no es digna de su caridad. De hecho, ella cree que los mendigos capacitados físicamente son simplemente ociosos y “no quieren trabajar”.⁶ Otra empleada municipal contó sus experiencias: “yo le dije: ‘vamos, que laves en mi casa. Dijo que no, no. Entonces más le conviene la mendicidad. Es mas fácil estar pidiendo caridad o vendiendo chicles”.⁷ Dentro de este discurso se enfatiza la productividad. Aquellos que “no quieren trabajar” ofenden esta sensibilidad. En lugar de ser individuos dignos de compasión, se convierten en “enemigos del Estado” (Jaffe, 1990: 101).

Los indígenas con capacidad física se describen a menudo como ‘vagos’. De acuerdo a una trabajadora social, quien trabajó con niños de la calle y trabajadores:

Les gusta todo fácil, les gusta todo gratis. Porque, de pronto, les interesa más, estar pidiendo caridad y no trabajar. Pues, de cual-

quier manera, puede haber un trabajo. Las indígenas jóvenes, prefieren estar estirando la mano y no trabajar. Aunque sea en un restaurant, pelando papas, o limpiando un jardín o lavando, deberían trabajar, pero quieren estar sentados pidiendo caridad.⁸

Estas afirmaciones no sólo reflejan un punto de vista sobre los indígenas como ‘vagos’, sino también refleja las creencias contemporáneas sobre las ocupaciones que los hombres y mujeres indígenas deberían desempeñar. Las mujeres indígenas deberían desempeñar los roles, altamente diferenciados por género, de lavar ropa, limpiar casas o pelar patatas. Los hombres indígenas deberían desempeñar labores manuales, igualmente diferenciadas por género, y un ejemplo, es la jardinería. En el imaginario colectivo blanco-mestizo, al grupo indígena se le asignan las ocupaciones más humildes (de la Torre, 2002).

En 1968, 87% de los encuestados reportaron que mendigaban debido a la pobreza, la falta de trabajo y la enfermedad. El restante 13% mendigaban debido a su avanzada edad, a la separación marital, por “ignorancia” y por hábito (Miñaca, 1988). Sin embargo, a pesar de estas cifras, la autora concluye que estos individuos no mendigan por necesidad sino, más bien, por vicio. Tan afianzado es el prejuicio contra los mendigos que ella establece que: “la mendicidad es un producto de la vagancia”, en donde los individuos “rápidamente se acostumbran a la vida fácil” (Jaramillo, 1968). Durante mi investigación, un individuo describió a la mendicidad como un “contagio” que se extendía por todas las comunidades de Quisapincha Alto.⁹ Otro urgió la necesidad de “eradicar la mendicidad para que no hay más *contaminación* de esta *enfermedad*”.¹⁰ La representación del mendigo en el imaginario popular es casi vil.

La asociación de los mendigos con la enfermedad y la falta de aseo, también resuena en el imaginario blanco-mestizo sobre los indios. A muchos de los mendigos se los describen como sucios, malolientes y enfermos, y de igual manera a los indios de Ecuador. Este “racismo higiénico” postula “una población blanca ‘normal’, limpia, saludable y una población nativa sucia, débil” (Collaredo-Mansfeld, 1998: 188). Así, las mujeres y niños de Calguasig son doblemente estigmatizados como “mendigos sucios” y como “indios”. Algunos sienten repulsión por estas mujeres y niños. Refiriéndose a una mujer indígena que vendía chicles, una planificadora urbana explicó: “que sea una persona mal

tratada, toda sucia, a mi no me da ganas de comprarle. Saber que los chicles están en manos sucias, sudadas, en el sol [temblor de revulsión], ¡no pues! O sea no me da gana de comprarle”.¹¹ Mientras mendigan, las mujeres y niños utilizan tazas, tal vez reconociendo una aversión general a colocar el dinero directamente en sus manos. Pero el racismo higiénico no se limita a Ecuador. Los miembros de la clase media mexicana expresan el mismo nivel de repulsión en cuanto a los vendedores y mendigos mixtecos: “hemos visto a algunos turistas abrazando mujeres indígenas o besando niños indígenas. No sé como no se sienten repugnancia, estás mujeres están tan sucias” (Clark, 1988: 65 en Martínez, 2003: 259).

6.3 Mendigos “generados/as” y niños mendigos

En Ecuador, los mendigos varones, físicamente capaces, son raros. Esto contrasta con la situación en el norte en donde la mayoría de mendigos son varones (con la excepción de mendigos pertenecientes a grupos étnicos minoritarios, tales como los gitanos o romas). Por medio de una investigación de las vidas de mendigos varones en Washington D.C., Lankenau (1999a) discute cómo la mendicidad contradice los típicos roles masculinos. Asevera que entre los hombres, la mendicidad “connota sumisión y dependencia, rasgos que van en contra de los ideales masculinos, tales como asertividad y control” (298). En Ecuador, una nación donde el *machismo* está muy afianzado, un hombre con capacidad física no tendría éxito como mendigo. Se espera que los hombres sean el principal soporte familiar. Si un hombre estuviera mendigando, revelaría su sumisión, dependencia y fracaso en su papel de hombre físicamente capaz. Los muchachos jóvenes pueden mendigar solamente hasta que aparenten la suficiente juventud para hacerlo. He observado a los muchachos alcanzar este umbral –en algún lugar entre los 12 y 14 años de edad, dependiente de qué tan jóvenes parezcan– muchas veces pueden cargar bebés, para ayudarse a legitimar su buena acogida como mendigos o hasta como vendedores de chicles (Fotografía 6.1).

Al contrario, la sumisión y dependencia son rasgos considerados como deseables para las mujeres y niños en una sociedad patriarcal. Cuando las mujeres y niños indígenas mendigan,



Fotografía 6.1: Un muchacho de 13 años de edad vendiendo chicles mientras carga a su sobrina de un año.

están cumpliendo con sus papeles de género y racialización como mujeres y niños dependientes e indios sumisos. Como miembros de grupos sociales minoritarios, son considerados más como seres infantiles que hombres (Guerrero, 1997; Oakley 1994), lo cual refuerza más su dependencia. Suplicando por ayuda, así se acomodan al imaginario popular de mujeres, niños e indios sumisos.

Sin embargo, las mujeres y niños indígenas en las calles urbanas infringen las normas establecidas en el espacio público. En los Andes, como en todas partes, la incompatibilidad entre la feminidad y el espacio está definida por la clase, la raza y la etnicidad (Weismantel, 2001). Al contrario de los hombres, las mujeres rara vez merodean en espacios públicos. Pero al contrario

de la mayoría de mujeres blanco-mestizas, las mujeres indígenas rutinariamente trabajan en dichos espacios. Las indígenas rurales pasan muchos de sus días trabajando los campos o en los mercados públicos, negociando y vendiendo mercancías. Pero, como establece Weismantel (2001:46), a pesar de ser una visión muy familiar en los Andes, las mujeres que trabajan en los mercados públicos (o en las calles) todavía son un “asunto fuera de lugar”, dentro de las ideologías sexuales blanco-mestizas. En Ecuador, a veces las mujeres son sometidas a la amenaza de acoso sexual, cuando están solas en los espacios públicos. Una mujer casada, que se sale sin su marido, enfrenta crítica y sospecha. Las mujeres indígenas están sometidas a un maltrato rutinario en los atestados buses, puesto que sus cuerpos se consideran un asunto fácil para manos que van a tientas (Weismantel, 2001).

Como se discutió previamente, las racializadas e imaginarias geografías continúan circulando ampliamente en Ecuador, donde los blanco-mestizos viven en las ciudades y los indios en el campo (Radcliffe and Westwood, 1996). Fuera de lugar en la esfera urbana, se espera que las mujeres y niños indígenas permanezcan en el campo. Su presencia en la ciudad rompe las normas y convenciones ecuatorianas. Pero, existen ciertas épocas y lugares, en los cuales, la mendicidad, se considera aceptable. Duncan (1978: 27) describe esto como “bolsillos espacio-temporales de la ley natural cristiana”. Provee un ejemplo del área inmediatamente circundante a las iglesias, en las mañanas del domingo, cuando los feligreses están “todavía con Jesús en ellos”, como anotó uno de sus demandados. En Ecuador existe solamente una época del año, cuando las mujeres y niños indígenas físicamente capaces son aceptados en la ciudad: Navidad. Durante la época navideña, los cristianos piadosos ayudan a los ‘humildes’ indios, mediante una caridad ‘bondadosa’. Empezando al inicio del mes de diciembre, los niños indígenas se alinean en las autopistas suplicando arrodillados. En la ciudad de Quito, el número de mendigos se multiplica substancialmente, ya que las mujeres y niños indígenas de los Andes emigran, para beneficiarse de la amplia caridad cristiana. En la parte norte de la ciudad, automóviles completamente nuevos disminuyen su velocidad para arrojar caramelos, ropas y juguetes para los niños indígenas, quienes pelean en los caminos para recoger sus ‘nuevos’ artículos.¹²

Fuera de navidad, los niños indígenas no son más bienvenidos en las calles que sus madres. Los niños en las calles enfrentan representaciones rivales, por medio de un emergente discurso sobre los derechos de los niños y un más afianzado discurso sobre delincuencia juvenil. Al final, la suposición es que, sin importar la situación de los niños, el tiempo que pasan en las calles, los transformará en criminales. Por ejemplo, asistí a una reunión entre trabajadores sociales de la FDB y funcionarios municipales (el objetivo de la reunión era encontrar maneras para trabajar juntos, pero terminó en acusaciones por parte del municipio a la FBD, por permitir la mendicidad). La posición particular de estos funcionarios municipales era clara: el trabajo callejero sostiene a la delincuencia. Como estableció un individuo: “puede comenzar vendiendo los caramelos, pero terminará vendiendo la cocaína”.¹³ Para eludir esta ‘inevitabilidad’, se debe alejar a los niños de las calles.

Los niños de bajos ingresos y los de clase media interactúan con los espacios públicos de maneras, altamente, diferenciadas. Los segundos son alejados de las calles, debido a un elevado sentido de “peligro extraño”, acentuado por las amplias desigualdades entre ricos y pobres. Mientras que, los niños pobres trabajan y juegan en los espacios públicos, los niños de clase media están estrictamente confinados a los espacios privatizados y comercializados, que son inaccesibles a los pobres. Tal vez renuentes a mezclarse con las clases bajas, los parques públicos son considerados “demasiado peligrosos”, inclusive al mediodía. Simón, mi vecino de 8 años de edad, raramente abandona su jardín, vigilado para interactuar con el mundo exterior. Si lo hace, se encuentra en los límites y seguridad de su automóvil familiar privado. Su madre y abuela constantemente me recordaban lo “peligrosa” que era la ciudad, evocando dudas de si estos temores eran reales o imaginarios.

Contrastando esto con Leo, un mendigo indígena de 8 años de edad, vendedor y ocasional acróbata de volteretas. Mientras la familia de Leo vive en Quisapincha Alto, él pasa la mayor parte de su tiempo en Quito. Él asiste a la escuela para niños trabajadores en las mañanas y trabaja en la calle o vende en los buses, en las tardes. Esta escuela está administrada por los sacerdotes salesianos, quienes defienden el derecho de los niños a trabajar. Aunque solamente para muchachos, esta es-

cuela permite a los niños trabajar y estudiar al mismo tiempo. El lado negativo para los niños de Calguasig es que ellos deben vivir en Quito, para asistir a la escuela. Este es el caso para Leo. Aunque solamente tiene 8 años, Leo se queda en la ciudad por quince días o un mes, por vez, para que así sus padres puedan regresar a casa para atender sus campos. Durante este tiempo, Leo es lo suficientemente competente para asistir a la escuela todos los días, a pesar de la distancia, y trabajar lo suficiente para cubrir sus costos de vida.¹⁴ Por mucho, la mayor parte de la vida de Leo, a sus 8 años de edad transcurre mientras trabaja en espacios públicos. El hacer esto le permite asistir a la escuela, donde la calidad de la educación es bastante mejor que en su comunidad. Sin embargo, los niños como Leo, que pasan mucho de su tiempo en las calles, son estigmatizados como criminales sin importar sus situaciones. En la mente de un planificador urbano de Quito, los niños que mendigan o venden: “son delincuentes, son drogadictos. Usted ve niños de tres, cuatro años que ya están con la pega, oliendo ya. Ese es el futuro que tienen en la calle”.¹⁵

Muchos ven a Leo y sus contemporáneos como productos de una “mala paternidad”. La madre de Leo es una mujer de 43 años de edad con 7 niños, uno de los cuales era un bebé de 7 meses de edad al tiempo de esta investigación. Rita vino a Quito, por primera vez, en 1999, porque su esposo perdió su empleo como cargador en el mercado de Ambato. Junto a sus niños, mendiga y vende para obtener dinero y mantener a su familia.¹⁶ Para la mayoría, las mujeres que mendigan con sus niños son percibidas como mujeres que explotan a sus niños inocentes, por la tanto, incapaces. Si las mujeres son interpretadas como madres incapaces, la “salvación” de estos niños se convierte en un objetivo legítimo. Esto se deriva de una comprensión paternalista de los indios que deben ser, a la vez, representados y protegidos (Martínez, 2003). A menudo esto se encierra en la creencia que ellas son “malas madres”, debido a su ignorancia. El Director Nacional del PNT cree que:

... una familia del sector popular no se de cuenta que en la calle hay peligros morales. Yo creo que no la veo. Hasta que tú los haces notar que la puede agarrar un tipo a la niña, que la pueden manosear, que la pueden abusar, que cosa; mucha gente no ve ese tipo de riesgos. Nosotros como occidentales, como es-

tructurados, capaz que lo vemos más claro, pero ellos vienen de un mundo donde eso era lo normal.¹⁷

Dentro de este discurso de geografías peligrosas, que se basa en las imágenes de villanos, acechando tras cada esquina en espera de “agarrar”, “manosear” y “abusar” a los niños, existe una aversión a admitir que, estadísticamente hablando, los niños enfrentan muchos más riesgos en los santificados espacios de sus hogares (ver Valentine, 1996). De hecho, como se mencionó anteriormente, los riesgos que estos niños enfrentan en las calles (particularmente las niñas), bien pueden ser, substancialmente, más bajos que los riesgos que ellos podrían enfrentar como trabajadores domésticos, confinados en los espacios privados de los hogares blanco-mestizos.

Si las madres son consideradas como ignorantes, entonces, como estableció un trabajador social del Municipio de Quito:

Sí nosotros queremos ayudarle, *a que comprenda* que ella no puede tratar así a sus hijos pequeños. Que esa niña, ella no puede exponerle a situaciones de inseguridad, de maltrato y de negligencia como la está exponiendo. Porque esa niña de 3 años no necesita de eso para su desarrollo. Necesita estar jugando en un espacio seguro, necesita alimentación, necesita protección de otro tipo, afecto [énfasis agregado].¹⁸

Este discurso paternalista permite la exclusión. En Irlanda, Helleiner (1998a, 1999b, 2000) ha documentado cómo, utilizando una similar línea de pensamiento, la salvación de los niños se convierte en una justificación central, para la acción anti-gitanos. Su investigación es un claro ejemplo de cómo los grupos indígenas minoritarios en todas partes son envilecidos por modelos de paternidad y niñez que se desvían de la norma hegemónica.

Otro discurso que, muchas veces, se solapa con el descrito arriba, es la creencia de que estas mujeres intentan explotar a sus niños. Un representante del municipio de Quito dijo, “creemos que hay una intención clara de la familia o de adultos...que usan a los niños para obtener ingresos”.¹⁹ Esto coincide con las representaciones de los mendigos irlandeses gitanos en el metro de Londres. Como describe Hermer (por venir), varias agencias de seguridad social y policiaca de Londres realizaron una encuesta sobre mujeres y niños mendigos. En esta encuesta, los trabajadores sociales prestaron atención especial a las señales de

‘riesgo’, tales como la apariencia, la reacción del cuerpo de los niños en relación a las caricias, la mirada de los niños, las señales de limpieza y pureza y la presencia de juguetes.²⁰ Hemer establece que: “el trabajador social resalta lo que puede ser leído como una forma de inventario anti-Madonna de ‘mala maternidad’, donde el amor entre madre y niño –una relación maternal de entrega– ha sido golpeada por el engaño y la mendicidad de la madre al explotar la inocencia de su niño y convirtiéndole en una víctima” (capítulo 5, p. 23). La suposición es que estas mujeres manufacturaron la apariencia de ‘niño abandonado’ en sus niños, para manipular la simpatía del público. Dentro de este discurso, el que realmente estas mujeres sean desvalidas es irrelevante: el removerlas del espacio público es lo que importa.

6.4 Uso estratégico de la calle

Lejos de ser víctimas pasivas, las mujeres y niños indígenas tienen estrategias para luchar y renegociar sus identidades estigmatizadas, en la esfera urbana. Encuentro útil la interpretación de Ruddick’s (1996) sobre el uso táctico, del espacio por parte de la gente sin hogar, para comprender las actitudes que toman los calguaseños en las calles. Ruddick refina la interpretación de De Certeau sobre estrategias y tácticas, la cual él define como sigue:

Una estrategia es el cálculo de las relaciones de poder, que son posibles tan pronto como un sujeto con determinación y poder... puede ser aisladamente... una táctica es una acción calculada determinada por la ausencia de un lugar propio. El espacio en la táctica es el espacio de otro. Así, ésta debe ser ejercitada sobre y dentro de un terreno impuesto... toman ventaja de las oportunidades y depende de ellas, sin ninguna base en donde podría acumular sus ganancias (De Certeau, 1984: 36).

Mediante un análisis crítico de la reproducción de la vida diaria de la gente sin hogar en Los Angeles, Ruddick argumenta que “las tácticas propiamente pueden como una forma en que la gente sin hogar, realiza un uso pasajero, transitorio de los espacios; que han sido estratégicamente organizados por otros actores, esto es, aquellos que tienen los títulos sobre el espacio y sobre la propiedad” (59). Argumenta que su simple presencia en los espacios designados para otras clases sociales, a menudo mo-

lesta al proyectado simbolismo de estos espacios. Pero luego, Ruddick persigue un análisis de las imágenes de la gente sin hogar, creado por ellos mismos. Ella examina la respuesta que retorna de la calle y los actos de resistencia de la gente sin hogar, que a la vez confrontan y transforma ambas imágenes de ellos mismos, y los espacios que ocupan. Ruddick argumenta que el “uso *táctico* del espacio, al menos desafía, si es que no confunde, los intentos *estratégicos* de organizar y controlar el significado simbólico de este espacio y sus usuarios proyectados” (60). Su punto central es que, lejos de permanecer como víctimas impasibles en su estigmatización la gente sin hogar actúa; ellos, constante y conscientemente, renegocian significados e identidades.

Para evadir el hostigamiento y también para legitimar su presencia en las calles, las mujeres y niños indígenas tienen que desarrollar una serie de tácticas. Exploré tres de ellas: la venta de chicles, la ‘performance’, y la “renta” de niños. En el siguiente análisis, de ninguna manera estoy desacreditando su pobreza, la cual es muy real. En su lugar, mediante un análisis de su utilización táctica del espacio público, estoy reconociendo su intervención y su participación activa con las fuerzas que afectan sus vidas.

6.4.1 La venta de chicles

Mientras que los calguaseños empiezan como mendigos, en los años recientes han empezado a vender chicles. Esto surgió como una táctica para evitar hostigamiento futuro en las calles y como una respuesta para presionar por parte de la FDB. De acuerdo a un trabajador social de la FDB, la mendicidad hurta la dignidad de las mujeres y niños indígenas. Luego también refuerza los estereotipos negativos sobre los indios de la ciudad.²¹ Uno de los antiguos directores del Hospedería La Tola dijo:

Nosotros les hemos dicho es más digno vender chicle en el semáforo, que estar estirando la mano. Porque el trabajo es dignidad...Porque tu si dices, “no quédate nomás en el semáforo, carro que pasa regale, le pones el plato, la olla, una caridacita, ve [imitándolos], ‘*papito, bonito, patroncito, bonito*,’ es vergonzoso para vos mismo. Pero más digno es si tú te has cogido las cajitas de chicles, o tus chocolates, y ofreces, chicles a 10 centavos, chocolates a 15 centavos. Estás prestando un servicio. Estás trabajando y estás ganándote dignamente tu plata.”²²

Pocos, si ninguno, de las mujeres y niños admiten que mendigan. Aún cuando ellos pueden revelar un conocimiento íntimo de la mendicidad, siempre enfatizan, “pero, yo no pido”. Algunos admiten que solían mendigar, pero enfatizan que ya no lo hacen. Cuando pregunté por qué, una mujer dijo, “pedir es malo”. Cuando la presioné de un poco más, ella dijo, “porque en veces habla. En veces dice, ‘¿Por qué no trabajas?’ ‘¿Por qué andan así?’ ‘Trabajas vendiendo alguna cosa’, dice ‘ahí sí ayudamos’”. Ella dijo que vender es “mejor” que mendigar, porque la gente no te molesta.²³ Algunos otros reportaron un frecuente abuso verbal en las calles. De acuerdo a Malena, ellos dicen cosas tales como, “¡anda a trabajar! ¡anda a lavar ropa! ¡no te andes en las calles!”²⁴ Roberto reveló que cuando él era más joven, los transeúntes le decían, “dile a tu mamá que trabaje.”²⁵

A las mujeres y muchachas jóvenes frecuentemente se les ofrece empleo lavando ropa y/o realizando labores domésticas, mientras están en las calles. Hasta a Viviana, una muchacha de 11 años de edad, le han ofrecido empleo lavando ropa en la casa de alguien.²⁶ Pero ella siempre lo rechaza, tal vez reforzando así la creencia que los indios son “vagos”. Aunque, los trabajos que les ofrecen son posiciones pobremente pagadas. A Silvia, una muchacha de 16 años, le ofrecieron empleo como sirvienta doméstica, con un salario de 30 dólares mensuales. Actualmente, ella gana 20 USD semanales en las calles, dinero que utiliza para pagar sus costos educativos.²⁷ Silvia asiste actualmente a un colegio de tiempo parcial en Ambato, lo cual es muy significativo, considerando que no existe ni un sólo graduado de colegio en la comunidad. El aceptar este trabajo podría haber interferido mucho con su capacidad de asistir al colegio. Además, la casa de Silvia está en Calguasig; ella no tiene interés en mudarse a Quito permanentemente y confinarse, a sí misma, dentro de una casa extraña. Las mujeres y muchachas jóvenes, muchas veces, se sienten ofendidas cuando les ofrecen empleo, especialmente si están vendiendo chicles en ese momento. En sus mentes, ellas ya tienen empleo como empresarios independientes, en los cuales pagan mejor y, posiblemente, mucho más seguros, que aquellos que les son ofrecidos.

Ya sea mendigando o vendiendo, los chicles son, muchas veces, utilizados como una táctica. Por ejemplo, los niños pequeños pueden obtener, sustancialmente, más dinero mendi-

gando que vendiendo. Por esta razón, muchas veces, los niños combinan la mendicidad con la venta; pueden llevar una caja de chicles, en una mano pero la otra mano está extendida. De esta manera, ellos pueden juzgar cual aproximación será más exitosa, dependiendo del transeúnte o intentar una aproximación diferente si la otra falla.

Los mendigos de Calguasig también pueden haber adoptado los chicles como una táctica, porque está fuera de los principales objetivos municipales de aplicación de la ley. Por ejemplo, muchos vendedores ambulantes venden panes, frutas, vegetales o comidas caseras preparadas. Sin embargo, fuera de los mercados estos vendedores se convierten inmediatamente en blancos, porque sus mercancías son consideradas insalubres, a menos que tengan permisos del Ministerio de Salud Pública (lo cual es extremadamente raro). Los chicles, por otro lado, son una “mercancía empaquetada y herméticamente sellada” como se requiere en la Ordenanza Municipal 029.²⁸ Además, las mujeres y niños indígenas de Calguasig venden una pequeña cantidad de chicles. Todos sus productos pueden ser llevados en una pequeña caja, pequeña funda o envueltos en una *chalina* sobre sus espaldas. Aun cuando ellos no tienen permisos de venta, la policía municipal solamente puede confiscar sus productos si éstos están colocados sobre el piso. Ellos no pueden confiscar nada directamente de las manos del vendedor. La única cosa que pueden hacer es desplazarlos u ordenarles que salgan del área.²⁹

Tácticas similares han sido notadas frecuentemente, a través de la literatura. A inicios del siglo, los mendigos taiwaneses solían manufacturar y vender guardapolvos de plumas. Los críticos sospechan que éstos eran utilizados como implementos para mendigar en lugar de productos lucrativos. Existía un elemento de caridad al comprarlos y los compradores, muchas veces, eran generosos en sus pagos. Schak (1988: 51) escribe que éstos mendigos taiwaneses “estaban más interesados en utilizarlos [los plumeros] como escudos contra los arrestos, que en venderlos; si un policía se acercaba y cuestionaba al mendigo, él podía mostrarle los plumeros y afirmar que era un vendedor ambulante, no un mendigo”. Rose (1988) describe a los mendigos británicos, en el año 1800, quienes utilizaban pequeñas ayudas, como fósforos, pero afirma que la “última cosa que deseaban era vender sus mercancías” (45).

La venta de chicles permite a los calguaseños describirse, principalmente, como vendedores callejeros. Ellos resienten ser tratados como “mendigos disfrazados” cuando están vendiendo, e insisten que son arduos trabajadores. Las mujeres jóvenes y los niños están ansiosos de vender toda su mercancía, ya que les produce un sentido de satisfacción al final del día. Pero, pueden mendigar tácticamente cuando surge la oportunidad. Al final del día o en los fines de semana, algunos niños participan en lo que ellos refieren como *yanga trabaju*.³⁰ Dependiendo del contexto, el término *yanga* puede significar humilde, inservible, en vano, simple o sin valor (Colloredo-Mansfeld, 1999), mientras que *trabaju* significa trabajo. Si al final del día los niños han vendido todos sus chicles, pueden participar en la mendicidad, o *yanga trabaju*, hasta que sea tiempo de regresar a sus habitaciones. O cuando aun no tienen suficiente dinero para comprar una caja o dos de chicles, pueden mendigar hasta obtener lo que ellos necesitan. Ellos no perciben esto como mendicidad, sino simplemente como una actividad adicional o necesaria, requerida para complementar sus ingresos o una actividad, para mantenerlos, obteniendo ganancias hasta el final del día. Cuando personalmente encontraba niños o mujeres jóvenes mendigando, casi siempre insistían que “solamente se les acabaron los chicles”.

Sin tener en cuenta de cómo se autoperciben, las autoridades municipales y los miembros del público casi siempre los perciben como mendigos o mendigos disfrazados. Esto no es único en Ecuador. El acuerdo para remover indeseables de las calles en todas partes, ha guiado a definiciones objetivas, fluidas y dependientes del contexto sobre la mendicidad. Por ejemplo, en un intento de evitar la mendicidad de los niños entre los gitanos irlandeses, una amplia gama de actividades económicas informales—que incluyen el canto, la performance y la venta—han sido criminalizadas bajo el título de “mendicidad” (Helleiner, 2003).

6.4.2 Performance

Inevitablemente, existe un elemento de “performance” al mendigar. Tal como el vendedor que debe saber vender sus productos, el mendigo debe tener la capacidad de comunicar su necesidad. Citando a Goffman (1959), Lankenau (1999b) argumenta que el describir y teorizar la mendicidad, en términos de

rutinas dramáticas, es útil para comprender las interacciones e intercambios de la mendicidad. Él describe a la acera como un escenario sobre el cual los mendigos performan sus necesidades.

Una aproximación Butleriana a la performance puede ser más apropiada al describir las tácticas empleadas por las mujeres y niños indígenas de Calguasig. Como una teórica feminista, el trabajo de Judith Butler (1990), sobre performance y performatividad,³¹ ha influido mucho en la geografía. Los geógrafos han resumido su trabajo extensamente en todas partes; por lo tanto, aquí no entraré en detalles (ver Nelson, 1999; McDowell, 1999; Gregson and Rose, 2000; Mahtani, 2002). Pero, brevemente, ella argumenta que el género es una performance. De acuerdo a Butler, las identidades hegemónicas de género se mantienen por medio de la representación de actos repetitivos y estilizados. Al estar actuando o “haciendo” género, estas identidades diferenciadas por género al parecer se transforman en normativas o naturales (ver Mahtani, 2002).

La interpretación de Butler sobre la performance es un concepto útil, porque sugiere que las identidades predefinidas no existen. En su lugar, las identidades son construidas y mantenidas a través de las representaciones o ‘haciendo guiones’ socialmente estructurados (Mahtani, 2002). Los geógrafos han explorado estas ideas, en una variedad de contextos, en un intento para desnaturalizar las prácticas sociales (por ejemplo, ver Bell *et al.*, 1994; McDowell and Court, 1994; Lewis and Pile, 1996; Gregson and Rose, 2000; Longhurst, 2000; Pratt, 2000; Thrift and Dewsbury 2000; Mahtani, 2002). Sin embargo, en un intento de empujar más allá a esta literatura, Gregson and Rose (2000) argumentan que, también debemos pensar sobre el *espacio* como performativo de las relaciones de poder. Ellos argumentan que estas representaciones están relacionadas a los espacios que ellas ocupan. Por lo tanto, interpretado en esta manera, el escenario descrito arriba por Lankenau (1999b) no es preexistente; más bien, los mendigos llevan estos espacios dentro de su ser mediante sus performances.

Los procesos de racialización han estado ampliamente ausentes de las discusiones sobre performatividad. El trabajo de Mahtani (2002) es una excepción notable. En el contexto de mujeres de ‘raza mezclada’ en Toronto, Mahtani discute cómo los procesos de racialización son relacionales a los espacios que ocu-

pan estas mujeres. Basándose sobre el concepto de Butler sobre performatividad, el trabajo de Mahtani explora como estas mujeres desempeñan varias performances raciales, en espacios diferentes, como una respuesta a las lecturas racializadas de sus personas. Como se discutió en el capítulo dos, los indígenas en los Andes también tienen identidades relacionales étnicas y raciales, las cuales cambian de acuerdo a los ambientes geográficos y sociales. Continuando con el trabajo de Mahtani, en las siguientes páginas exploro la espacialidad de la performance de las identidades racializadas y étnicas en el contexto de las mujeres y niños indígenas de Calguasig. Al hacer esto, llevo más allá el fundamento empírico del intento de Mahtani, demostrar los vínculos entre la performance y la raza, particularmente cuando éstas cambian en tiempo y espacio real.

Sin embargo, como Nelson (1999: 332) señala, la teoría de la performatividad “no provee espacio para una reflexividad conciente, o de una negociación o mediación en la construcción de la identidad”. Butler, sugiere que la identidad se construye mediante performances de identidades hegemónicas forzadas, en donde los sujetos carecen de intencionalidad. Más allá de lo delineado por Mahtani, en las siguientes páginas trataré de referirme al modelo de Butler sobre performatividad. Estoy de acuerdo con Mahtani (2002: 427) cuando ella establece que, “... al representar performances raciales los participantes reconocen su complejo papel en un mar de significados sociales, de manera que ellos pueden aferrar y tomar control de las lecturas, de sus identidades racializadas en tiempo y espacio reales”. El análisis siguiente es un intento de revelar las tácticas performativas de las mujeres y niños indígenas en el “hacer” de identidades racializadas y étnicas. Es un intento de revelar cómo ellos toman el control de las lecturas racializadas de sus cuerpos y de cómo sus interpretaciones racializadas están relacionadas a los espacios que ellos ocupan.

La performance y los mendigos indígenas

Durante su investigación sobre mendigos indígenas y vendedores de la calle en México, Martínez (2003) anota que los migrantes mixtecos, a veces, pueden usar tácticamente ideas culturales esencialistas (las cuales debemos anotar que no son de su

propia creación). Ella pregunta, “¿tal vez los grupos subalternos toman ventaja del esencialismo, para ganar legitimidad de las audiencias, quienes los escucharán solamente si ellos asumen estas imágenes estereotipadas?” (265) Colloredo-Mansfeld (1998: 195) observan que los indígenas otavaleños de Ecuador, renombrados internacionalmente por sus artesanías, “están muy conscientes de los significados étnicos de sus ajuares y de su potencial mercadeo”. En el camino hacia los mercados de turistas para vender sus mercancías, ellos se colocan sus ponchos y chales y abandonan sus sacos y abrigos. Haciendo esto, ellos performan efectivamente la autenticidad de sus identidades indígenas. Los calguaseños también están bastante conscientes de la necesidad de transmitir una cierta imagen en las calles. En un intento de pertenecer dentro de los discursos que circulan en los Andes, creo que ellos, a veces, performan roles esencializados de “indios sucios”. El siguiente ejemplo es ilustrativo.

Un indígena amigo mío se interesó en mi investigación. En esta ocasión particular, él se aproximó a una niña de seis años de edad, quien mendigaba en la estación Rio Coca del trolébus. Graciosamente, y en quichua, le contó a esta niña que él deseaba intentar mendigar. Pero ella lo tomó bastante en serio. Después de dirigirlo a la esquina apropiada y decirle dónde pararse, cómo aproximarse a los automóviles y qué decir, ella lo encaminó. Cuando él se alejó caminando unos pocos metros, ella lo llamó otra vez:

“No puedes pedir así. Estás mal vestido. Estás con ropa nueva.”

Luis preguntó, “¿Por qué importa?”

Ella respondió, “no te han de dar. Estás con ropa nueva. No vale”.³²

En este caso, mi amigo estaba usando vestimentas no tradicionales. En efecto, él estaba utilizando vestimentas occidentales nuevas. El único indicio de su etnicidad era el hecho de que hablaba fluidamente en quichua. En mi opinión, este ejemplo ilustra cómo hasta esta niña de seis años de edad, comprende que los mendigos indígenas deben encajar dentro de ciertos moldes para tener éxito. En algún nivel, ella reconoce la performance (p.e. de pobreza, raza y etnicidad) como relacionada a sus ganancias.

Como las mujeres y niños indígenas migran entre los espacios rurales y urbanos, ellos asumen múltiples posiciones

subjetivas, las cuales están enteramente relacionadas a los espacios que ellos ocupan. Por lo tanto, mientras en Quito ellos pueden actuar su pobreza y su indianidad, en otras áreas ellos performan su riqueza y/o su afiliación a la nación moderna. Por ejemplo, generalmente, cuando los calguaseños abandonan el pueblo para los días de mercado en Quisapincha y Ambato, visiten sus prendas más bonitas y limpias. Los días sábados, en preparación para el viaje a los mercados, las mujeres hacen hervir grandes recipientes de agua para sus familias y se bañan. Lavan su cabello, limpian sus cuerpos y lavan sus ropas. Un viaje al mercado es, muchas veces, un evento festivo y social. Los encuentros con amigos y conocidos de los pueblos vecinos son oportunidades para mostrar sus nuevas prendas y pertenencias.

Por el contrario, los espacios del pueblo son espacios para trabajar. Muy a menudo, los calguaseños trabajan y duermen con el mismo conjunto de prendas, hasta el sábado siguiente. Con el frío clima, a veces con fuertes lluvias, y abundante barro, tomar un baño mientras tiritan desnudos sobre el frío y sucio piso, es realmente un quehacer desagradable. Las prendas son, frecuentemente, lavadas y colgadas para secarse solamente ser cubiertas rápidamente de polvo y ceniza,³³ hasta que llueva otra vez. Mientras que los rostros, manos y pies son lavados diariamente, el baño se mantiene como un ritual semanal.

Cuando los calguaseños emigran a Quito, a diferencia del mercado, éste no es un evento festivo. Quito, al igual que Calguasig, es un espacio para trabajar. En lugar de ponerse sus mejores prendas, ellos utilizan sus prendas de trabajo como si fueran a trabajar en los campos. Sin embargo, como el trabajo en los campos, ellos reconocen a la mendicidad como un trabajo, en donde se debe vestir apropiadamente. Tal vez, la más frecuente manera de comunicar necesidad es utilizando prendas que provocan lástima. Así, las prendas sucias y de apariencia desaliñada son marcadores claves para identificarlos como mendigos. En México, a los mendigos y vendedores de la calle se les acusa de fingir su pobreza y ganar dinero, en base a sus “pintorescos vestidos” (Martínez, 2003: 255). Pero tal vez estas prendas, las cuales probablemente contribuyen a su estigmatización como “indios sucios”, o las suposiciones de que ellos están ganando dinero en base a su etnicidad, son vestimentas funcionales que les permiten algún nivel de éxito en sus trabajos.

¿Están actuando papeles esencializados como “indios sucios”? En algún nivel, ellos lo son, porque las apariencias sucias y desaliñadas les permiten ganar legitimidad como mendigos. ¿Están ganando dinero basándose en sus “pintorescos vestidos”? No necesariamente, porque la manera en que ellos se visten en las calles, difiere muy poco de la manera en que ellos lo hacen en sus comunidades. No obstante, los hombres y mujeres indígenas están muy conscientes del hecho que las jóvenes muchachas indígenas, quienes tienden a vestir tradicionalmente, ganan más que los jóvenes muchachos indígenas. Los niños pequeños, como se ilustró en el ejemplo anterior, también parecen estar conscientes de la necesidad de actuar su raza, etnicidad y pobreza en las calles. Yo encontré que, mientras se preparaban para tomarse las fotografías, los niños casi siempre se quitaban sus chales y sombreros, y si era posible, lavaban sus rostros y peinaban su cabello. Así, la imagen que presentaban en las fotografías era muy diferente de la imagen que presentaban en las calles.

El hecho de que los mendigos participen en la performance, no implica que sean artistas tramposos o que estén fingiendo su pobreza. Tampoco afirma que son “indios sucios”. Dado el estigma asociado con la mendicidad, no es una ocupación registrada con gran facilidad. Como acertadamente escribió Orwell: “un mendigo mirado realísticamente, es simplemente una persona de negocios, ganándose la vida, como otra persona de negocios, de la manera que esté más a la mano” (1933, citado en Dean and Melrose, 1999:83). Debido a que aquellos individuos juzgan a los mendigos de acuerdo a su autenticidad y a la necesidad que se percibe, el actuar se vuelve imperativo. Así, al interpretar roles esencializados como “indios sucios”, los calguaseños transmiten efectivamente sus auténticas necesidades y toman control de las lecturas racializadas de sus personas.

6.4.3 La “renta” de niños

Las mujeres indígenas casi siempre tienen un bebé en sus espaldas o un niño pequeño a su lado. El control de la natalidad es muy limitado en la comunidad y, consecuentemente, las mujeres están embarazadas o dando el pecho en la mayoría de sus años fértiles. También las mujeres tienen pocas, o ninguna, elección para el cuidado infantil. La guardería comu-

nitaria ha sido introducida recientemente en Calguasig, pero todavía no ha llegado a ser popular. La noción de que otros individuos fuera de los miembros de la familia ampliada deberían criar y cuidar a los niños pequeños, permanece extraña.³⁴ En consecuencia, cuando las mujeres empiezan a emigrar a la ciudad por primera vez, llevan a sus niños pequeños con ellas. Sin embargo, han descubierto rápidamente que las mujeres con niños ganan más dinero que las que no los tienen. Un sacerdote salesiano explicó su percepción sobre cómo se produjo esta situación:

Descubrieron que era bueno ir por las calles de Quito, sucios, descalzos, harapientos. Porque entonces la gente lo veía pobrecito este, 'toma, toma.' Entonces no era gente mal preparada. Con los de Tungurahua, yo me acuerdo, podías hablar de política y te sostenían la conversación y opinaban. Tenían criterios formados y cosas. No eran tontos. Y después exageraban también porque, en cierto punto, las mujeres, las viejitas se arrendaban los niños, alquilaban los niños de otros. Iban con estos y los llevaban por las calles. Pagaban un arriendo, pagaban una cuota para poder tener un poco el instrumento de trabajo. Pues que eran estas criaturas ahí llorando todo el día y tiempo.³⁵

El descubrimiento de que los niños aumentan la empatía, de ninguna manera es único de los calguaseños. En la ciudad Victoriana, los críticos escribieron sobre mendigos profesionales, quienes alquilaban “niños de apariencia lamentable” y de mujeres quienes los alquilaban por 2 chelines al día (Rose, 1988). Ellos declaran que los mendigos tomaban prestados o rentaban niños para formar una “escena familiar más conmovedora”, o para utilizarlos como “apoyos desgarradores” (Murdoch, 2003). En China (Schak, 1988), India (Chaudhuri, 1987), México (Martínez, 2003), Irlanda (Gmelch, 1979), y en Inglaterra (Hermer, por venir), a las mujeres se les ha estado acusando de rentar o utilizar niños con el propósito de mendigar. Tal como las organizaciones de ayuda caritativa confían en la imagen de un niño de ojos desorbitados y sufrido para solicitar donaciones, parece ser que los mendigos alrededor del mundo han hecho lo mismo desde hace mucho tiempo.

Gmelch (1979:55) describe a las mujeres gitanas irlandesas cuando salen para mendigar:

Ellas utilizan un uniforme de mendigo compuesto de ropas sucias y andrajosas y una “alfombra” (chal o pañuelo), la cual está atada alrededor de su cuerpo. Un bebé o niño pequeño es igual de importante. Y si no está disponible en la propia familia de la mujer, tomará prestado un infante de otra familia del campamento. Si esto falla, algunos harapos rellenan el chal para simular un bebé.

Como previamente se anotó, aumentar la empatía es crucial para el éxito de los mendigos. Como estableció uno de los trabajadores sociales de Guayaquil: “la gente ve un niño y enseguida le ofrece dinero”.³⁶ Por esta razón, los bebés y los niños pequeños han llegado a ser parte importante de las tácticas de mendicidad de las mujeres. Como los gitanos irlandeses, cuando las mujeres jóvenes o solteras van a la ciudad y no tienen todavía niños propios, a veces llevan a niños pertenecientes a los miembros de sus familias ampliadas. A cambio, estas mujeres deben retornar el 50% de las ganancias del niño y entregarlo con un nuevo conjunto de vestimenta.³⁷

Los trabajadores sociales critican a las calguaseñas por “rentar” niños; sin embargo, las mujeres no están de acuerdo. Más bien, ellas perciben esto como prestando o mandando niños. Al enviar a los niños pequeños a la ciudad con sus parientes, ellas creen que están permitiendo a los niños conocer la ciudad.³⁸ Esto es considerado como un beneficio para el niño. También pueden existir elementos de socialización y entrenamiento. Los niños, quienes van a la ciudad a una edad temprana, aprenden cómo ganar ingresos y llegan a ser contribuyentes más productivos para la familia. El enviar a los niños también puede estar atado a una economía de cuidado organizado. Esto releva temporalmente a los padres de algunas de sus responsabilidades, con el cuidado de los niños, y les permite enfocarse en otras actividades. Además, el ingreso adicional que se gana al “prestar” los niños a sus hermanas, tías o primos, trae mucha de la ayuda financiera necesaria.

De acuerdo al profesor de Quichua y Filosofía Andina, el préstamo de niños es una práctica largamente mantenida entre las familias indígenas. Cuando él estaba creciendo, a su padre, un tejedor, se le prestaron varios niños como aprendices. Él siente que esta práctica tiene mucho que ver con la redistribución de la riqueza. Si los padres son incapaces de cuidar a sus

niños o si uno de los miembros de la familia necesita asistencia en el hogar, ellos pueden prestar, temporal o permanentemente, un niño a un miembro de su familia ampliada, quien asume así la responsabilidad por la alimentación, vestido y vivienda del niño.³⁹ Esta práctica también ha sido documentada por Weismantel (1995) en el área rural indígena de Zumbagua-Cotopaxi. En la ciudad, los niños son como aprendices. Mientras están bajo su cuidado, los parientes les proveen conocimientos, alimento y vivienda. Hasta su regreso al pueblo, un juego de ropa comprado puede representar simbólicamente que sus necesidades de vestido igualmente fueron satisfechas. Asimismo, las ganancias compartidas pueden ser un gesto recíproco para redistribuir su reciente adquirida “riqueza”.

6.5 El consumo en el pueblo

Para los calguaseños, la mendicidad y la venta de chicles se han convertido en medios importantes para sacarlos de la pobreza. Desde mediados de los años noventa, las mujeres y niños, hábilmente, han cavado un nicho para ellos mismos, el cual ahora necesariamente contiene elementos tácticos y performativos. Sus éxitos en Quito han inducido a pocas familias a emigrar tan lejos, como a Bogotá-Colombia durante, la temporada navideña. En Colombia ellos mendigan pesos y, muchas veces, regresan con cantidades substanciales.⁴⁰

Sin embargo, aunque parece contradictorio, aquellos de Calguasig, aunque son muy pobres, no son los más pobres de Ecuador. Comparadas con las de otras comunidades indígenas en la sierra rural, las tierras de Calguasig se mantienen relativamente fértiles y todavía no están muy erosionadas como para transformarse en arcilla compacta.⁴¹ Uno de los maestros indígenas de la escuela de Calguasig cree que la tierra en su provincia natal de Chimborazo es mucho peor. Como en muchas partes de Chimborazo (una provincia al sur de Tungurahua), la tierra en su comunidad está fuertemente erosionada y es muy árida. En Calguasig, aunque la tierra es empinadamente inclinada, el agua es abundante y el manto de suelo se mantiene profundo. La hermana Diana, una monja indígena, quien ocasionalmente trabaja en Calguasig, expuso sus puntos de vista sobre la situación:

En comparación con otros sectores, esta comunidad debe ser bastante productiva porque tienen bastantes terrenos y... la tierra es bien productiva... En otras comunidades, no tienen suficiente tierra, pero hay algunos terrenos ya parcelados bien pequeños. Pero ahí parece que le va un poquito mejor. Pero en esta comunidad, yo si he visto bastante la pobreza. Quizás porque se han quedado atrás o tal vez se han entregado al facilismo. O quizás muchos proyectos que vienen y la gente como que se acostumbra solamente a recibir.⁴²

Otros líderes indígenas también son críticos y cuestionan los motivos para mendigar de los calguaseños. Evocando el discurso acerca del pobre “digno” versus el “indigno”, un líder del partido Pachakutik dijo:

A veces la gente vienen buscando trabajos fáciles o han vuelto en el facilismo. Entonces la gente viene, botan sus pedacitos de terreno – hasta cierto punto, puede ser justificado porque produce, seis, siete meses la papa, la cebada, habas – pero a veces, la gente viene acá a la ciudad para mendigar. A veces es un poquito contradictorio que, por supuesto habrá gente que no tiene nada, pero también habrá gente que, de pronto, tiene algo y entonces dejan botando su terreno y viene acá a la ciudad para pedir caridad... Eso me parece un poquito injusto, por un lado, porque hay otras algunas comunidades que son extremadamente pobres.⁴³

Aunque sin desacreditar su pobreza, estos individuos creen que los calguaseños podrían encontrar otras maneras de salir adelante. Ellos también expresan que más allá de su participación en la mendicidad, esto incrementa el prejuicio contra la gente indígena de Ecuador. De acuerdo a la hermana Diana, “a las comunidades indígenas, muchas veces, se las ve mal porque se ha dicho por mucha gente, que los indígenas son mendigos y nada más”.⁴⁴

Los indígenas de las comunidades vecinas también critican a los calguaseños. Los acusan de mendigar solamente para construir grandes casas y para comprar camionetas. Esto resuena con las críticas de los comerciantes sobre los vendedores callejeros mixtecos y los mendigos en Tijuana, a quienes los acusan de mendigar “por codicia, no por necesidad” (Martínez, 2003: 257). El líder de una de las comunidades vecinas a Calguasig, de igual manera, asevera que los calguaseños mendigan porque son codiciosos y flojos: “tienen terreno, tienen unos animalitos, entonces los que piden caridad hacen unas buenas casas de dos y tres pisos.” Él

reclama que las únicas familias que pueden permitirse el lujo de una camioneta, son los mendigos. Compara esto con su propia comunidad donde nadie mendiga y ni una sola familia posee un automóvil.⁴⁵ Aún dentro de la comunidad, los que no mendigan critican a los mendigos. Una mujer se quejó que,

“con la plata que hacen, construyen unas buenas casas, a veces se visten bien, a veces compran terreno. Pero como yo he salido poco a trabajar, tuve que hacer la casa cuidando animales. Pero las otras compañeras no. Hacen casas. Ahorita mismo ya es como estar en el centro. Ya no hay casas de paja como antes. Ya sólo losas nomás”.⁴⁶

Para algunos, la migración se ha transformado en más que solamente una “estrategia de supervivencia”. La migración también puede ser una estrategia de acumulación, dirigida por el consumo ostentoso y el estatus (Bebbington, 2000; Colloredo-Mansfield, 1994). En los años recientes, las casas de losa (casas hechas de bloques de cemento y cubiertas por losas), las camionetas, las bicicletas, los teléfonos celulares y las nuevas prendas de vestir se han convertido en codiciados símbolos de status de la comunidad. Las bodas, bautizos y fiestas también son eventos en donde los calguaseños gastan grandes cantidades de dinero. En ocasiones, gastan las ganancias de todo el año en una fiesta masiva para elevar su estatus y su estima.⁴⁷

Sin embargo, estas fiestas también tiene mucho que ver con las nociones de reciprocidad y redistribución de la riqueza, ambos son valores muy importantes en la sociedad andina. En los sistemas tradicionales de creencias, muchos creen que la falta de reciprocidad podría resultar en una enfermedad personal. Durante el periodo colonial, los gestos de reciprocidad y prácticas de redistribución fueron fortalecidas puesto que llegaron a ser cruciales para la supervivencia básica.⁴⁸ Modernos ejemplos de estas continuas prácticas se encuentran en las mingas, o proyectos comunales de trabajo, donde un miembro rotativo de cada familia debe compartir su trabajo en una base semanal o cada dos semanas;⁴⁹ mediante intercambios ritualizados de comida y de bebida (ver Weismantel, 1988); y por medio de las fiestas. Mediante las celebraciones masivas, en particular, la riqueza es simbólicamente redistribuida en toda la comunidad, mientras los lazos de reciprocidad son a la vez creados y mantenidos.⁵⁰

En los años recientes, muchos están intentando adquirir un estándar de vida como el que ven en la televisión o como el que encuentran en la ciudad. En las tardes, las familias se juntan sobre camas de estructuras de madera, acolchadas con paja, para mirar las telenovelas latinoamericanas en pequeñas televisiones en blanco y negro. Los niños entienden poco, pero a pesar de eso están pegados a las escenas dramáticas que se despliegan ante sus ojos. Ellos miran a hombres blancos ricos y mujeres rubias manejando hermosos carros, viviendo en amplias mansiones, y trabajando como ejecutivos de gran poder, un mundo notablemente diferente al suyo. A través de estas telenovelas, también, observan una visión de juventud que varían radicalmente de sus propias experiencias y les impulsan a creer que ellos pueden obtener esto (materialmente, al menos) en la ciudad. Un sacerdote salesiano explicó cómo este proceso se replicaba por sí mismo: “cuando van [a la ciudad], son la envidia de los otros jóvenes que dicen, ‘sí en la ciudad sí puedo comprar un Walkman, puedo comprar reloj, gafas, puedo comprar bicicleta, entonces la ciudad da plata, ¡vamos entonces porque yo no me quiero quedar atrás!’”⁵¹ (Fotografía 6.2).



Fotografía 6.2: Muchachos y sus bicicletas nuevas. Las estructuras detrás de ellos pertenecen al Iglesia Católica (y son los edificios más bonitos en la comunidad).

Mientras que la mendicidad puede haber empezado como una ‘estrategia de supervivencia’, se ha convertido en una actividad que ha permitido ambas, sutiles y dramáticas, transformaciones en la comunidad. Pero de ninguna manera los calguaños ahora son más ricos. Aunque ellos pueden usar sus ganancias por mendigar y vender para construir casas de dos y tres pisos, la mayoría de estas casas permanecen vacías o parcialmente terminadas, mientras los miembros de la familia trabajan en la ciudad para pagar sus deudas. Todavía muchas tienen pisos de tierra, y les faltan verdaderas puertas y ventanas. Muy pocas son actualmente casas de losa, puesto que les falta la capa exterior de losa de cemento. Más bien, existen trabajos en progreso que lentamente se ejecutan, en la medida que los ingresos están disponibles (Fotografía 6.3). También estas casas están, muchas veces, escasamente amuebladas: los muebles consisten en una o dos estructuras de camas y un armario de madera. Muchos se sientan sobre troncos o fundas de cemento para comer y debido a la falta de cubiertos, deben comer con sus manos (Fotografía 6.4). Y, mientras, actualmente sólo unas pocas familias poseen camionetas, la mayoría de ellas son de 20 a 30 años de antigüedad y están en condiciones muy pobres.

Me refiero a este consumo como “ostentoso” porque, a nivel de la comunidad, estas casas y camionetas revelan estatus. Por ejemplo, las casas tradicionales eran hechas de barro y techo de paja. Aunque húmedas y oscuras, eran muy calientes. Debido a su calor, los conejillos de indias o cuyes (criados para consumo), vivían al interior con las familias. Pero estas nuevas casas de bloques de cemento son muy frías, particularmente, porque a muchas les faltan cristales en las ventanas y en su lugar utilizan láminas sueltas de plástico, para bloquear el viento. En efecto, son tan frías que los conejillos de indias no pueden sobrevivir y tienen que ser alojados en cuartos separados (y más calientes). Estas casas están diseñadas solamente para replicar las estructuras urbanas, pero no son muy prácticas para la vida a 3.400 metros.

Aunque algunos miembros de la comunidad pueden usar algo de sus ganancias para el consumo ostentoso y el aumento de status, la comunidad se mantiene terriblemente empobrecida. Los miembros “más ricos” de la comunidad, muchas veces, tienen serias deudas debido a los préstamos y pagos sobre sus ca-



Fotografía 6.3: Una casa de concreto nueva. Nótese la falta de puertas y el tejado de la terraza sin terminar.



Fotografía 6.4: Al interior de la cocina de una casa de bloques de concreto. La familia se sienta sobre bloques de concreto y troncos para comer su alimento. Ellos poseen dos cocinetas de gas (a la izquierda) pero prefieren cocinar con leña (a la derecha) porque mantiene la cocina caliente. Aunque la temperatura ronda los cero grados centígrados en la noche, ninguna casa tiene calefacción.

sas y camionetas. Mientras que las casas tradicionales podrían ser completamente construidas de materiales que se encuentran dentro de la comunidad, los que se requieren para construir casas nuevas de bloques de cemento deben ser comprados. Con las tasas de interés al 18%, tiene mucha dificultad en pagar sus préstamos. La hermana Diana dice que, muchas veces, le cuentan que, “nos vamos a pedir porque nos falta dinero”. Ella continúa: “o, a veces, dice que tenemos muchos hijos”. Hay algunas que tienen ocho, nueve hijos y que les hace falta dinero para poder sobrevivir. Entonces dicen que ellos salen [a la ciudad]”.⁵²

Como establece Bebbington (2000: 510), los individuos confían en la migración “para fines que no son únicamente de supervivencia, y en muchos casos, han cambiado la migración en estrategias que a la vez crean recursos económicos y reproducen lugares rurales”. Aunque mendigar empezó como una ‘estrategia de supervivencia’, ahora abarca el consumo ostentoso y el status. Bombardeados con imágenes materiales de un cada vez más complejo mundo, muchos miembros de la comunidad aspiran a las vidas idealizadas que ellos atestiguan en la televisión y la ciudad. Es muy importante reconocer que existen muchas dinámicas alrededor de la participación de mujeres y niños en la mendicidad y en la venta callejera, pero también hay que darse cuenta que su participación les ha permitido conseguir posibilidades, que previamente eran inalcanzables, tales como el colegio, las camionetas y las casas de concreto.

6.6 Resumen

Este capítulo ha explorado el por qué la mendicidad es moralmente problemática dentro de la economía capitalista, y aplicó este discurso a las mujeres y niños indígenas en Ecuador. Específicamente examinó tres preguntas de investigación i) el lugar simbólico del mendigo en la sociedad capitalista; ii) cómo las mujeres y niños indígenas luchan contra sus estigmatizadas identidades en la esfera urbana; y iii) cómo la mendicidad afecta o transforma sus comunidades. Al hacer esto, se reveló cómo la interpretación de los niños y mujeres indígenas como “indios sucios, vagos” y “mendigos disfrazados” trabajan para desacreditar la autenticidad de su pobreza. Un análisis de la mendicidad a través de los lentes del género, la raza, y niñez también reveló, co-

mo las mujeres y niños indígenas son interpretados como ‘fuera de lugar’ en las calles urbanas y como su exclusión está, muchas veces, enmarcada como en favor de los mejores intereses de los niños. Este capítulo también exploró como los calguaseños confían en tácticas, tales como la venta de chicles, la performance y la “renta” de niños, para luchar y renegociar sus identidades estigmatizadas en la esfera urbana. También se anotó que la mendicidad – una actividad altamente estigmatizada – provee a las mujeres jóvenes con una alternativa preferida al trabajo doméstico. La mendicidad permite a las mujeres jóvenes mantener la independencia económica y la libertad de perseguir sus objetivos educativos. Finalmente, este capítulo ha explorado cómo la mendicidad retroalimenta el consumo en el pueblo. Se anotó que mientras la mendicidad empieza como una estrategia de ‘supervivencia’, luego ha evolucionado hasta abarcar el consumo ostentoso y el status. Sin embargo, los calguaseños continúan terriblemente empobrecidos.

Notas:

- 1 Trabajador Social, Fundación Crecer. Entrevistado por la autora. Junio 30 de 2003. Guayaquil.
- 2 Director, Fundación Patronato San José, Municipio de Quito. Entrevista por la autora. Diciembre 13 de 2002. Quito.
- 3 Director Nacional, PNT-INNFA. Entrevistado por la autora. Diciembre 9 de 2002. Quito.
- 4 Planificadora urbana, Municipio de Quito. Entrevistada por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
- 5 Planificadora urbana, Municipio of Quito. Entrevistada por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
- 6 Planificadora urbana, Municipio of Quito. Reunión entre planificadores del Municipio de Quito y trabajadores sociales de la Fundación Don Bosco. Septiembre 2 de 2003. Notas de campo.
- 7 Oficial de comunicación, Unidad Ejecutiva para el Comercio Popular, Zona Centro, Municipio of Quito. Entrevistado por la autora. Julio 25 de 2003. Quito.
- 8 Trabajadora social, Mi Caleta. Entrevistado por la autora. Julio 29 de 2003. Quito.
- 9 Monja indígena, Hermana solidaria de los pobres. Entrevistada por la autora. Mayo 7 de 2003. Calguasig.
- 10 Sacerdote Capuchino, afiliado del Municipio de Quito. Reunión entre planificadores del Municipio de Quito y trabajadores sociales de la Fundación Don Bosco. Septiembre 2 de 2003. Notas de campo.
- 11 Planificador Urbano, Director del Proyecto Mariscal, Municipio de Qui-

- to. Entrevistado por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
- 12 Estas son todas las cosas que observe mientras viví en Ecuador. Además de caramelos, muchos de los artículos donados son accesorios usados que ya no tienen valor para el donante.
 - 13 Sacerdote Capuchino, afiliado del Municipio de Quito. Reunión entre planificadores del Municipio de Quito y trabajadores sociales de la Fundación Don Bosco. Septiembre 2 de 2003. Notas de campo.
 - 14 Leo, 8 años, mendigo, vendedor callejero y acróbata. Entrevistado por la autora. Agosto 10 de 2003. Quito. Rita (madre de Leo), vendedora callejera. Entrevistada por la autora, Agosto 10 de 2003. Quito. Maestro (Maestro de Leo), Proyecto Salesiano Chicos de la Calle. Entrevistado por la autora. Septiembre 3 de 2003. Quito.
 - 15 Planificador urbano, Director del Proyecto Mariscal, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
 - 16 Rita, vendedora callejera. Entrevistada por la autora. Agosto 10 de 2003. Quito.
 - 17 Director Nacional, PNT-INNFA. Entrevistado por la autora. Diciembre 9 de 2002. Quito.
 - 18 Director, Fundación Patronato San José, Municipio de Quito. Entrevista por la autora. Diciembre 13 de 2002. Quito.
 - 19 Director, Fundación Patronato San José, Municipio de Quito. Entrevista por la autora. Diciembre 13 de 2002. Quito.
 - 20 Ejemplo de la encuesta: “El niño estaba en el regazo. El niño tenía un arañazo en la frente, bolsas bajo sus ojos, marcas en la nariz y contusión en el ojo izquierdo. Ningún juguete. Ningún bicho.” (Hermer, por venir).
 - 21 Trabajadores sociales, Fundación Don Bosco. Conversación informal. Junio de 2002. Notas de campo.
 - 22 Sacerdote Salesiano, Director de la Hospedería Campesina Don Bosco Chillogallo. Entrevistado por la autora. Septiembre 3 de 2003. Quito.
 - 23 Juanita, 24 años vendedora callejera. Entrevistada por la autora. Abril 30 de 2003. Calguasig.
 - 24 Malena, 14 años vendedora callejera. Entrevistada por la autora. July 11 de 2003. Quito.
 - 25 Roberto, 14 años vededor callejero y mendigo ocasional. Entrevistado por la autora. Septiembre 10 de 2003.
 - 26 Viviana, 11 años vededora callejera y mendigo ocasional. Entrevistada por la autora. Septiembre 10 de 2003. Quito.
 - 27 Silvia, 16 años vendedora callejera. Entrevistada por la autora. Agosto 8 de 2003. Quito.
 - 28 La Ordenanza Metropolitana 029 se puso en efecto en enero del 2000. Se refiere a las actividades comerciales en el espacio público.
 - 29 Planificador urbano, Director del Proyecto Mariscal, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
 - 30 Viviana, 11 vendedora callejera y mendigo ocasional. Entrevistada por la autora, Septiembre 10 de 2003, Quito. Roberto, 14 vendedor callejero y mendigo ocasional. Entrevistado por la autora. Septiembre 10 de 2003. Quito.

- 31 Como explicaron Gregson and Rose (2000: 441), “*performance*” – lo que los individuos hacen, dicen y actúan – es asumida dentro y debe estar siempre conectada a la “*performatividad*”, la cual ellos describen como las “prácticas citacionales las cuales reproducen y subvierten el discurso, y que al mismo tiempo capacitan y disciplinan a los sujetos y sus *performances*”.
- 32 Profesor de Quichua y Filosofía Andina Universidad San Francisco de Quito. Transcrito por la autora poco tiempo después de ocurrido el incidente. Septiembre 5 de 2003. Notas de campo.
- 33 La comunidad está bastante cerca del activo Volcán Tungurahua. Aunque una erupción no es una amenaza para la comunidad, la ceniza volcánica se posa sobre la comunidad.
- 34 Monja indígena, Hermana solidaria de los pobres. Entrevistada por la autora. Mayo 7 de 2003. Calguasig.
- 35 Sacerdote Salesiano. Entrevistado por la autora. Noviembre 26 de 2002. Quito.
- 36 Director, Fundación Crecer. Entrevistado por la autora. Junio 30 de 2003. Guayaquil.
- 37 Isabel, 16 años vendedora callejera. Entrevistada por la autora. Agosto 16 de 2003. Quito.
- 38 Malena, 14 años vendedora callejera. Entrevistada por la autora. July 14 de 2003. Quito.
- 39 Profesor de Quichua y Filosofía Andina Universidad San Francisco de Quito. Conversación dirigida. Julio 25 de 2003. Quito. Notas de campo.
- 40 Natalia, 16 años vendedora callejera. Entrevistada por la autora. Agosto 28 de 2003. Quito. Notas de campo.
- 41 Agrónomo, CESA. Entrevistado por la autora. Diciembre 16 de 2002. Quito. Agrónomo, Ministerio de Agricultura, Provincia de Tungurahua. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Especialista en Conservación Ambiental y Forestal, CESA. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Me dí cuenta por observaciones personales que en las provincias de Chimborazo y Cotopaxi, en muchas áreas, en verdad la tierra es como del cemento.
- 42 Monja indígena. Entrevistada por la autora. Mayo 7 de 2003. Calguasig.
- 43 Miembro del Congreso Nacional y Presidente de la Comisión para Asuntos Indígenas. Entrevistado por la autora. Septiembre 10 de 2003. Quito.
- 44 Monja indígena. Entrevistada por la autora. Mayo 7 de 2003. Calguasig.
- 45 Líder comunitario, Quisapincha Alto. Entrevistado por la autora. Mayo 28 de 2003. Quisapincha.
- 46 Miembro de la comunidad, Calguasig. Entrevistado por la autora. Abril 27 de 2003. Calguasig.
- 47 Sacerdote Salesiano. Entrevistado por la autora. Septiembre 3 de 2003. Quito.
- 48 Profesor de Quichua y Filosofía Andina Universidad San Francisco de Quito. Conversación dirigida. Julio 4 de 2003. Quito. Notas de campo.
- 49 Ésta es la norma en Calguasig. En otras comunidades, las *mingas* ya no son muy importantes o regulares.

- 50 *Ibíd.*
- 51 Sacerdote Salesiano. Entrevistado por la autora. Septiembre 3 de 2003. Quito.
- 52 Monja indígena. Entrevistada por la autora. Mayo 7 de 2003. Calguasig.

CAPÍTULO VII

LA POLÍTICA DE EXCLUSIÓN

7.1 Introducción

Este capítulo explora la política de exclusión en las ciudades de Quito y Guayaquil. Examina cómo la exclusión de los mendigos, los vendedores ambulantes y niños trabajadores está enmarcada en un discurso acerca de la pureza y deshonor. Para ‘sanear’ la imagen urbana, la ideología dicta que estos ‘otros’ individuos deben ser desplazados de los sectores turísticos principales de la ciudad. Estos temas se exploran a través del análisis de una ley nacional, que apunta hacia los niños indigentes y adolescentes, una redada policíaca de niños mendigos, una propuesta campaña contra la mendicidad, y los proyectos de revitalización urbana en Quito y Guayaquil.

7.2 La política de exclusión

Como las ciudades en el mundo están, cada vez más, involucradas con la imagen urbana, la “habitabilidad” y el influjo del capital global, muchos se han vuelto a un remedio legal “para limpiar las calles de aquellos abandonados por la globalización” (Mitchell, 1997: 305). Aquellos abandonados muy a menudo incluyen a los mendigos. Ansiosos de proyectar una imagen saneada de la ciudad, en donde los residentes no tienen que tratar con las realidades incómodas de la pobreza visible, las municipalidades intentan empujar estos ‘otros’ individuos a las

afueras de la ciudad y más allá. Smith (1996) se refiere a esta reestructuración de la geografía urbana, como la “ciudad revanquista”. Como previamente se discutió, él describe esto como una reacción vengativa, derechista contra los pobres, como las clases dominantes intentan “domar la ciudad salvaje” y traerla (otra vez) a su control.

Existe una historia larga de geografías imaginarias, en donde los individuos racializados, diferenciados por género, clase y considerados como los otros son interpretados como amenazas para el grupo dominante y así, localizados ‘en cualquier parte’ (Sibley 1995). Ya he discutido cómo en los Andes, los indios están firmemente localizados en la esfera rural (Radcliffe y Westwood, 1996; también véase Peters, 1996). A través del racismo higiénico, su presencia en la esfera urbana se construye como una fuente potencial de contaminación para los blanco-mestizos. Este racismo se manifiesta en las ocurrencias cotidianas: yo estaba una vez con un grupo mixto de blanco-mestizos y de indígenas, cuando una doctora blanco-mestiza empezó a rascar su pierna y se quejó ruidosamente de ser mordida por las pulgas, mientras echaba una mirada alrededor, notando que había sido “un largo tiempo atrás” en el que había compartido espacio con los indios. Para mantener los espacios de la ciudad ‘saneados’, los grupos dominantes cuentan con un distanciamiento social y espacial para mantener fuera a estas gentes ‘mancilladas’ (Sibley 1995).

Mitchell (1995: 118) anota que “las personas sin hogar se han vuelto algo como un ‘indicador de especies’ que es un presunto diagnóstico de la mala salud del espacio público, de la necesidad de ganar el control, de privatizar y racionalizar los espacios públicos en los lugares urbanos”. Lo mismo puede decirse sobre los mendigos y los niños callejeros. Estos individuos amenazan el significado ‘apropiado’ del espacio o, más bien, ellos amenazan la construcción ideológica dominante de espacio. Como Cresswell (1996) ha descrito, se conectan a menudo los lugares particulares con los significados particulares para fortalecer las posiciones ideológicas. Los aspectos de lugar dados por sentidos, se usan para dirigir la atención lejos de los problemas sociales y reformular el problema en lo que se refiere a la calidad del lugar en particular. Por consiguiente, el problema se transforma sobre eliminar a los mendigos y niños de las calles (enmarcado en el discurso del sentido común que “las calles no son un lu-

gar para un niño,” por ejemplo), en lugar de intentar alivian las grandes fuerzas que los empujan allí, en el primer lugar.

Mucho de lo anterior ha sido escrito con referencia a las ciudades en el norte. Aunque situado en una región periférica del sur, la era de la política revanchista suena verdadera en Ecuador. En Quito y Guayaquil, las municipalidades han empezado proyectos recientemente para remover a los trabajadores informales y mendigos de las calles. Sin embargo, con diferencia a muchos proyectos en el norte, éstos no están manejándose como un impulso para la gentrificación urbana sino, más bien, como un impulso para el turismo global. Hay una creencia que la revitalización de la ciudad, por medio de la afluencia de capital global, llevará inevitablemente a la reactivación de la economía. Ansiosos de proyectar una purificada y saneada imagen de la nación, el giro particular del Ecuador hacia el revanchismo puede producirse mediante su compromiso más transparente con el proyecto de blanqueamiento. Dentro de esta ‘moderna’ visión de la nación, “los indios sucios” y aquéllos (predominantemente, las personas no blancas) abandonados por el desarrollo capitalista, ciertamente no encajan.

Estos proyectos de revitalización tienen críticos. En una reciente reunión entre la municipalidad y asistentes sociales del FDB, una trabajadora social se burló sarcásticamente de la campaña de la ciudad, para una ciudad limpia: “Quito limpio: ¡fuera mendigos, fuera vendedores!” En su pensamiento, la campaña para un Quito limpio, apenas oculta una correspondiente campaña para echar fuera de la ciudad a los mendigos y vendedores de la calle.¹ Ella no está muy equivocada: el proyecto de renovación urbana está completamente conformado por un discurso de pureza y deshonor. Según un proyectista urbano municipal, “deberíamos cambiar la imagen [de la ciudad]... Todos tenemos que luchar para que esta ciudad mejore, para que la ciudad esté mejor presentada, para que no haya mendigos en las calles”.² En los periódicos de la ciudad, los críticos citan listas largas de indeseables urbanos que incluye “lustrabotas suplicando, mendigos harapientos con manos extendidas, migrantes aguantando hilos de esperanza” quienes “degradan la belleza [de la ciudad]”, quienes son “incompatibles con el turismo”, y quienes son “la vergüenza de la ciudad” (El Comercio, 2002d). Candidatas a reinas de belleza para la Ciudad de Quito 2003 hicieron campa-

ña, con un deseo colectivo de mejorar la imagen de la ciudad. Según una candidata, “como quiteños, nosotros debemos luchar contra los problemas que empañan la belleza de nuestra ciudad”. Otra hizo una apelación emocional y expresó su deseo para “desaparecer la mendicidad de las calles de toda la ciudad”. (El Comercio, 2002e).

Dentro de este discurso, se presta atención especial a los niños. Las imágenes de niños con los ojos desorbitados, sufridos, se acompañan de artículos que imploran la necesidad de quitar a éstos de las calles. En la carta de un niño al editor de *El Universo*, un periódico en Guayaquil, se lee: “cuando yo viajo cómodamente en mi automóvil con aire acondicionado me causa un gran dolor ver a los niños de mi misma edad, 12 años, quienes están sufriendo y quienes son humillados; quienes arriesgan sus vidas para mendigar de los automóviles de paso” (El Universo, 2003). El “sufrimiento” y “la humillación” de estos niños, como testimonian los adinerados y de clase media, ayudan así a justificar los esfuerzos para removerlos de las calles.

Mientras hay preocupaciones legítimas sobre el bienestar de niños en las calles, parecería que, para algunos, este discurso se trata más sobre la imagen urbana y la incompatibilidad de los mendigos cochinos y los infantes “sufriendo” con el turismo. Esto se cruza más allá con un discurso sobre las nociones acerca de ciudadanía y se teme que estos se conviertan en las futuras sanguijuelas de la sociedad. En las siguientes secciones exploro los recientes esfuerzos para remover a las mujeres y niños mendigos de las vías urbanas. Luego exploro cómo estos incidentes están de acuerdo con un movimiento municipal más grande – en ambas ciudades de Quito y Guayaquil – para remover a los trabajadores informales y a los vendedores ambulantes de las calles.

7.2.1 Protección para los niños y adolescentes indigentes

Muchos de los defensores de los niños de Ecuador sostienen que esa mendicidad es una violación de los derechos básicos de niños y los expone a significativos riesgos en las calles. De hecho, el Artículo 67 del nuevo Código de la Niñez y Adolescencia lista a la mendicidad como una forma de abuso infantil. Algunos de los riesgos normalmente citados por mendigar in-

cluyen: deterioro de la autoestima y comportamiento autodestructivo; problemas de salud; accidentes de tránsito; el abuso físico, psicológico y sexual; y la corrupción moral.³ Aunque principalmente protegidos por otros miembros de la comunidad en las calles, los niños de Calguasig no son completamente inmunes a algunos de estos riesgos. Como mencioné en el capítulo cinco, un muchacho de seis años de edad de Calguasig fue golpeado y herido por un taxi, durante esta investigación. Él cruzaba la calle detrás de su madre.⁴ Según un sacerdote salesiano, los niños indígenas rurales no están acostumbrados a los automóviles y así no tienen ninguna idea de la velocidad a la que viajan los automóviles. Para explicármelo, él dijo graciosamente, “ellos se tiran en el camino como los pollos”.⁵

Varios informadores describieron las pobres condiciones soportadas por los niños indígenas en las calles. Un empleado del Ministerio de Bienestar Social describió un incidente acerca de una muchacha indígena de 4 años de edad:

Estaba con una temperatura de unos 42 grados. Estaba en el suelo acostada ahí en la vereda y la abuelita al lado, pidiendo caridad. Y la niña ahí acostada llorando del dolor de la cabeza... Me acuerdo que cogimos a la niña, la llevamos al hospital, estaba con bronquitis esa criatura. Y si no se le suministraba una medicina, podía morirse la niña.⁶

Algunos enfatizaron que estos niños pequeños se visten, a menudo, impropriamente para el clima y corren el riesgo de enfermarse. Otros simplemente deploran las vidas de estos niños. Según un empleado municipal:

A veces estos niños pasan jornadas de 12 horas sentados en esa vereda, bajo el sol terrible de Quito, bajo la lluvia, bajo el frío y los niños están ahí sentados. Duermen en la calle, se despiertan ahí mismo. Es decir, hacen su vida en un pedazo de vereda.⁷

Como mencioné en el capítulo seis, se cita a menudo una presunta ignorancia para explicar el por qué los padres indígenas envían a sus niños a las calles. Un empleado del Ministerio de Bienestar Social instó que, “tenemos que advertirles o capacitarles el peligro que les traen a sus hijos, *de la inocencia que de pronto ellos perderían* al venir acá, de todos los riesgos que corre, tanto en salud, como mentalmente [énfasis agregado].⁸

Conceptuando las vidas de los niños en las calles, en términos de “la inocencia perdida” o como confinados a un “pedazo de vereda”, han incitado a algunos a sugerir políticas radicales diseñadas para retirar a los niños de las calles. La propuesta de ley para la “Protección para Niños, Niñas y Adolescentes Indigentes” estaba bajo revisión al momento de esta investigación. Este proyecto propuesto por el Diputado Nacional Marco Proaño, expone los motivos para esta ley:

Existe una triste realidad social y humana en el país, en donde numerosos niños y adolescentes son explotados, abusados y utilizados, o manipulados, por sus progenitores o cuidadores, lanzándoles a las calles a mendigar o a sobrevivir, en condiciones precarias e inhumanas, afectando su integridad física y psíquica, causándoles desnutrición, desorientación, indebida educación y malestar, que afecta también a la sociedad.⁹

En una entrevista con el autor de esta declaración, el diputado Proaño me dijo que él siente que el Estado está obligado a ayudar a estos niños. En su mente, “los niños deben estar en la vida para sonreír. Un niño que no sonríe es como un árbol que no florece. Entonces hay que defender la sonrisa de un país, que son los niños”.¹⁰

Para proteger presumiblemente a estos niños “sin sonrisas”, él propone lo siguiente:

Los niños, niñas y adolescentes que por imposición de sus progenitores o de quienes tienen su cuidado y tenencia, o que se encuentren en estado de abandono y se dediquen a mendigar o vender públicamente en las calles sin legal autorización, serán retirados por las entidades del Estado y asilados en centros asistenciales especializados y de formación. El Consejo Nacional de la Niñez y Adolescencia, conjuntamente con el Ministerio de Bienestar Social y la Comandancia General de Policía, diseñarán y ejecutarán los planes y programas para lograr la erradicación de niños, niñas y adolescentes indigentes en las calles del país (Artículo 1).

Los progenitores y los responsables de la tenencia y cuidado de los niños, niñas y adolescentes indigentes, perderán la patria potestad y la tenencia de los mismos...(Artículo 2).

Los niños, niñas y adolescentes que se fuguen de estos centros especializados, serán aprehendidos y sancionados...(Artículo 4).¹¹

Sonando misteriosamente similar a los sistemas de las escuelas residenciales para aborígenes en Canadá y Australia, esta declaración defiende a los niños alejándolos, permanentemente, de sus familias y poniéndolos en los centros juveniles especializados. Estos niños no podrán abandonar estos centros, puesto que la declaración especifica que a los niños que huyan se les capturará y se les castigará.

La explotación de niños es un problema prominente dentro de esta declaración. Pero, excavando más profundamente, este discurso se cruza con otro: las nociones de ciudadanía. Según el diputado Proaño, “estamos convirtiendo a esos niños en los futuros ciudadanos fáciles, que se acostumbran a tender las manos, cuando deben ser puños para trabajar”. Él también cree que a veces “la necesidad está disfrazada de ociosidad”.¹² Esto nos recuerda de nuevo la presunción que debido a “la pereza,” los indios “prefieren sentarse y mendigar” y que ellos mendigan por codicia en lugar de necesidad. La declaración anterior también refuerza la creencia que los niños están en las calles debido a “la mala paternidad”, en lugar de la necesidad económica.

Según un representante de UNICEF, la declaración del diputado Proaño es “simplemente una medida estética para esconder a los niños que mendigan y que manchan la imagen de Quito”.¹³ El director de la Hospedería Campesina don Bosco Chillogallo dijo, “este es sólo un interés político como diputado... Son gente que no sabe nada de trabajo de niños, nada de trabajo social. Hablan sus pendejadas y ya piensan salvar a todos”.¹⁴ Al fin, la declaración del diputado Proaño no ha sido aprobada porque viola el nuevo Código de la Niñez y Adolescencia. De hecho, parece que este diputado Proaño no realizó la lectura de este Código, antes de escribir la propuesta. El hecho de que un congresista prominente, con una larga historia política, pudiera circular una declaración que propone institucionalizar a los niños mendigos en el año 2003, sugiere que el movimiento de los derechos de los niños todavía tiene que ganar una fuerza significativa en la sociedad. La sociedad dominante todavía ve a los niños –especialmente a los niños de la calle y a los niños trabajadores– como delincuentes juveniles con pocos derechos.

7.2.2 Redada policíaca de niños mendigos

En 1999, la DINAPEN (Dirección Nacional de Policía Especializada para Niños, Niñas, y Adolescentes) realizó una redada y capturó a más de 50 niños indígenas, en un esfuerzo por detener a los niños que mendigan en Quito. Este plan se realizó debido a una reunión colectiva entre la DINAPEN y algunos de los grupos de defensa de los niños de la ciudad. Conforme a una trabajadora social de la FDB, el plan era advertir a los mendigos adultos que ellos estaban violando los derechos de niños y, por consiguiente, podrían perder a sus niños. Pero en la opinión de la trabajadora social, la DINAPEN realizó una redada violenta de mujeres y niños *sin* advertencia.¹⁵ Ellos capturaron a los niños y los alojaron en algunos de los refugios de la ciudad. Las mujeres fueron liberadas el mismo día. Según el anterior director de las Mujeres en La Tola, las madres estaban aterradas. “Ellas vinieron asustadas acá, diciendo que le quitaron [los niños], que ya no le van a devolver”.¹⁶

Cuando las mujeres intentaron recoger a sus niños, las autoridades se negaron a devolverlos a cualquiera que no fuera su padre biológico. Esto fue problemático, porque muchos de los niños eran “prestados”.¹⁷ Las autoridades exigieron los certificados de nacimiento, pero muchos de los niños de Calguasig permanecen sin registrarse hasta que asisten a la escuela, pocos niños pequeños tenían estos documentos.¹⁸ Las autoridades eventualmente concedieron que se permita a los padres de los niños no registrados traer testigos para verificar sus identidades. Esto significó que las mujeres tenían que volver a Calguasig para encontrar los documentos necesarios o los testigos, antes de que ellas pudiesen volver a Quito y pedir la liberación de sus niños.¹⁹

Otra vez, esto levanta los problemas que involucran a las economías indígenas de cuidado y las interpretaciones contrastantes de niñez y paternidad. El modelo de paternidad impuesto por las autoridades, en este caso, enfatizó la primacía del parentesco biológico. Sin embargo, como previamente se discutió, los niños indígenas de Calguasig pertenecen a diferentes economías de cuidado. A los niños, los cuidan miembros de sus familias ampliadas, a menudo por periodos largos, durante meses e incluso años. En la sociedad andina, la biología no es el único criterio para determinar la paternidad. Más bien, como describió Weismantel (1995), las personas se vuelven padres, alimentando

y queriendo a los niños por periodos extendidos de tiempo. En la parroquia indígena de Zumbagua, ella descubrió que: “cada adulto parecía tener varios tipos de padres y varios tipos de niños. Ellos recordaban a un hombre que los engendró, pero otro que “paternizó” su crecimiento; ellos recordaban a una mujer que les dio a luz, y a otras que les alimentaron y les enseñaron a hablar y conocer”. La adopción informal entre las familias, dice ella, “es una herramienta importante usada por las familias, hogares, e individuos para formar la identidad social: no sólo proporcionándole el cuidado inmediato a cada niño, sino también con el importantísimo denso tejido de parentesco necesario, para sobrevivir las vicisitudes de la vida en la periferia económica”. Sin embargo, las autoridades les impusieron una estructura familiar nuclear a los calguaseños y asumieron que su “desviación”, de este modelo, se debía a la negligencia, a la paternidad deficiente, y a la “renta” de niños.

Esta situación causó mucha confusión y malentendido, especialmente porque muchas mujeres de Calguasig tienen una pobre comprensión del idioma español. Paúl tenía nueve años de edad cuando su hermana, de cinco años, fue aprendida. Ella estuvo en custodia por una semana; toda la familia lloraba por la niña. Paúl dijo que a causa de esta experiencia su madre “Ya no va a la ciudad. Ella tiene miedo”.²⁰ Para los niños, este incidente fue especialmente traumático. De acuerdo al antiguo Director de La Tola, “los niños chiquitos que todavía estaban impuestos a ser cargados en la espaldas de sus madres, lloraban desconsoladamente”.²¹

Un Mayor de la DINAPEN dijo que, “la idea no era de recogerlos agresivamente, sino, más bien, alentándolos a que se subieran [a los camiones] queríamos invitarlos acá [a la jefatura del DINAPEN]”. Ella continuó, y dijo que esta acción “fue mal vista por toda la gente. Pensaron que nosotros estábamos cometiendo alguna irregularidad con ellos”. Ella continuó diciendo que sus críticas— principalmente la de los medios de comunicación —acusaron a la DINAPEN de castigar a la gente por tratar de poner comida en sus platos. Pero, ella dijo que querían decirles a los padres “que no deberían hacer trabajar a los niños porque corren mucho riesgo en las calles”.²²

Aunque crítica acerca de esta captura policial y consiguiente del trauma que causó este incidente, una de las antiguas

trabajadoras sociales de La Tola, consideró a esta captura como beneficiosa. Ella piensa que a pesar de todo, este incidente “enseñó una lección a los padres: no pueden usar a sus niños como accesorios en la mendicidad”. En su pensamiento, “la pobreza no es excusa por la mendicidad”,²³ Según el pensamiento del anterior director, esta acción policial se produjo como una especie de amenaza para que las mujeres y niños indígenas regresaran a sus comunidades, y para decirles “que le iban a embargar los niños, que iban a meter presas a las señoras”. Sin embargo, después de varios meses la mayoría de mujeres y niños, otra vez, han regresado a las calles.²⁴

7.2.3 Campaña contra la mendicidad

Al momento de esta investigación, una campaña contra la mendicidad estaba siendo patrocinada por una antigua diputada nacional por la provincia del Guayas, Anunziata Valdez. Con el apoyo del gobierno nacional, las empresas privadas, ONG y las municipalidades de Quito, Guayaquil y Cuenca, esta campaña esta dirigida a detener las donaciones a los niños mendigos en las aceras. El lema ‘tu ayuda no me ayuda’ sugiere que la caridad agrava el problema. Las imágenes que acompañan a la campaña, muestran a unos niños mendigos transformándose en un anciano mendigo, insinuando que si una vez fue mendigo lo será siempre. En un propuesto comercial para la televisión, un joven actor declara:

De niño me dijeron que pedir caridad era un trabajo. La gente me daba plata y yo creía que estaba trabajando. Cuando uno es niño, lo cree todo. Hoy sigo durmiendo en las calles y todas las noches sueño con lo mismo, no despertar. Tu ayuda no me ayuda. Darle plata a un niño en la calle te alegra el día a ti, pero destruye la vida al niño.²⁵

La campaña recomienda el desvío de las donaciones hacia las entidades de caridad para los niños. El mensaje es que si usted entrega dinero un niño mendigo, de hecho, usted está *destruyendo* la vida de ese niño. Pero al entregar el dinero a las entidades de caridad, los donantes pueden estar seguros que sus fondos serán bien utilizados y no desperdiciados en actividades moralmente cuestionables.

Los informantes, a través de esta investigación, expresaron similares puntos de vista acerca de los niños mendigos: “si el niño vende chicle o mendiga...obviamente va a ir desarrollando una actitud de mendicidad en la vida. Y si ese niño está [mendigando] a los tres años, al cuarto año probablemente ya no quiere estudiar, ya no quiere trabajar, ya no quiere nada”.²⁶ Como se discutió anteriormente, mi investigación sugiere lo contrario. Los niños no desean ser mendigos por el resto de sus vidas, ni las madres quieren que sus niños crezcan como mendigos. Los niños y sus madres quieren que la juventud de Calguasig tenga una buena educación y pueda obtener mejores posiciones en la vida.

En efecto, mi investigación sugiere que sus vidas no están siendo destruidas por la mendicidad, sino más bien, que la mendicidad y las ventas permiten que ellos tengan posibilidades que nunca antes habían tenido. Los niños desean asistir a la escuela, desean trabajar, quieren grandes casas, quieren camionetas nuevas y desean estilos de vida, como aquellos que han visto en la televisión o en la ciudad. Hasta el momento, ellos han descubierto que pueden obtener algunas de estas posibilidades mediante la venta callejera y la mendicidad.

Tal vez lo que molesta a estos creadores de políticas nacionales y defensores de los niños es que en las calles, la pobreza de los niños es tan visible que es imposible ignorarla. La “pureza” y la “inocencia” de la niñez aparecen deshonoradas. Pero el institucionalizar, desviar los fondos o capturar a los niños, actualmente, poco ayudan a sus necesidades económicas reales. En vez, estas acciones solamente cubren a esta sucia, y racializada minoría, e intentan empujarlos de vuelta al nostálgico campo, en donde los jóvenes indios, de mejillas sonrosadas, se supone que “pertenecen”.

7.3 Borrando a los informales

7.3.1 Quito

Los intentos para remover a los niños mendigos de las calles están de acuerdo con amplios esfuerzos municipales para remover a los trabajadores informales de las calles. Para mejorar la imagen urbana, recientemente el municipio de Quito

tuvo éxito con el desplazamiento de 6.900 trabajadores informales de las calles del centro histórico de la ciudad. La acción se produjo por el surgimiento de numerosos trabajadores informales, a quienes se les culpó por el correspondiente incremento de basura y desechos, de los problemas de tráfico, del daño a edificios históricos, de pandillas y de crimen.²⁷ A finales de mayo del año 2003, la mayoría de los trabajadores informales del centro histórico fueron reubicados en 10 mercados urbano municipales, la mayoría de los cuales fueron removidos lejos del área. Para el mes de junio, las calles del centro histórico estaban virtualmente libres de vendedores informales, en gran parte debido a la presencia de una policía fuertemente armada, encargada de vigilar regularmente las calles. De acuerdo al Comandante de la Policía de Quito.

Ya parece como la parte colonial de la ciudad y pienso que eso va a traer al turismo, que es el objetivo principal: una fuente de ingreso para el país y para la ciudad. Para mí, es una gran obra. Y eso hay que mantenerlo y esa es mi obligación este rato, mantener eso limpio.²⁸

Para mantener “limpio” el centro histórico, el comandante de la policía debe prevenir que la fuente de contaminación –los pobres trabajadores informales– vuelvan a contaminar el área.

Aunque esto no afectó a los trabajadores informales en el norte de la ciudad (donde la mayoría de calguaseños trabajan), existen planes en preparación para una acción similar. Los trabajadores informales caen bajo la Ordenanza Municipal 029, la cual entró en efecto en el mes de enero del año 2000. La ordenanza requiere que todas las actividades comerciales realizadas en el espacio público deben estar sujetas a licencia, de acuerdo a la discreción de las autoridades municipales. Por ejemplo, las actividades tales como la limpieza de calzado y la venta de chicles son permitidas, solamente, con el permiso municipal. Para obtener el permiso municipal, los individuos deben aplicar para obtener una caseta municipal, en una ubicación permitida, y pagar siete dólares por mes y por metro cuadrado que ocupan.²⁹ Pero para las mujeres y niños de Calguasig, esta es una cantidad significativa. El antiguo director de las mujeres en La Tola explicó la situación de una mujer:

Al principio la mujer solía pedir, pero después ella aprendió a vender chicles y hasta hoy día que veo que está vendiendo bien. Ellos [su familia] necesitaban un puesto. Pero no lo han logrado. Igual ahí en La Tola, le estaba pidiendo la trabajadora social y ella hizo unos trámites en el Municipio. No lo lograron. Era muy caro. Sólo para ella quería cobrar 160 dólares... entonces se quedó ahí el trámite.³⁰

La venta ambulante no está permitida en el Municipio de Quito bajo ninguna condición. Aunque las intersecciones, los buses, y las aceras en la mayor parte de la ciudad están repletas con vendedores ambulantes, ninguno de ellos es legal. Debido a su ilegalidad, estos individuos corren el riesgo de que sus productos sean confiscados en cualquier momento.³¹

En mis viajes por la ciudad de Quito, en pocas ocasiones vi a los vendedores perder sus mercancías. Estas mercancías incluyen una canasta de pan casero, adornos futbolísticos antes de un juego importante, y una colección de delicados barcos en botellas (al menos uno de los cuales se lo llevó un policía). De acuerdo al Comandante de la Policía, cuando las mercancías son confiscadas se las llevan a los cuarteles de la policía. Los bienes percibibles se donan a organizaciones caritativas y prisiones. Los bienes no percibibles son retenidos hasta que sus propietarios paguen la correspondiente multa. Aunque las multas son de 12 dólares o menos,³² muchos vendedores abandonan sus mercancías con la policía. Esto puede deberse a la intimidación, el temor de más represalias o, tal vez, porque el valor de sus mercancías es menor que la multa y/o la molestia de recuperarlas (o de lo que resta en algunos casos). Muchas veces los vendedores acusan a la policía de llevarse sus mercancías antes de que cualquier oficial registre que su confiscación se ha realizado. En efecto, el Coordinador municipal de la Administración Urbana y Control no niega que la policía se lleve las mercancías para su beneficio personal. Pero insiste que “no son los glotonos” (El Comercio, 2003b). Debido a que los oficiales de policía no están bien pagados, puesto que ganan solamente de 140 a 200 dólares al mes,³³ la corrupción en este tipo de situaciones es común. Mis experiencias personales mientras viví en Ecuador me impulsan a creer que, desafortunadamente, la corrupción policial es extensa y el soborno es una práctica común.

El comandante de la policía de Quito describe a la regulación de los trabajadores informales como “un juego del gato y el ratón”, lo cual ilustra el constante conflicto entre el uso estratégico (p.e. Municipio) y el táctico (p.e. sector informal) del espacio urbano. Aunque sus oficiales patrullan las calles, particularmente en el centro histórico de Quito, él dice que los vendedores han aprendido a esconderse en almacenes y portales. Por ley se propone que el retiro de los trabajadores informales sea un proceso sin agresiones. El protocolo es primero dar una advertencia, pero si ellos no abandonan el área, se confiscan sus mercancías.³⁴ Como se estableció anteriormente, la policía municipal solamente puede confiscar las mercancías de los vendedores, si éstas se encuentran en el piso. Debido a que los calguaseños transportan todos sus productos en una pequeña caja, una pequeña funda, o envueltos dentro de una *chalina* sobre sus espaldas, la policía no puede confiscar sus chicles. De acuerdo a un planificador urbano municipal, esto es parte del problema:

No pueden confiscar nada de sus manos, ese es el problema. Que yo por eso protesto a la Fundación [Don Bosco], que está promoviendo esto. Les están dando chicles, cajitas de chicles, a menores de edad para que vayan a vender en las calles. ¡Es una barbaridad! Es decir, no nos están ayudando absolutamente en nada en la ciudad. Le están creando un problema más a la ciudad.³⁵

Lo que es interesante de esta cita, es que el planificador culpa a la FDB de la proliferación de mendigos y vendedores en Quito. Debido a que la FDB vende al costo los chicles a las mujeres y niños (en un esfuerzo para promover la venta sobre la mendicidad y para permitir a los vendedores obtener el más alto margen de ganancia posible en sus ventas), el FDB tiene la culpa al crear “un problema más” para la ciudad. Al divorciar el problema de un contexto más amplio y referirse a la FDB como la fuente del problema, ella desvía efectivamente la atención de los problemas sociales que empujan a los vendedores y mendigos indígenas a las calles, y enmarca el problema en términos de la calidad de los paisajes urbanos. (“dándole un problema más a la ciudad”) (ver Cresswell, 1996). En su pensamiento, el problema no es la pobreza rural sino, más bien, la FDB, la cual “alienta” este “problema” para la ciudad.

Durante la mencionada reunión entre la FDB y los planificadores urbanos del municipio de Quito (una reunión destinada para coordinar los esfuerzos, pero que fracasó miserablemente debido a las muy diferentes perspectivas filosóficas y políticas), una trabajadora de divulgación de la FDB describió, vehementemente, como observó a los oficiales de la policía golpear a un joven lustrabotas, confiscar sus cajas, y retirarlo a la fuerza de la plaza del centro histórico. En la misma área, ella afirmó que vio a un oficial lanzar gas a un mendigo anciano y empujarlo al piso.³⁶ Inicialmente, un planificador urbano tomó a la ligera estos reclamos y bromeó diciendo que, “el orden es de sacarles a palos”. Luego de este comentario, que no fue bien recibido por los trabajadores sociales, ella respondió que, “con frecuencia, los vendedores amenazan a la policía con cuchillos o les lanzan cosas. Si los golpean, entonces es en autodefensa”.³⁷

De igual manera, los principales periódicos de Quito reportan abusos por parte de la policía municipal. Un vendedor informal fue citado diciendo, “a los hombres nos dan toletazos o echan gas y a las mujeres les dicen hijas de tal y cual”.³⁸ Otro dijo, “nos toca escondernos peor que ladrones” (El Comercio, 2003c). Desde que el nuevo alcalde, Paco Moncayo, subió al poder en el año 2000, las principales plazas del centro histórico se mantienen libres de trabajadores informales en nombre del turismo.³⁹ Una vez traté de iniciar una conversación con un joven lustrabotas en el mismo límite de la plaza central, pero un oficial municipal se presentó casi inmediatamente para retirarlo. El niño entornó sus ojos, pero mostró poca resistencia. El comandante de la policía admite que existen fricciones pero dice, “ellos saben que [la actividad informal] está prohibido”.⁴⁰

Mucho de este discurso es sobre la imagen de la ciudad. La trabajadora social descrita anteriormente, preguntó a los oficiales de la policía en el centro histórico por qué estaban retirando a los lustrabotas, vendedores y mendigos de las plazas. Ella me dijo que contestaron, “Porque ‘da una mala cara a la ciudad para los extranjeros’ y ‘dañan la imagen de la ciudad’”.⁴¹ Cuando le pregunté a una empleada del Ministerio de Seguridad Social su opinión, ella dijo:

Es terrible. Es decir, la imagen [de la ciudad] se afecta totalmente. Porque, primero no es sanitario que los niños esten aquí. De

pronto sus necesidades las hacen en la calle. No utilizan un baño. Entonces, ya decae la imagen ahí. Y ver a niños tan mendigos, que de pronto se le cuelgan en la pierna a uno, ‘por favor, deme caridad,’ que esto, que lo otro... [ella continúa].⁴²

También mucho de este discurso trata sobre el distanciamiento social y espacial. Como estableció Sibley (1995: 49), “las descripciones de las minorías como deshonorosas y amenazantes han sido usadas por mucho tiempo para ordenar a la sociedad internamente y para demarcar los límites de la sociedad, más allá de los cuales se sitúan aquellos que no pertenecen”. En este caso, aquellos que no pertenecen son los niños “indios sucios”, quienes orinan y tal vez defecan en los espacios públicos. El problema no es la falta de servicios públicos para los trabajadores de la calle, sino más bien, que ellos contaminan las calles y se encuentran amenazadoramente cerca de los trabajadores de la clase media del gobierno, quienes sienten repulsión por su proximidad.

Interesantemente, y al contrario de la mayoría, unos pocos individuos describieron a los mendigos como un beneficio para el turismo o como una experiencia “folclórica” para los turistas.⁴³ De acuerdo al Coordinador Municipal de Seguridad Urbana, “muchos extranjeros vienen porque dicen ‘en Ecuador, ahí puedo tomarme unas muy magníficas fotografías junto a personas que piden centavos’”.⁴⁴ Sin embargo, durante el reciente Concurso Miss Universo realizado en Ecuador, los mendigos fueron, a pesar de todo, percibidos como negativos. En junio del año 2004, la ciudad de Quito fue lanzada a la escena global con imágenes saneadas de la ciudad, que fueron difundidas a millones de televidentes alrededor del mundo. Camino al concurso, los vendedores ambulantes y los mendigos se quejaron del incremento del hostigamiento policial y de los arrestos en las calles. El alcalde negó estas acusaciones y afirmó que estos operativos habían estado en progreso por “varios meses”. Refutó que los mendigos habían sido encarcelados, dijo que a los mendigos ancianos se los llevó a refugios para desarrollar una “vida digna” - independientemente de que hubiesen sido llevados con o contra su voluntad (El Comercio, 2004a, 2004b). Varios mendigos ancianos de Calguasig estaban incluidos en este grupo.⁴⁵

7.3.2 Guayaquil

Aunque tal vez parecen injustas a veces, las medidas tomadas en Quito, actualmente son mucho menos severas que aquellas que se toma en la capital costera del Ecuador, este proyecto. En esta ciudad, un proyecto de renovación urbana titulado Guayaquil Siglo XXI ha creado un estado casi panóptico, hasta con un monumento surreal de una videocámara gigante en el estupendo y nuevo malecón.⁴⁶ En Guayaquil Siglo XXI los mendigos y vendedores informales son multados y encarcelados por más de siete días. Las multas varían entre 20 y 500 dólares (substantialmente más altas que el máximo de 12 USD en Quito) dependiendo de la cantidad de mercancías que han sido vendidas y el área en la cual los encontraron trabajando.⁴⁷

Los mendigos y vendedores informales caen bajo la ordenanza municipal emitida en diciembre del 2001. Emitida por el alcalde Jaime Nebot, prohíbe a cualquier persona trabajar en la vía pública debido a las interrupciones a los transeúntes y al tráfico vehicular (El Comercio, 2003d). Esto se aplica particularmente en las áreas de renovación del proyecto. El magnífico paseo entablado, un proyecto llamado ‘Malecón 2000’, es monitoreado por una policía fuertemente armada y por videocámaras. Esta elevada seguridad y vigilancia están contempladas en el ‘Plan Más Seguridad’ o, popularmente conocido como, ‘Plan Bratton’. Como en muchos parques municipales en el área regenerada, las nuevas puertas construidas se cierran después de medianoche, para evitar que los indigentes o delincuentes pasen la noche dentro. Por supuesto, se niega el acceso al malecón a los trabajadores informales y mendigos, porque evidentemente se trata de maricones y travestidos. Les dijeron que “presentan una mala imagen” y les pidieron que abandonen el área (El Comercio, 2003e).

Para proteger el malecón para los turistas y la clase media alta de Guayaquil, existen planes para construir un malecón en los barrios. De acuerdo al Comandante de la Policía, es porque:

Desde el sábado y domingo, se encuentra una afluencia de los barrios más bajos que vienen al Malecón. Y le va a dar recelo o va a dar una impresión un poco mal del círculo, donde hay solamente gente chiquita, gente fea, en fin. Entonces se les están haciendo un Malecón acá para el suburbio, donde la gente vaya

sin quitarle sus méritos, sin quitarles su dignidad, pero que se codeen entre ellos, que es mucho más fácil.⁴⁸

En un ejemplo clásico de distanciamiento social y espacial, el plan es mantener el nuevo malecón tan llamativo como sea posible y libre de “gente chiquita”, “gente fea” (tal vez eufemismos para aquellos de origen indígena) y otros individuos de aspecto sospechoso, quienes rompen la imagen que las autoridades municipales intentan proyectar.

Aunque muchos reconocen el éxito de este proyecto al renovar y embellecer partes de la ciudad, este ha sido ampliamente criticado. Los artículos de los periódicos están repletos con quejas de trabajadores informales quienes, denuncian el hostigamiento y abuso a manos de la policía municipal. Un artículo describe a un hombre de 53 años a quien se le disparó e hirió, durante un desalojo forzado de un mercado informal. También describe un incidente en donde a un fotógrafo y a un camarógrafo se les golpeó junto a los trabajadores informales, durante un desalojo similar (El Comercio, 2003f). Estos desalojos fueron parte de un intento del Municipio para trasladar a los trabajadores informales dentro de “mercados organizados” donde “estarían más confortables”.⁴⁹ El comandante de la policía admite que “unos pocos” policías han violado los procedimientos (El Comercio, 2003g). Como me dijo durante una entrevista, “lamentablemente el papel de la policía... siempre es más represivo que preventivo”.⁵⁰

A los trabajadores informales se les permite estar en otras partes de la ciudad, pero de ninguna manera se les permite trabajar en el área regenerada. Por las noches las calles son patrulladas por camiones llenos de lo que parecen ser matones itinerantes, jóvenes oficiales de policía fuertemente armados en búsqueda de cualquier señal de problema (ver Garcés, 2004). Su simple vista es intimidante. Como estableció el Jefe de los Operativos Municipales para la Policía Metropolitana, los trabajadores informales en los sitios turísticos municipales son “definitivamente un problema”.⁵¹

El Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos ha denunciado a la policía por la detención de cinco menores entre las edades de 9 a 16 años (El Comercio, 2003f). De acuerdo al director del Programa de Muchacho Trabajador (PMT), estos muchachos y muchachas fueron arrestados y permanecieron cinco días en una celda para adultos por vender

agua, caramelos y limpiar parabrisas.⁵² Cuando le pregunté acerca de esto, el Jefe de Policía admitió que habían sido detenidos “muchos menores”, pero afirmó que la mayoría era “drogadictos” y “prostitutas”.⁵³

Los calguaseños también trabajan en Guayaquil. Por ejemplo, Héctor, un niño de 13 años, pasa mucho de su tiempo en las calles de Guayaquil. Cuando Héctor tenía 4 años de edad, él y su madre fueron encarcelados un día por mendigar. A pesar de esto, él y su familia regresaron a las calles de Guayaquil muchas veces. Su trabajo más reciente fue como vendedor ambulante de cola. A 10 centavos el vaso, él recorre las calles vendiendo vasos de cola a los transeúntes. Pero, recientemente la municipalidad ha prohibido esta actividad con particular rigor. Son el blanco debido a que sus clientes arrojan los vasos de plástico en las calles, los vendedores de cola ahora son multados con \$500 o más de 7 días de prisión, si se les atrapa trabajando en el área regenerada. De acuerdo al alcalde, los vendedores ambulantes de cola causan “suciedad y caos, y eso es lo que no deseo” (El Comercio, 2003g).

Héctor ya no trabaja en Guayaquil, parcialmente debido a la prohibición de vender cola y, también, porque un grupo de sus amigos y familiares fueron arrestados recientemente. En julio del 2003, su abuela, cuatro de sus tías y un grupo de individuos de Calguasig fueron encarcelados por siete días por mendigar y vender chicles. Cuando sus parientes fueron aprehendidos, uno de los niños (un chico de 6 años de edad) se escapó de la policía. Regresó corriendo a su habitación y contó a todos lo sucedido.⁵⁴ Si no hubiese escapado, el habría sido apresado junto con las mujeres de su comunidad puesto que, como dijo el Comandante de la Policía, “se les detiene a las madres y sí se puede, lógicamente los niños también vienen”⁵⁵. Esta vez, el largo tiempo en prisión tuvo el efecto deseado: Héctor y su familia ya no bajan más en Guayaquil; ellos ahora trabajan en Quito.

Aquí la raza y etnicidad también juegan un papel. Los empleados municipales de Guayaquil hablan acerca del fuerte regionalismo, y “desdén”, por los mendigos y vendedores. Dicen que en la costa existe más racismo contra los indios que contra los negros. Cuando pregunté por qué, una mujer dijo, “indudablemente es porque el indígena tiene costumbres higiénicas que los costeños rechazamos”. Cuando la presioné un poco más, ella

dijo que los indígenas “no se bañan”, y continuó hablando sobre las diferencias de olor entre negros e indios (anotando que “el negro también tiene un olor especial, pero no por que no se baña, ja,ja, ja, sino por su dieta”. Otra mujer en la misma habitación sugirió que este “olor especial”, también se debe al “color de la piel misma”). Tratando de comprobar que ellos no eran, en efecto, racistas, continuaron hablando de la gran “admiración” que tenían por los afroecuatorianos y lo mucho que disfrutaban escuchar sus “cantos” y sus “músicas”. Cuando los regresé al tema de los indígenas de la sierra, hablaron otra vez de regionalismo y dijeron que la gente deseaba que los indios regresaran al lugar de donde vinieron.

De acuerdo a un asistente del director en el INNFA, aunque los turistas y visitantes felicitan y alaban a la municipalidad por el trabajo que han realizado al “limpiar completamente” la ciudad, él no está de acuerdo.

Honestamente, es más o menos maquillarle el rostro a una persona, ponérselo bonito cuando tiene mal el hígado, tiene mal el riñón, su corazón está paralizándolo. Entonces a esas personas, invítalas a la periferia de la ciudad, se va a encontrar que no se ha hecho mucho. Hay sectores todavía de la ciudad que no tienen agua, que no tienen los servicios básicos, pero estamos metiendo una cantidad de dinero sólo en la parte visible.⁵⁶

También los quiteños critican al proyecto, porque se quejan de que todos los criminales, y trabajadores informales han sido desplazados a Quito.⁵⁷

Cuando le pregunté a una de las planificadoras urbanas de Quito su perspectiva sobre lo que habían hecho en Guayaquil, ella dijo: “verá, yo veo resultados en Guayaquil”. Ella también cree Quito necesita tomar medidas fuertes para remover a los trabajadores informales de las calles.

Lo que hacemos es ‘váyase, salga’, les decomisas las cosas que están en la calle, por el respeto a la gente, por toda la situación. Pero, eso no nos soluciona absolutamente nada. Porque la gente no obedece. La gente es desordenada. Falta a la autoridad, falta a las leyes, y sabe que existen, pero al igual no cumplen. Entonces, cuando ya hay una buena multa o se les sanciona o se les lleva preso, hacen caso a todo nivel.⁵⁸

En su pensamiento, el Municipio de Quito debería emular al proyecto de renovación urbana de Guayaquil. Sin embargo, hasta ahora, no lo han hecho. Aunque ciertamente existe un movimiento para remover a los vendedores informales y mendigos de las calles, las autoridades municipales todavía no han tomado medidas tan duras como las que están siendo implementadas actualmente en Guayaquil.

7.4 ¿Políticas de inclusión?

Durante las entrevistas, pregunté a varios individuos, por qué Quito no había seguido el proyecto de renovación urbana de Guayaquil. Los lineamientos políticos regionales son parcialmente responsables. El alcalde de Quito, Paco Moncayo, pertenece al partido de centro-izquierda, Izquierda Democrática, mientras que el alcalde de Guayaquil, Jaime Nebot, pertenece al partido centro-derechista, Partido Social Cristiano. Las estructuras tanto de centro-izquierda como las de centro-derecha, replican la polarización política entre sierra y costa. Una de las autoridades municipales afirmó que Quito siempre ha sido un más aceptable negociador. A diferencia de Guayaquil, “no hace mucho las cosas a la fuerza”.⁵⁹ Cuando le pregunté al Comandante de la Policía de Quito, el afirmó que la cultura de la costa es muy diferente a la cultura de la sierra. Sin embargo, dijo que la municipalidad está actualmente investigando la creación de una nueva ordenanza municipal, que incrementaría las multas y está considerando multar a quienes compran las mercancías en las calles. También dijo que no existen planes para trabajar sobre las sentencias a prisión.⁶⁰ Cuando le pregunté sobre los mendigos él dijo, “ser pobre no es un crimen”. Él insinuó que es ridículo el considerar multar a los mendigos. En su pensamiento, lo mejor que se puede hacer es buscar organizaciones que puedan ayudarlos.

Aunque algunos preferirían que Quito emule el modelo de Guayaquil, otros abogan por un acercamiento más compasivo. Estas distintas posiciones, muchas veces, provienen del interior del mismo Municipio de Quito. La directora del Patronato San José dijo que el municipio sólo recientemente había empezado a considerar los problemas de género, equidad y marginalidad, y por lo tanto, todavía no había desarrollado políticas internas coherentes. Ella dijo, “mientras unos hacen una cosa,

otros la deshacen. La política de la recuperación del centro histórico[por ejemplo], irónicamente puede ir contra un programa social que el propio municipio está apoyando”. Ella suministró el ejemplo de niños trabajadores siendo desplazados de las principales plazas del centro histórico a la fuerza, por policías fuertemente armados y con perros guardianes. Sin embargo, mientras tanto, el Municipio apoyaba y financiaba un programa para niños trabajadores en la misma área. Dijo que la policía tenía poco entrenamiento sobre los derechos de los niños y, por lo tanto, les faltaba sensibilidad. Luego dijo, “yo pienso que hay una cuestión de doctrina, porque el niño de la calle, el niño pobre, siempre ha sido visto en el imaginario colectivo como un niño delincuente. Esto es producto de las doctrinas vigentes sobre la situación de la niñez. Yo no creo que eso haya desaparecido de la mente”. Ella enfatizó sobre la complejidad del problema y dijo que existen planes en marcha para educar a la policía municipal sobre los derechos de los niños.⁶¹

También parece que existe una aversión general y una incapacidad para aplicar totalmente los reglamentos municipales. Por ejemplo, los calguaseños ocupan espacios principales en intersecciones importantes por toda la ciudad, a veces, por periodos de 12 horas al día y los 7 días de la semana. Aunque los oficiales les piden que abandonen el área, raramente lo hacen. Cuando pregunté al Comandante de la Policía el por qué, el dijo:

En el sentido de que existe la ley, no hay como cumplirla por la necesidad misma de la gente. Hay que comprender, también, que esa gente vive de eso, o sea, de eso se gana el sustento. Entonces unas veces se les decomisa, otras veces se les retira, pero vuelven, o sea vuelven, vuelven, vuelven...La gente no tiene otro medio de subsistencia y tiene que volver a vender para poder vivir.⁶²

Tal vez la simpatía de este Comandante de la Policía, por los pobres, da como resultado una implementación más relajada en comparación a la de Guayaquil. Pero también puede tener mucho que ver la falta de recursos. Otro trabajador municipal enfatizó que es muy difícil controlar a los trabajadores informales en la ciudad. Ella dijo que, “la policía metropolitana tiene un número definido de policías que, al momento, están haciendo mayor control aquí en el centro histórico, para evitar que vuelvan a incrementar las ventas”. De hecho, en cada administra-

ción zonal sólo hay un cupo limitado de policías metropolitanos.⁶³ Puede ser que el Municipio de Guayaquil sea más efectivo al aplicar los reglamentos municipales, debido a sus grandes recursos. Podría tener algo que ver con que el Partido Social Cristiano está respaldado por la oligarquía regional, la que incluye a muchas de las más ricas familias en Ecuador. Aunque la falta de ejecución no significa que las mujeres y niños indígenas están “incluidos” en el espacio público, tal vez significa que debido a la falta de recursos y a un elemento de simpatía, los oficiales que aplican la ley hacen la vista gorda y los dejan estar.

7.5 Resumen

Este capítulo explora las políticas de exclusión en Quito y Guayaquil. En particular se examinaron tres preguntas de investigación: i) cómo el estado periférico de los jóvenes indígenas en la esfera urbana se cruza con la revitalización urbana y el empuje del turismo global; ii) cómo los discursos sobre los derechos de los niños, el género, la raza y la etnicidad participan de los esfuerzos para remover a las mujeres y niños indígenas de las calles; iii) cómo el discurso sobre la revitalización urbana naturaliza y legitima la exclusión social y espacial.

Empecé con una discusión acerca de los fundamentos ideológicos de los recientes esfuerzos para remover a los mendigos y vendedores indígenas de las calles. Se sugirió que su percibida incompatibilidad con el espacio urbano, contenido en el lenguaje de pureza y deshonor, tiene mucho que ver con el “blanqueamiento” de la imagen urbana y el empuje del turismo global. Específicamente, este capítulo examina el proyecto de ley nacional que involucra a niños y adolescentes, una redada de niños mendigos en Quito, y una propuesta de campaña contra la mendicidad. Mediante esta discusión, es claro que las mujeres y niños indígenas son interpretados indistintamente como “malos padres”, “niños delincuentes” e “indios vagos”. Esta sección también discute cómo se percibe a la mendicidad como una actividad que está destruyendo las vidas de los niños cuando, de hecho, está brindando oportunidades que nunca antes habían tenido, tales como la educación y la participación en la cultura del consumo. Se sugiere que, mientras, estas acciones antimendigos expresen preocupación por la inocencia y pureza de los niños, hacen muy

poco actualmente para tratar las necesidades económicas reales de los niños. En su lugar, simplemente son variantes del distanciamiento social y espacial.

También este capítulo explora los actuales proyectos de revitalización urbana en Quito y Guayaquil. Esta sección analiza el papel del turismo en la administración, vigilancia y desplazamiento de los trabajadores informales y mendigos. Revela cómo la ideología acerca del uso ‘apropiado’ del espacio se utiliza para legitimar el distanciamiento social y espacial. La sección final de este capítulo, brevemente, explora las diferencias entre Quito y Guayaquil. Sugiere que las políticas exclusionarias de Quito son menos duras que las de Guayaquil, debido a la ideología política, la falta de recursos y tal vez una ética de compasión más fuerte en la actual fuerza policial. El propósito de esta sección fue el de revelar que existen discursos opuestos dentro de las municipalidades y dar voz a aquellos individuos que defienden los derechos de las gentes marginalizadas.

Notas:

- 1 Reunión entre representantes del Municipio de Quito y trabajadores sociales de la Fundación Don Bosco. Septiembre 2 de 2003. Quito. Notas de campo.
- 2 Planificador urbano, Director del Proyecto Mariscal, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
- 3 Antigua Diputada Nacional por la Provincia del Guayas (1998-2002). Actual directora de proyectos para la Fundación Equidad y Desarrollo. Entrevistado por la autora. Junio 25 de 2003. Quito. Ésta es un resumen de la lista de riesgos que ella utiliza para defender la campaña contra la mendicidad y que luego describo en este capítulo.
- 4 Juanita (madre del niño), 24 años vendedora callejera. Entrevistada por la autora. Abril 30 de 2003. Calguasig.
- 5 Sacerdote Salesiano. Entrevistado por la autora. November 26 de 2002. Quito.
- 6 Antiguo Coordinador de la protección de menores, Ministerio de Bienestar Social, Provincia de Tungurahua. Entrevistado por la autora. Junio 3 de 2003. Ambato.
- 7 Director, Fundación Patronato San José, Municipio de Quito. Entrevista por la autora. Diciembre 13 de 2002. Quito.
- 8 Antiguo Coordinador de la protección de menores, Ministerio de Bienestar Social, Provincia de Tungurahua. Entrevistado por la autora. Junio 3 de 2003. Ambato.
- 9 Proyecto de Ley de Protección Para Niños, Niñas y Adolescentes Indigentes (24-003). Propuesto por el diputado Marco Proaño Maya al Congreso

- Nacional del Ecuador en Enero 6 de 2003.
- 10 Diputado Nacional del Congreso. Entrevistado por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
 - 11 Proyecto de Ley de Protección Para Niños, Niñas y Adolescentes Indígenas (24-003). Propuesto por el diputado Marco Proaño Maya al Congreso Nacional del Ecuador en Enero 6 de 2003.
 - 12 Diputado Nacional del Congreso. Entrevistado por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
 - 13 Analista de política social, UNICEF. Entrevistado por la autora, Agosto 22 2003, Quito.
 - 14 Director, Hospedería Campesina Don Bosco Chillogallo. Entrevistado por la autora. Septiembre 3 de 2003. Quito.
 - 15 Antiguo trabajador social en la Hospedería Campesina La Tola. Entrevistado por la autora. Junio 10 de 2003. Ambato. Conversación transcrita.
 - 16 Antiguo coordinador de mujeres en la Hospedería Campesina La Tola. Entrevistado por la autora. Noviembre 22 de 2002. Quito.
 - 17 Antiguo director de la Hospedería Campesina La Tola. Entrevistado por la autora. Noviembre 26 de 2002. Quito.
 - 18 Los certificados de nacimiento son necesarios para ingresar a la escuela.
 - 19 Antiguo trabajador social en la Hospedería Campesina La Tola, Entrevistado por la autora. Junio 10 de 2003. Ambato. Conversación transcrita.
 - 20 Paúl, 13 años vendedor callejero y lustrabotas. Entrevistado por la autora. Mayo 5 de 2003. Calguasig.
 - 21 Antiguo director de la Hospedería Campesina La Tola. Entrevistado por la autora. Noviembre 26 de 2002. Quito.
 - 22 Mayor, DINAPEN. Entrevistado por la autora. November 27 de 2002. Quito.
 - 23 Antiguo trabajador social en la Hospedería Campesina La Tola. Entrevistado por la autora. Junio 10 de 2003. Ambato. Conversación transcrita.
 - 24 Antiguo director de la Hospedería Campesina La Tola. Entrevistado por la autora. Noviembre 26 de 2002. Quito.
 - 25 Antigua diputada nacional por la Provincia del Guayas (1998-2002). Actual directora de proyectos para la Fundación Equidad y Desarrollo. Entrevistada por la autora. Junio 25 de 2003. Quito.
 - 26 Director, Fundación Patronato San José, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Diciembre 13 de 2002. Quito.
 - 27 Especialista en comunicación, Unidad Ejecutiva para el Comercio Popular, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Julio 25 de 2003. Quito.
 - 28 Comandante de Policía, Quito Policía Metropolitana. Entrevistado por la autora. Agosto 5 de 2003. Quito.
 - 29 Planificadores urbanos, Coordinadores de Administración Urbana y Control, Zona Norte, Municipio de Quito. Entrevistados por la autora. Julio 29 de 2003. Quito.
 - 30 Antiguo director de mujeres de la Hospedería Campesina La Tola. Entrevistado por la autora. Agosto 26 de 2003. Quito.
 - 31 Planificador urbano, Oficina de planeamiento Municipal, Zona Mariscal. Entrevistado por la autora. Agosto 6 de 2003. Quito. Notas de campo.

- 32 El Comandante de la Policía me dijo que las multas no eran más de 4 dólares, mientras que los Coordinadores municipales de la Administración Urbana y Control de la Zona Norte citaron la suma de 12 dólares.
- 33 Estos niveles de ingresos fueron citados por el Comandante de la Policía en Guayaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil.
- 34 Comandante de la Policía, Quito Policía Metropolitana. Entrevistado por la autora. Agosto 5 de 2003. Quito.
- 35 Planificador urbano, Director del Proyecto Mariscal, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
- 36 Trabajador social, Fundación Don Bosco, Reunión entre representantes del Municipio de Quito y la FDB, Septiembre 2 2003. Notas de campo.
- 37 Planificador urbano, Municipio de Quito, Zona Mariscal. Reunión entre representantes del Municipio de Quito y la FDB. Septiembre 2 de 2003. Notas de campo.
- 38 La expresión a la que se refiere es 'hija de puta.'
- 39 Comandante de la Policía, Policía Metropolitana de Quito. Entrevistado por la autora. Agosto 5 de 2003. Quito.
- 40 *Ibíd.*
- 41 Trabajador social, Fundación Don Bosco. Entrevistado por la autora, Junio 3 2003, Ambato. Notas de campo.
- 42 Coordinador para la Protección de Menores, Ministerio de Bienestar Social, Provincia de Tungurahua. Entrevistado por la autora. Junio 3 de 2003. Ambato.
- 43 Planificadores urbanos, Coordinadores de Administración Urbana y Control, Zona Norte, Municipio de Quito. Entrevistados por la autora. Julio 29 de 2003. Quito.
- 44 Coordinador de Seguridad Ciudadana Zona Mariscal, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Agosto 6 de 2003. Quito.
- 45 Trabajador social, Fundación Don Bosco. Comunicación personal. Junio 10 de 2004. Correo electrónico.
- 46 Recientemente conocí que esta videocámara actualmente es una instalación artística fundada por el MAAC (Museo de Antropología y Arte Contemporáneo). Se pretendía proveer un alivio reflexivo/humorístico de la agobiante cantidad de vigilancia en el área. Sin embargo, en mi opinión solamente sirve como un amigable recordatorio. Gracias a Chris Garcés por esta información.
- 47 Comandante de Policía, Policía Metropolitana de Guayaquil. Entrevista por la autora. July 1 de 2003. Guayaquil. Coordinador de Operativos Municipales, Policía Metropolitana de Guayaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil.
- 48 Comandante de la Policía, Policía Metropolitana de Guayaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil.
- 49 Coordinador de Operativos Municipales, Policía Metropolitana de Guayaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil.
- 50 Comandante de la Policía, Policía Metropolitana de Guayaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil.
- 51 Coordinador de Operativos Municipales, Policía Metropolitana de Gua-

- yaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil.
- 52 Coordinador Provincial, PMT-Guayaquil. Entrevistado por la autora. Junio 30 de 2003. Guayaquil.
- 53 Comandante de la Policía, Policía Metropolitana de Guayaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil. Coordinador de Operativos Municipales, Policía Metropolitana de Guayaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil.
- 54 Héctor, 12 años vendedor de chicles. Entrevistado por la autora. Septiembre 1 de 2003. Quito. Notas de campo.
- 55 Comandante de la Policía, Policía Metropolitana de Guayaquil. Entrevistado por la autora. Julio 1 de 2003. Guayaquil.
- 56 Sub-director, PNT-INNFA Guayas. Entrevistado por la autora. Junio 26 de 2003. Guayaquil.
- 57 Planificadores urbanos, Coordinadores de Administración Urbana y Control, Zona Norte, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Julio 29 de 2003. Quito.
- 58 Planificador urbano, Director del Proyecto Mariscal, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Septiembre 8 de 2003. Quito.
- 59 Especialista de comunicación, Unidad Ejecutiva para el Comercio Popular, Zona Centro, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Julio 25 de 2003. Quito.
- 60 Comandante de la Policía, Policía Metropolitana de Quito. Entrevistado por la autora. Agosto 5 de 2003. Quito.
- 61 Directora, Fundación Patronato San José, Municipio de Quito. Entrevistada por la autora. Diciembre 13 de 2002. Quito.
- 62 Comandante de la Policía, Policía Metropolitana de Quito. Entrevistado por la autora. Agosto 5 de 2003. Quito.
- 63 Especialista en comunicación, Unidad Ejecutiva para el Comercio Popular, Zona Centro, Municipio de Quito. Entrevistado por la autora. Julio 25 de 2003. Quito.

CAPÍTULO VIII

CONCLUSIÓN

8.1 Resumen de los resultados de la investigación

Esta investigación ha explorado los problemas relacionados a las geografías de género, raza, etnicidad y niñez mediante un caso de estudio sobre las mujeres y niños indígenas, quienes mendigan y venden chicles en las calles urbanas del Ecuador. Como una respuesta a la disminución de las ganancias agrícolas y al aumento de las demandas de efectivo para cubrir las necesidades básicas, las mujeres y niños rurales de la comunidad quichua de Calguasig empezaron a emigrar para trabajar en las calles a inicios de la década de los noventa. Con pocas habilidades comerciales y limitadas opciones de empleo, ellos empezaron a mendigar. Desde entonces, la mendicidad se ha desarrollado para llegar a ser más que una simple “estrategia de supervivencia”, sino algo que actualmente se cruza con el consumo ostentoso, el estatus, la realización educativa y el impulso para estar incluidos en una cultura de consumo. La ironía es que, para la comunidad de Calguasig, la mendicidad se ha convertido en una vía para luchar contra la pobreza y para involucrarse con los procesos de modernización. La mendicidad se ha convertido en una forma de salir adelante.

Este libro se guió en cuatro grupos de preguntas de investigación sobre la niñez, identidad, mendicidad y exclusión. Para empezar, explora cómo la niñez indígena se articula con la ‘moderna’ interpretación de la niñez. Por medio de una visión

general de las cambiantes condiciones de la comunidad, esta investigación revela cómo la interpretación 'moderna' infiltra la comunidad. Se muestra cómo esta situación tiene impacto en todo Calguasig, particularmente en relación a las nociones de género, sexualidad, trabajo, juego, aprendizaje e identidad. Luego esta investigación examina cómo los niños negocian y reconcilian, por sí mismos, con los continuos cambios en sus comunidades. Basándose en datos de una encuesta y de entrevistas con niños y miembros de la comunidad, se descubren las metas y aspiraciones de los niños, mientras se discuten algunos de los retos que actualmente enfrentan.

También esta investigación examina cómo los niños negocian sus identidades cuando cambian entre los espacios rurales y urbanos. Se pregunta si las experiencias migratorias de los niños han tenido impacto sobre sus identidades diferenciadas por género, por raza y por étnia, y cómo lo han hecho. Luego explora cómo la juventud navega por senderos inciertos de identidad, al estar más influenciados por las normas urbanas y occidentales. Al explorar estas interrogantes, la investigación revela cómo las identidades de las niñas indígenas cambian entre lo urbano y lo rural y cómo, por medio del vestido, el consumo, el lenguaje y la educación, ellas negocian su pertenencia a ambas esferas, rural y urbana. Al hacer esto, estas niñas están retando y redefiniendo lo que significa ser una mujer indígena en el siglo XXI. Luego se revela cómo la juventud interioriza el racismo y de qué manera se sitúan en las jerarquías sociales y raciales del Ecuador, por medio de un discurso nacionalista que glorifica el *blanqueamiento*. Se sugiere que estos jóvenes están eligiendo senderos de identidad diferentes a los que eligieron sus mayores y que estas elecciones, probablemente, tendrán impactos socioeconómicos significativos sobre sus comunidades, particularmente en términos de las aspiraciones y el consumo, en los años venideros.

Luego, esta investigación explora el lugar simbólico del mendigo en la sociedad capitalista. Examina de qué modo los mendigos indígenas son representados e imaginados, cómo las mujeres y niños disputan sus estigmatizadas identidades en la esfera urbana, y de qué forma la mendicidad afecta y retrocede hacia Calguasig. Mediante esta discusión, llega a ser claro que hasta cuando las mujeres y niños indígenas venden chicles, son in-

terpretados como “indios vagos” y “mendigos disfrazados”, mediante un discurso que pretende desacreditar la autenticidad de su pobreza. Luego revela cómo las mujeres indígenas son interpretadas como “malas madres”, quienes explotan a sus inocentes niños, en donde los niños son interpretados variablemente como “delinquentes juveniles” y criminales potenciales. Ambas consideraciones sirven para reforzar su exclusión de la esfera urbana, particularmente, cuando está enmarcada en el mejor interés de los niños. Sin embargo, lejos de ser víctimas pasivas, esta investigación muestra cómo las mujeres y niños indígenas participan en tácticas para confrontar, resistir y hasta asumir roles esencializados en la ciudad. Para demostrar esto, exploro tres de estas tácticas: venta de chicles, performance y la “renta” de niños. También exploro cómo la mendicidad urbana y la venta de chicles retornan a la comunidad de Calguasig. Esta investigación revela que, mientras actualmente la mendicidad mezcla el consumo ostentoso y el estatus, de ninguna manera los miembros de la comunidad son más ricos. Ellos viven en casas medio terminadas con pisos de tierra y sin ventanas, conducen camionetas de hace 20 años y, muchas veces, tienen grandes deudas.

Finalmente, esta investigación examina cómo la exclusión de las mujeres y niños indígenas, en la esfera urbana, se cruza con la revitalización urbana, el “blanqueamiento” y el empuje del turismo global. Explora cómo el discurso sobre los derechos de los niños, el género, la raza y la etnicidad participa de los esfuerzos para removerlos de las calles y examina si estos son utilizados para, en efecto, naturalizar y legitimar el distanciamiento social y espacial. Esta investigación analiza estos temas mediante un proyecto de ley nacional enfocada a los niños y adolescentes indigentes, una redada policíaca de niños mendigos, y una propuesta campaña contra la mendicidad. Esta discusión revela cómo las ‘modernas’ nociones de niñez, paternidad y ciudadanía son el núcleo de estas campañas contra la mendicidad. Explora cómo la exclusión de las mujeres y niños indígenas están, muchas veces, contempladas en un discurso acerca de la pureza y la deshonra. Revela cómo la ideología municipal dicta que para “sanear” la imagen urbana estos ‘otros’ individuos deben ser desplazados y empujados de nuevo a la esfera rural.

8.2 Principales temas y contribuciones de la investigación

Existen muchos temas principales de esta investigación que pueden enfatizarse. Estos se refieren a la modernización, las aspiraciones, los cambiantes roles de los niños, la comprensión de los niños trabajadores, las interpretaciones de género, la educación, el empleo de las niñas, la identidad, la mendicidad, la exclusión, las economías de cuidado y el consumo. Estos son esbozados a continuación.

Esta investigación ha enfatizado las formas diferenciadas, en las cuales se empuja a la modernización a las comunidades indígenas. Los indígenas ecuatorianos han perdurado la opresión económica, la marginalización y la exclusión socio espacial por quinientos años. Para muchas comunidades indígenas, la actual agenda neoliberal y la globalización solamente han exacerbado las difíciles condiciones existentes. Sin embargo, para la comunidad indígena “libre” de Calguasig, los impactos de la globalización han sido, más bien, limitados puesto que, hasta recientemente, la comunidad en gran parte funcionaba fuera de la economía de mercado dominante. En Calguasig, la clave catalizadora para el reciente cambio fue la construcción del camino de la comunidad en 1992. Por primera vez, los miembros de la comunidad – particularmente las mujeres y niños – estuvieron más cercanamente conectados al mundo exterior de su comunidad. No solamente los extranjeros tuvieron fácil la entrada, sino que los miembros de la comunidad tuvieron fácil la salida. El camino también facilitó la entrada de nuevos materiales de construcción, tanques de gas propano y mercancías materiales de consumo, las cuales han tenido impactos dramáticos sobre la comunidad en los 10 años pasados. Durante la fase más reciente de la globalización, los calguaseños no se han vuelto más pobres, sino más bien, solamente se volvieron más conscientes de su pobreza.

Dentro del contexto de estos cambios, los niños de Calguasig aspiran a futuros que son diferentes de los de sus padres. Ellos no desean ser agricultores, ni quieren tener grandes familias. Más bien, influenciados por sus experiencias en la ciudad y por las representaciones de los medios de comunicación, desean ser doctores, maestros, estrellas pop y policías. Quieren poseer grandes casas, camionetas y televisiones. Desean estar bien educados, para así alcanzar algunas de estas posibilidades.

Sin embargo, existen procesos e ideologías conflictivas en la comunidad. Mientras algunos padres, igualmente, tienen grandes aspiraciones para sus niños, otros no valoran la educación. A través de los medios de comunicación, los maestros y las interacciones en la ciudad, a los niños se les informa que su lugar apropiado es la escuela y la recreación. Mientras tanto, dentro de su comunidad, se les dice que deben trabajar. También existen demandas financieras reales, lo que significa que los niños tienen que trabajar si desean asistir a la escuela o hasta tener esperanzas de participar en la cultura de consumo. Los papeles de los niños son cambiantes dentro de sus comunidades y están siendo influenciados por la 'moderna' interpretación de la niñez. Aunque sin tratar de homogenizar las comunidades indígenas, una nota de aviso debe ser recalcada considerando estos tipos de cambios, que se están dando sobre la juventud indígena alrededor del mundo. Como este proceso se acelera, a estos niños les pueden afectar los nervios o la depresión. Como previamente se discutió, en casos extremos, esto puede llevar a tasas elevadas de abuso de sustancias y hasta al suicidio, como está sucediendo en comunidades indígenas marginalizadas en todas partes.

Los niños trabajadores de Calguasig se apartan de la actual comprensión sobre niños trabajadores y de la calle. Al desentrañar los mitos, esta investigación ha revelado que estos niños no provienen de familias con un sólo padre y no están en riesgo de convertirse en niños de la calle sin hogar. Esto es debido a que ellos trabajan en las calles con los miembros de sus familias ampliadas, como parte de un apretado grupo de parientes. Están bajo vigilancia constante de sus tías, tíos, primos, abuelas, padres y/o hermanos, quienes, colectivamente, son capaces de ejercer altos niveles de control social.

Además, la mayoría de los niños calguaseños que participan en la mendicidad y venta de chicles son niñas. Esto tiene mucho que ver con las ideologías de género andinas que perciben pocas implicaciones morales negativas, para las niñas en las calles. En efecto, las muchachas y muchachos de los Andes están, de igual forma, involucrados en las tareas de reproductivas y productivas. Sin embargo, como las ideologías urbanas de género infiltran la comunidad mediante la educación, los medios de comunicación y la migración, los papeles de género están cambiando. Esto es más obvio mediante la profunda imposición de

interpretaciones de género de uno de los maestros, al determinar las aspiraciones de empleo de los niños: las niñas podrían ser secretarías y amas de casa; los niños podrían ser mecánicos. Tal vez al reconocer estas interpretaciones de género (las cuales sugieren sumisión y dependencia de las mujeres), las mujeres y niñas indígenas están más propensas a la mendicidad que los hombres y niños. Los muchachos pueden mendigar tanto como mantengan su apariencia de niños. Cuando se aproximan al umbral de edad de 12 o 14 años, a veces cargan bebés o niños pequeños para legitimar su involucramiento en la mendicidad o en la venta de chicles. Más allá de este punto, ellos deben involucrarse en la limpieza de calzado o vender productos en los buses. Tal vez, debido a la mayor habilidad de las niñas al mendigar, probablemente, ellas asistirán a la escuela a una edad más avanzada, temporal o permanentemente separadas de la escuela, para sostener la educación de sus hermanos.

Sin embargo, en general, actualmente el trabajo de los niños en la ciudad les permite su futura educación. Fuera de los que actualmente asisten a la escuela, casi el 60 % explícitamente dijo que trabajaban para pagar sus útiles escolares. Para los pocos niños que actualmente asisten al colegio, la migración temporal urbano-rural es la única manera en la que pueden pagar su educación. Para las niñas, la situación es un poco más complicada. Como se mencionó previamente, muchos niños desean desesperadamente educarse. Como me dijo Mónica de 12 años, Me puedo ir, debo ir al colegio y voy a terminarlo. A la edad de 21 años, la hermana mayor de Mónica tiene muy poca educación. Sin embargo, su hermana de 16 años, Isabel, es uno de los seis estudiantes, actualmente, matriculados en el colegio de Quisapincha. El trabajo de su hermana mayor ayuda a pagar los futuros estudios de Isabel. Aunque Mónica está retrasada en la escuela debido a su trabajo en la ciudad (está actualmente en cuarto grado y no en sexto), es este trabajo que le permite sobrellevar su educación. Aunque mientras, al momento, las niñas no tienen el mismo acceso a la educación que los niños, la mayoría de niñas están determinadas a continuar con su educación. La diferencia puede ser que, debido a su trabajo en la ciudad, terminarán la escuela a una edad más avanzada que los niños. En efecto, la educación es una de las razones por las que las muchas niñas dijeron que no deseaban casarse hasta cum-

plir sus veinte años, una edad más tardía que la normal en la comunidad.

Las mujeres indígenas están muy limitadas en cuanto a sus opciones de empleo. En las calles, a menudo, se les ofrecen trabajos como domésticas, una ocupación considerada como aceptable para las jóvenes mujeres indígenas dentro de las jerarquías sociales y raciales ecuatorianas. Sin embargo, esta ocupación ha mostrado que expone a las muchachas a altos niveles de abuso físico, psicológico y sexual. Confinadas en casas extrañas, reciben una paga baja, afrontan una libertad limitada y están aisladas de sus amigos y familiares. La mendicidad y la venta de chicles son así, opciones de empleo alternativas para las jóvenes muchachas indígenas, que les permiten retener su libertad, continuar sus vidas con sus amigos y parientes, ganar substancialmente más dinero y continuar con sus objetivos educativos. Esta investigación cuenta la historia de Silvia, una muchacha de 16 años que trabaja en Quito vendiendo chicles durante la semana, pero regresa a casa para asistir al colegio a tiempo parcial, en Ambato, los fines de semana. Si aceptara un empleo como trabajadora doméstica, no tendría la posibilidad de hacer esto. Sin embargo, su rechazo a estas ofertas sirve para reforzar las creencias de que ella simplemente es: otro “indio vago” quien “no quiere trabajar”.

Las chicas indígenas están cambiando la percepción de lo que significa ser una mujer indígena en los Andes. Como están cada vez más involucradas en la migración urbana-rural, están cambiando las señales de identidad cultural, algo anteriormente reservado para los hombres. Al utilizar prendas no tradicionales, tales como “faldas de ciudad”, gorras de béisbol y pantalones, están identificándose como participantes en la nación moderna y en la economía de consumo. Esta investigación también reveló cómo los jóvenes interiorizan el racismo mediante un discurso, que sugiere que el ser blanco significa pertenecer a la nación. Los jóvenes pueden interiorizar el racismo de forma diferente a los adultos, tal vez porque ellos están más ansiosos de encajar en los imaginarios nacionalistas dominantes.

Ha existido muy poca investigación publicada en inglés sobre los mendigos en regiones del sur o sobre mujeres y niños mendigos. Por lo tanto, esta investigación contribuye a despejar la falta de conocimiento sobre este tema, particularmente en geo-

grafía. Al hacer esto, se revela cómo las mujeres y niños indígenas son interpretados como “indios vagos” quienes “prefieren mendigar”. Se percibe, a menudo, que los niños están en las calles debido a la “mala paternidad” y una necesidad fingida, en lugar de su actual pobreza. Desviándose de las percepciones dominantes sobre niñez, su simple presencia en las calles conduce a muchos a denunciar que, inevitablemente, ellos se convertirán en delincuentes, criminales y drogadictos. Sin embargo, dentro de este discurso, se distrae la atención de los problemas asociados con las economías de mercado, que fracasan al redistribuir la riqueza a los pobres y, más bien, se enfocan en los vicios y la supuesta “vagancia” de los mendigos. La interpretación de los mendigos, en esta forma, justifica así los intentos de removerlos de las calles.

La exclusión de la esfera urbana de las mujeres y niños indígenas es justificada mediante las interpretaciones ideológicas del espacio, la revitalización urbana y el empuje al turismo global. Al definir al espacio ciudadano como un espacio para el turismo y capital global, los indios rurales que mendigan en las esquinas, de las calles se perciben como una ruptura del significado ‘apropiado’ de este espacio. Luego, esto se refuerza evocando un discurso sobre pureza y deshonor, en donde los mendigos ofenden y perturban la imagen de un “Quito Limpio” o un “Guayaquil siglo XXI”. Así, divorciando este problema de la mendicidad del contexto más amplio, el problema se trata más sobre el retiro de las mujeres y niños indígenas de las calles (enmarcado en el discurso de sentido común que “las calles no son un lugar para un niño”, por ejemplo) que, más bien, en mitigar las grandes fuerzas que los empujan allí en primer lugar.

Este tipo de discurso también se cruza con las nociones de ciudadanía y las preocupaciones de que los niños mendigos lo seguirán siendo por el resto de sus vidas y en efecto, serán las futuras sanguijuelas de la sociedad. Esta investigación discute la campaña contra la mendicidad que sugiere que si se entrega dinero a un niño mendigo se está, en efecto, *destruyendo* su vida. Sin embargo, en el caso de los niños de Calguasig, mi investigación ha revelado que sus vidas no están siendo destruidas por la mendicidad sino, más bien, que la mendicidad y la venta de chicles les permiten posibilidades que nunca antes tuvieron, tales como la educación, mejores hogares, bicicletas, camionetas y la participación en el mundo exterior de su comunidad. Lo que

puede ser un gran problema para los generadores de políticas y los defensores de los niños es que, en las calles, la “pureza” e “inocencia” de la niñez aparecen deshonradas. El describir que los niños están confinados a un “pedazo de vereda” es un poderoso imaginario que contradice las imágenes idílicas de los niños, cuyo “propósito en la vida es para sonreír”. Pero el institucionalizar, desviar las donaciones o atrapar a los niños, hacen muy poco para actualmente ayudar a sus necesidades económicas reales. Más bien, tal vez confiando en una lógica de “no veo, no me importa”, únicamente oculta a estos “sucios” niños racializados e intenta empujarlos de vuelta al campo, a donde los indios se considera que “pertenecen”.

Esta investigación también reveló otras instancias del distanciamiento social y espacial. En un ejemplo, particularmente poderoso, se discutió los esfuerzos en Guayaquil para mantener el nuevo malecón libre de “gente chiquita” y “gente fea”, para que los turistas y miembros de la clase medio alta puedan disfrutarlo sin sentirse “sospechosos” o afrontando “malas impresiones”. Más bien, el Municipio intenta construir un nuevo malecón en los suburbios, para que esta gente “chiquita” y “fea” pueda ir “sin quitarles su dignidad” y donde “se codeen entre ellos” mismo. También, parece ser que muchos guayaquileños piensan que las mujeres y niños indígenas mendigos deberían “regresar de donde vinieron”.

Sin embargo, lejos de ser víctimas pasivas, esta investigación muestra cómo las mujeres y niños indígenas participan en tácticas para confrontar, resistir y hasta asumir roles esencializados en la ciudad. De particular interés aquí es la “renta” de niños. Los infantes indígenas pertenecen a economías de cuidado que se desvían de la norma dominante. A los niños les cuidan, por lapsos de meses o hasta de años, por miembros de sus familias ampliadas. Los préstamos de niños y las adopciones informales son practicados desde hace mucho tiempo en las familias indígenas. Estos, muchas veces, sirven como aprendices y están ligados a la distribución de la riqueza entre los miembros de la comunidad. Al enviar a los niños a la ciudad con sus parientes, los padres permiten que los niños conozcan la ciudad, aprendan cómo ganar ingresos y se conviertan en contribuyentes más productivos para la familia. Esto, también, releva temporalmente a los padres de algunas de sus responsabilidades en el ciudadano in-

fantil y les aporta mucho del necesitado ingreso financiero. Los miembros de la comunidad no creen que están “rentando” niños. Más bien, ellos se refieren a esto como “prestando” o “mandando” niños. Sin embargo, continúan siendo criticados por los trabajadores y autoridades de ONG por practicar modelos de paternidad y niñez que se apartan de norma general.

Finalmente, esta investigación revela cómo la mendicidad ha evolucionado para convertirse en más que una “estrategia de supervivencia”. Más bien, la mendicidad y la venta de chicles se han convertido en actividades cruciales para la educación futura, el consumo y la participación en el mundo exterior de su comunidad. Sin embargo, mientras que los miembros de la comunidad pueden utilizar sus ganancias para construir grandes casas y comprar camionetas, de ninguna manera, ahora, estos individuos son más ricos. Al contrario, aunque es irónico, la mendicidad es una actividad que les permite salir adelante, dentro de los límites de una economía capitalista de mercado. No satisfechos con sentarse en el límite o con ser olvidados, ellos se han involucrado activamente en una ocupación que puede eventualmente permitirles obtener algunos de sus objetivos materiales o personales.

8.3 Implicaciones teóricas y políticas

Existen varias implicaciones teóricas y políticas en este libro. Como contribución en el trabajo sobre las geografías de la niñez, este texto amplía la actual comprensión sobre los niños trabajadores de la calle, al incluir a niños que trabajan en las mismas condiciones con sus familias extendidas. Este grupo de niños debería ser incluido como una importante subcategoría. Hasta ahora, ellos han sido categóricamente incluidos en las concepciones comunes sobre los niños trabajadores de la calle. Sin embargo, este libro revela que las realidades de los niños, que trabajan en las calles con sus familias, son sustancialmente diferentes. Aunque esta investigación es específica para Ecuador, sospecho que las redes familiares en las calles —particularmente entre migrantes rurales— no son tan extrañas. Al contrario, creo que este grupo ha sido ignorado por los académicos debido a las dificultades metodológicas, en cuanto al acceso y, tal vez, debido a preocupaciones más urgentes respecto a los niños de la calle sin hogar. Sin embargo, y en consecuencia, las vidas de estos niños han sido mal interpretadas.

Mediante un análisis de la espacialidad de las actitudes racializadas y de identidades étnicas de mujeres y niños indígenas, esta investigación amplía las discusiones respecto a performance y performatividad en geografía (ver Bell et al., 1994; Gregson and Rose, 2000; Longhurst, 2000; Lewis and Pile, 1996; Mahtani, 2002; McDowell and Court, 1994; Nelson, 1999; Pratt, 2000; Thrift and Dewsbury, 2000). Al ejecutar performances racializadas (las mismas que varían en tiempo y espacio), las jóvenes mujeres y niños indígenas negocian concientemente y toman el control sobre las lecturas racializadas, hechas sobre sus personas. Cuando ellos interpretan tácticamente en las calles unos papeles esencializados, tales como el de “indios sucios”, estas mujeres y niños indígenas se reapropian de estereotipos racistas para legitimar sus peticiones de caridad. Como demostró mi encuentro personal con un joven mendigo, en algún nivel, hasta los niños de seis años reconocen la necesidad de involucrarse en estas preconcebidas performances racializadas. Así, esta investigación se basa en el trabajo de Mahtani (2002), en un intento por extender las discusiones respecto a raza, espacio y performatividad en geografía.

Otra percepción de este libro se refiere a la mendicidad. Como se discutió anteriormente, parece que existe una creencia que dar dinero a los mendigos solamente agrava la situación (“Tu ayuda no me ayuda”). Las campañas de distracción sobre mendicidad son comunes en las ciudades, incluyendo al Nueva York de Giuliani, y las recomendaciones públicas sobre la donación a instituciones de caridad para proteger a los mendigos de sus propios “vicios” (como la adicción). Sin embargo, es curioso que esta posición ideológica se haya aplicado sin problemas a los niños mendigos en Ecuador, cuando no existe evidencia empírica que sugiera que la caridad hacia los niños mendigos “destruya” sus vidas. De hecho, mi investigación sugiere lo opuesto. Así, esta investigación es un llamado a otros para tener un punto de vista crítico con las campañas contra la mendicidad y, también, para cuestionar los fundamentos ideológicos y la evidencia empírica de sus reclamos.

De igual forma, esta investigación provee un ejemplo de las diferentes maneras en las que el revanchismo toma forma en el sur, ayudando así, al progreso de los debates, en cuanto a la ciudad revanchista en geografía (ver Atkinson, 2003; Belina and

Helms, 2003; Macleod, 2002; Macleod and Ward, 2002; Slater, 2004; Smith, 1996; Smith 1998; Smith 2001; Smith 2002). Aunque toda esta literatura proviene del norte, esta investigación señala las maneras en las cuales, las políticas urbanas neoliberales afectan a la gente marginalizada por todo el Sur Global (p.e. mendigos, niños de la calle y trabajadores informales en ambos, norte y sur geográficos). Esta investigación ha ilustrado cómo estas insociables políticas neoliberales urbanas se difunden en las principales ciudades del Ecuador, donde las condiciones varían significativamente de aquellas en el norte. Este es el caso particular de Guayaquil, en donde la Municipalidad contrató al antiguo comisionado de policía de la ciudad de Nueva York, William Bratton, para que les ayude a configurar la estrategia de regeneración urbana de la ciudad. Desde entonces, el popularmente conocido “Plan Bratton”, ha conducido a tomar medidas drásticas con los mendigos, trabajadores informales, niños de la calle, homosexuales, transexuales y la clase trabajadora (mayoritariamente mestiza). Sin embargo, y tal vez reflejando el estado periférico de Ecuador en el sistema capitalista global, estos individuos no son desplazados para construir condominios de lujo para la clase media y alta ecuatoriana. En su lugar, son desplazados para hacer sitio a la clase turista global.

El particular enfoque de Ecuador sobre el revanchismo, se puede dar en su incondicional adhesión al proyecto de blanqueamiento. Como se discutió anteriormente, en Ecuador la modernidad y el progreso urbano, colectivamente, se asocian a los blancos, mientras que el retraso y la decadencia rural son indios. Por esta razón, la mera presencia de “indios sucios”, “gente chiquita” y “gente fea” en las áreas turísticas, amenaza con revelar al mundo la Indianidad y el atraso del país. En consecuencia, un imperativo particular del revanchismo ecuatoriano es empujar a estos individuos más allá de los límites de la ciudad y de regreso a los ocultos pliegues de los Andes, a donde “pertenecen” los indios.

Aunque los impactos de la globalización se dan en una escala amplia, es importante anotar los impactos moderados en una variedad de escalas espaciales. Esta investigación mostró un ejemplo de una comunidad, en donde el proceso de globalización económica ha tenido influencia limitada. En su lugar, la comunidad de Calguasig experimenta procesos que están más relacionados con la modernización. Dentro de una comprensión capitalis-

ta de modernización, la comunidad se está “desarrollando”. Están adquiriendo comodidades materiales, están construyendo “mejores” (o más modernas) casas, y están educándose. Sin embargo, la modernización de Calguasig ha tomado una forma particular. Dentro de las ideologías de modernización capitalista, el trabajo duro es considerado como crucial para el progreso. Al contrario, la mendicidad está asociada a la decadencia y estancamiento. Entonces es irónico que los calhuaseños se hayan capitalizado con la mendicidad, como medio efectivo para progresar. Esta situación es altamente contraintuitiva. Así, esta investigación se enfoca en las diferentes maneras, en las cuales ambas, modernización y globalización, toman forma en variadas escalas espaciales, particularmente en regiones marginalizadas de la periferia.

Como otra contribución a las geografías de la niñez, esta investigación también ha revelado que la participación de los niños en la mendicidad y la venta de goma de mascar es un factor que posibilita la educación. Aunque todavía no existe un solo graduado de la comunidad, un pequeño grupo de jóvenes está determinado a obtener el título de bachiller. Su trabajo y el de sus hermanos en las calles es la única cosa que les permite continuar con su educación. Este descubrimiento es muy significativo. Es contrario a las creencias comunes de que el trabajo infantil fuerza a los niños a abandonar la escuela. Este descubrimiento sugiere que la gente no debería precipitarse a condenar el trabajo infantil en las calles y deberían reconocer las consecuencias positivas de su trabajo. También señala la necesidad de programas escolares que faciliten la educación futura de los niños, particularmente en el nivel secundario. Las escuelas a tiempo parcial en Quito, tales como a la que asiste Leo, también son una posibilidad, especialmente si estuvieran abiertas también para las niñas. Con la ayuda de una ONG local, como la FDB, y tal vez en coordinación con las escuelas de su comunidad, se podría alentar a los niños a que asistan a escuelas de tiempo parcial en Quito, para que no sean relegados de su educación mientras trabajan.

Esta investigación también contribuye a llenar la falta de conocimiento respecto a la participación de las niñas con el trabajo en la calle y a los avances geográficos, en la comprensión de las interacciones de género con el espacio público (ver Katz, 1993; Cresswell, 1996; Ruddick, 1996b; Valentine, 1996; Yeoh and Huang, 1998). Se ha descubierto que la mendicidad y la

venta de goma de mascar son alternativas de empleo viables y, posiblemente, más seguras para las niñas indígenas. También se ha revelado que las niñas preferirían dedicarse a la mendicidad y a la venta de goma de mascar, ambas actividades degradantes, en lugar de perder su libertad, su posibilidad de estudio y estar encerradas dentro de una casa de blanco-mestizos, como trabajadoras domésticas. Las investigaciones en todas partes sugieren que existen menos niñas en las calles, porque ellas mayoritariamente encuentran empleo en la esfera privada como trabajadoras domésticas. Esta investigación ha descrito a un grupo de niñas que prefieren trabajar en las calles debido a su construcción indígena de género y un rechazo generalizado al empleo doméstico. Esto va en contra de las actuales concepciones sobre las niñas trabajadoras de la calle y nos permite una comprensión más refinada del tema.

Haciendo eco de la investigación de Helleiner (1998a; 1998b, 2000) con gitanos irlandeses, este libro también ha revelado cómo el discurso sobre la niñez se une con otros discursos denigrantes, asociados al género, raza y etnicidad, para justificar y legitimar la expulsión de mujeres y niños de los espacios públicos. Se revela cómo los niños se convierten en el tema central de las peleas en la discusión sobre el uso “apropiado” del espacio urbano. Esta investigación exhorta a otros a considerar, igualmente, cómo las nociones de niñez son utilizadas para construir las diferencias y posibilitar la exclusión.

Al desentrañar mitos, esta investigación ha tratado de proveer un entendimiento más refinado de las razones detrás de los niños indígenas y la participación de los jóvenes en las calles. Este también es un llamado a la comprensión y al reconocimiento de los modelos indígenas de paternidad y niñez. Los planificadores, gestores de políticas y defensores de los niños deben considerar estos factores, cuando traten con este grupo de mujeres y niños.

También los planificadores y gestores de políticas deberían reconocer que empujar a las mujeres y niños indígenas fuera de los límites de la ciudad o de regreso al campo, es, en el mejor de los casos, una “solución” a corto plazo. Esto sólo desplaza a las mujeres y niños indígenas temporalmente. Como estableció el Jefe de Policía de Quito, “ellos siempre vuelven”, generalmente porque sus problemas persisten. En lugar de esto, las

municipalidades y el Estado deberían trabajar juntos en la inversión en zonas rurales, crear fuentes de empleo, asegurar precios justos para los productos agrícolas, mejorar el acceso a la educación y la lista continúa. Los problemas que enfrentan los indígenas son abrumadores y no serán resueltos en una noche. Sin embargo, el desplazamiento de mendigos y vendedores solamente agrava su pobreza.

Es muy importante vigilar de cerca a la juventud de Calguasig, en tanto que la comunidad se integra más profundamente con la esfera urbana. Los niños indígenas son uno de los grupos más marginalizados en la comunidad global. Como se ha demostrado en esta investigación, ellos generalmente enfrentan grandes niveles de discriminación, altas tasas de mortalidad, desnutrición crónica y bajo rendimiento educativo. En Norteamérica, las tasas de suicidio de la juventud indígena se han incrementado dramáticamente desde los años setenta. La tasa de suicidio entre los varones jóvenes Inuit está entre las más altas del mundo (Tester and McNicoll, 2004). Entre los Guaraníes en Brasil, existía más de un suicidio de jóvenes por semana en el año 1995 (CI-MI-Mato Grosso do Sul mencionado por Survival, 2004). Aunque se reconoce la heterogeneidad de las comunidades indígenas alrededor del mundo, muchas comunidades comparten condiciones sociales similares. Como estableció la UNICEF (2004b), “las comunidades indígenas a menudo viven bajo severas presiones culturales y sociales. La falta de oportunidades, la discriminación cultural, la ayuda social inadecuada, la pérdida de tierras y la dificultad de integración en la cultura dominante contribuyen a disminuir su autoestima y falta de identidad, que pueden aumentar la depresión, el abuso de alcohol y drogas, y el suicidio”. Mientras que en Calguasig estas presiones culturales y sociales están en progreso, a mi juicio, los jóvenes todavía no enfrentan la depresión, abuso de drogas o suicidio. La educación bilingüe puede ser algo que, en alguna medida, ayude a mantener algún sentido de identidad cultural. Sin embargo, hasta este sistema es a menudo criticado por imponer un modelo occidental de aprendizaje, y es cómplice en importar nuevas ideologías y construcciones culturales. Por lo tanto, esta investigación exhorta a trabajadores sociales e investigadores a continuar con el seguimiento de la situación de la juventud calhuaseña, muy de cerca.

8.4 Temas y cuestiones restantes

Obviamente, existe la necesidad de más investigación longitudinal para seguir las vidas de los niños y jóvenes de Calguasig. El hacer esto dará más profundidad a los procesos que he descrito anteriormente. Revelará si estos niños y jóvenes, en efecto, llegarán a estar plagados de los problemas que afectan a los jóvenes indígenas en todas partes. Si no lo hacen, entonces la investigación debería dirigirse hacia los factores, y las condiciones que diferencian a estos jóvenes de los de otras partes.

También existe una necesidad por más investigación entre los jóvenes indígenas en las comunidades, para determinar cómo las interpretaciones indígenas de niñez están cambiando junto a los crecientes niveles de ingresos. La investigación de Pribilsky (2001) en Cañar es un ejemplo de este tipo de investigación. Existen oportunidades en la región de Otavalo, para una investigación similar y determinar cómo los jóvenes están reconciliando sus cambiantes roles dentro de sus comunidades. ¿Están cambiando las contribuciones del trabajo infantil? ¿Cómo varían las tasas de asistencia escolares? ¿Cómo se articulan estos niños indígenas con la ‘moderna’ interpretación de la niñez? Estas comunidades pueden proveer un modelo de “niñez indígena” en las comunidades que no están plagadas por la pobreza y luego revelarán que las interpretaciones de la niñez de ninguna manera son estáticas.

En conclusión, me gustaría comentar sobre una conversación que tuve en mi cocina con una muchacha de 14 años llamada Malena. Estábamos mirando unas fotografías y charlando sobre la comunidad cuando me dijo, “trabajamos como burros [en la comunidad], pero no obtenemos ningún dinero”. Luego, me miró inquisitivamente y preguntó: “¿por qué otra gente tiene tanto dinero?” Parece lógico equiparar el trabajo duro con las ganancias. Este se supone que es una de los pilares principales de la economía capitalista. Sin embargo, las cosas son diferentes en la comunidad de Malena. No importa que tan duro trabajen en sus tierras, no pueden obtener suficiente dinero para vivir. Después de pasar mucho tiempo en Quito (e interactuar con con extanjeros como yo), Malena reconoce las dramáticas incongruencias entre sus experiencias de vida y aquellas de los otros. El crecer como una persona joven e indígena presenta varios retos, principalmente en una era de creciente complejidad

global. Los años venideros, no serán más fáciles. Sin embargo, los jóvenes indígenas han estado luchando, cuerpo a cuerpo, contra las desigualdades estructurales por 500 años, así que esta tarea ciertamente no es imposible. Sin embargo, para facilitar en la actualidad las luchas de estos jóvenes indígenas, los trabajadores de divulgación, los investigadores y los miembros de la comunidad, deberían trabajar para ayudar a estos jóvenes a lidiar con los problemas, cuando éstos se relacionen con sus cambiantes papeles e identidades.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, Michael

- 1999 Public attitudes to begging: theory in search of data. Páginas 163-182 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean (Ed.). Bristol: The Policy Press.

Aitken, Stuart

- 2001 *Geographies of young people: the morally contested spaces of identity*. New York: Routledge.

Anthias, Floya and Nira Yuval-Davis

- 1992 *Racialized Boundaries. Race, nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*. New York: Routledge.

Ansell, Nicola

- 2002 'Of course we must be equal, but...': imagining gendered futures in two rural southern African secondary schools. *Geoforum*. 33: 179-194.

Anzaldúa, Gloria

- 1990 Haciendo caras, una entrada. Páginas xv-xxviii en *Making Face, Making Soul/ Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Colour*. G. Anzaldúa (Ed.). San Francisco: Aunt Lute Foundation.

267

Pidiendo caridad
en las calles

Aptekar, Lewis

- 1988 *Street Children of Cali*. Durham. Duke University Press.

Aptekar, Lewis and Behailu Abebe

- 1997 Conflict in the neighbourhood. Street and working children in the public space. *Childhood*. 4: 477-490.

- Appadurai, Arjun
 1990 Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Theory, Culture & Society*. 7: 295-310.
- Ariès, Philippe
 1962 *Centuries of Childhood*. New York: Knopf.
- Atkinson, Rowland
 2003 Domestication by *cappuccino* or a revenge on urban space? Control and empowerment in the management of public spaces. *Urban Studies*. 40: 1829-1843.
- Barot, Rohit and John Bird
 2001 Racialization: The genealogy and critique of a concept. *Ethnic and Racial Studies*. 24: 601-618.
- Bauder, Harald
 2002 *Work on the West Side. Urban Neighbourhoods and the Cultural Exclusion of Youths*. New York: Lexington Books.
- Beazley, Harriot
 1999 'A Little But Enough': *Street Children's Subcultures in Yogyakarta, Indonesia*. Unpublished PhD thesis, Australian National University.
- Beazley, Harriot
 2000 Home sweet home?: Street children's sites of belonging. Páginas 194-210 en *Children's Geographies: Playing, Living, Learning*. S.L. Holloway and G. Valentine (Eds.). New York: Routledge.
- Beazley, Harriot
 2002 'Vagrants wearing make-up': negotiating spaces on the streets of Yogyakarta, Indonesia. *Urban Studies*. 39: 1665-1683.
- Beazley, Harriot
 2003b The construction and protection of individual and collective identities by street children and youth in Indonesia. *Children, Youth and Environments*. 13 (1). Retrieved October 25 2004 from <http://colorado.edu/journals/cye>
- Beazley, Harriot
 2003a Voices from the margins: street children's subcultures in Indonesia. *Children's Geographies*. 1: 181-200.
- Bebbington, Anthony
 1999 Capitals and capabilities: A framework for analyzing peasant viability, rural livelihoods and poverty. *World Development*. 27: 2021-2044.
- Bebbington, Anthony
 2000 Reencountering development: Livelihood transitions and place transformation in the Andes. *Annals of the Association of American Geographers*. 90: 495-520.

- Becker, Marc
 1997 *Class and Ethnicity in the Canton of Cayambe: The Roots of Ecuador's Modern Indian Movement*. Unpublished PhD thesis, Department of History. University of Kansas.
- Becker, Marc
 1998 Una revolución comunista indígena: rural protest movements in Cayambe, Ecuador. *Rethinking Marxism*. 10: 34-51.
- Becker, Marc
 1999 Comunas and indigenous protest in Cayambe, Ecuador. *The Americas*. 55: 531-559.
- Becker, Marc
 2003 Race, gender, and protest in Ecuador. Páginas 125-142 en *Work, Protest, and Identity in Twentieth-Century Latin America*. V.C. Peloso (Ed.). Jaguar Books on Latin America, Number 26. Wilmington: Scholarly Resources Books.
- Begin, Patricia, Lyne Casavant, and Nancy Miller Chenier
 1999 *Homelessness*. Canadian Library of Parliament, Political and Social Affairs Division. Retrieved December 4 2004 from: <http://www.parl.gc.ca/information/library/prb-pubs/prb991-e.htm> - C. Aboriginal Peoples(txt)
- Belina, Bernd and Gesa Helms
 2003 Zero tolerance for the industrial past and other threats: Policing and urban entrepreneurialism in Britain and Germany. *Urban Studies*. 40: 1845-1867.
- Bell, David, Jon Binnie, Julia Cream and Gill Valentine
 1994 All hyped up and no place to go. *Gender, Place and Culture*. 1: 31-47.
- Belote, James and Linda S. Belote
 1984 Suffer the little children: death, autonomy, and responsibility in a changing "low technology" environment. *Science, Technology & Human Values*. 9: 35-48.
- Bonnet, Michel
 1993 Child labour in Africa. *International Labour Review*. 132:371-384.
- Bourgois, Philippe
 1998 Families and children in pain in the U.S. inner city. Páginas 331-351 en *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*. N. Scheper-Hughes and C. Sargent (Eds.). Berkeley: University of California Press.
- Bowling, Benjamin
 1999 The rise and fall of New York Murder. Zero Tolerance or Crack's Decline? *British Journal of Criminology*. 39: 531-554.

- Bradshaw, York W., Rita Noonan, Laura Gash, Claudia Buchmann Sers-
hen
1993 Borrowing against the future: Children and Third World in-
debtedness. *Social Forces*. 71: 629-656.
- Burkholder, Mark A. and Lyman L. Johnson
1990 *Colonial Latin America*. New York: Oxford University Press.
- Butler, Judith
1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.
New York: Routledge.
- Camacho, Agnes Zenaida V.
1999 Family, child labour and migration. Child domestic workers
in Metro Manila. *Childhood*. 6: 57-73.
- Camacho Muñoz, Miguel
1991 *Diagnostico de las Parroquias Pasa, Quisapincha, y San Fer-
nando (Cantón Ambato, Provincia Tungurahua), en el Objeto
de Seleccionar una Nueva Área para el Trabajo de CESA*.
Quito: CESA.
- Campaign 2000
2004 *One Million Too Many: Implementing Solutions to Child Po-
verty in Canada. 2004 Report Card on Child Poverty*. Retrieved
on December 4 2004 from: [http://www.campaign-
2000.ca/rc/rc04/04NationalReportCard.pdf](http://www.campaign-2000.ca/rc/rc04/04NationalReportCard.pdf)
- Castelnuovo y Asociados
2002 *Informe del Rapid Assessment Aplicado a Niñas en Trabajo
Agrícola, Doméstico, y Explotación Sexual*. Quito: OIT-IPEC,
Ecuador.
- Central Intelligence Agency
2004 *The World Factbook 2004 - Ecuador*. Retrieved December 4
2003 from: [http://www.odci.gov/cia/publications/factbook-
/geos/ec.html](http://www.odci.gov/cia/publications/factbook-
/geos/ec.html).
- Centro Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA)
1992 *Prediagnostico Participativo de las Organizaciones Campesi-
nas de las Parroquias de Quisapincha, Pasa, y San Fernando*.
Quito: CESA.
- Centro Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA)
1995 *Proyecto "Desarrollo de Las Organizaciones Campesinas de la
Parte Alta de Quisapincha."* Quito: CESA.
- Centro Ecuatoriano de Servicios Agrícolas (CESA)
2002 *Plan de Manejo Definitiva Actual. Proyecto Quisapincha*. Am-
bato: CESA.
- Chango Ruiz, Estuardo
1993 *Diagnostico Externo Comunal: Calguasig Grande*. Unpublished
document produced for PROMUTA-CARE International.

- Chaudhuri, Sumita
 1987 *Beggars of Kalighat Calcutta*. Calcutta: Anthropological Survey of India.
- Chiriboga, Manuel
 1988 Campesinado andino y estrategias de empleo: el caso de Salcedo. Páginas 225-242 en *Población, Migración y Empleo en el Ecuador*. S. Escobar (Ed.). Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.
- Chow, Rey
 1991 Violence in the other country: China as crisis, spectacle, and woman. Páginas 81-100 in *Third World Women and the Politics of Feminism*. C. T. Mohanty, A. Russo, and L. Torres (Eds.). Bloomington: Indiana University Press.
- Chossudovsky, Michel
 1997 *The Globalization of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms*. London: Zed Books.
- Clark, A. Kim
 1998 Race, 'culture', and mestizaje: The statistical construction of the Ecuadorian nation, 1930-1950. *Journal of Historical Sociology*. 11: 185-211.
- Código Penal
 2003 *Código Penal*. Quito: Editorial Jurídica del Ecuador.
- Coles, Bob and Gary Craig
 1998 Excluded youth and the growth of begging. Páginas 63-82 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. (Ed. H. Dean). Bristol: The Policy Press.
- Collaredo-Mansfeld, Rudi
 1994 Architectural conspicuous consumption and economic change in the Andes. *American Anthropologist*. 96: 845-865.
- Collaredo-Mansfeld, Rudi
 1998 'Dirty Indians', radical *indígenas*, and the political economy of social difference in modern Ecuador. *Bulletin of Latin American Research*. 17: 185-205.
- Collaredo-Mansfeld, Rudi
 1999 *The Native Leisure Class. Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Collaredo-Mansfeld, Rudi
 2003 Tigua migrant communities and the possibilities for autonomy among urban indígenas. Páginas 275-295 en *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformation and Social Dynamics*. N. Whitten Jr. (Ed.). Iowa City: University of Iowa Press.

- Corporación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha (COCIQ)
 1999 *Plan de Desarrollo Local*. Quisapincha: COCIQ.
- Corsaro, William A. and Luisa Molinari
 2000 Entering and observing children's worlds: A reflection on a longitudinal ethnography of early education in Italy. Páginas 179-200 en *Research with Children: Perspectives and Practices*. P. Christenson and A. James (Eds.). New York: Falmer Press.
- Cresswell, Tim
 1996 *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cruz, Alfredo, Victor Hugo Fiallo, Eduardo Hinojoza, Ramiro Moncayo, Bolivar Rendon, José Sola
 1994 *Participación y Desarrollo Campesino: El Caso de San Fernando-Pasa-Quisapincha (Síntesis)*. Quito: CESA.
- de Certeau, Michel
 1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De la Cadena, Marisol
 1995 "Women are more Indian": Ethnicity and gender in a community near Cuzco. Páginas 329-348 en *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*. B. Larson and O. Harris (Eds.). Durham: Duke University Press.
- de la Cadena, Marisol
 1998 Silent racism and intellectual superiority in Peru. *Bulletin of Latin American Research*. 17: 143-164.
- de la Cadena, Marisol
 2000 *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- de la Torre, Carlos
 2000 Racism in education and the construction of citizenship in Ecuador. *Race & Class*. 42: 33-45.
- de la Torre, Carlos
 2002a *El Racismo en el Ecuador. El Experiencias de los Indios de Clase Media*. Quito: Abya-Yala.
- de la Torre, Carlos
 2002b *Afroquiteños: Ciudadanía y Racismo*. Quito: Centro Andina de Acción Popular.
- Deacon, Bob, Michelle Hulse, and Paul Stubbs
 1997 *Global Social Policy: International Organizations and the Future of Welfare*. Thousand Oaks: Sage Publications.

- Dean, Hartley
 1999 Introduction. Páginas 1-11 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean (Ed.). Bristol: The Policy Press.
- Dean, Hartley and Keir Gale
 1999 Begging and the contradictions of citizenship. Páginas 13-26 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean (Ed.). Bristol: The Policy Press.
- Dean, Hartley and Margaret Melrose
 1999 Easy pickings or hard profession? Begging as an economic activity. Páginas 83-100 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean (Ed.). Bristol: The Policy Press.
- Defensa de los Niños Internacional (DNI-Ecuador)
 1997 Mi Opinión Sí Cuenta: Encuesta de Opinión Nacional a Niños, Niñas y Jóvenes Ecuatorianos Entre 6 y 17 Años de Edad. No. 22. Quito: DNI-Ecuador.
- Diario Hoy
 1996a San Gonzalo, la brujería y la muerte. 18 de julio 1996. 2-A. Written by Juan Tibanlombo. *Diario Hoy*. Quito.
- Diario Hoy
 1996b El castigo fue latigo y ortiga. 22 de julio 1996. 2-A. *Diario Hoy*. Quito.
- Diario Hoy
 1996c Brujas saldrían en libertad. 20 de agosto 1996. 12-B. *Diario Hoy*. Ambato.
- Diario Hoy
 1997 Crece trabajo infantil. 8 de septiembre 1997. 2-B. *Diario Hoy*. Quito. Retrieved January 12 2003 from: <http://www.hoy.com.ec/>
- Diario Hoy
 1997b Ecuatoriano gana premio de periodismo. 29 de octubre 1997. Texto tomado del *Diario La Hora*. Quito. Retrieved January 31 2005 from: <http://www.explored.com.ec>
- Dickens, Bernard M.
 1979 *Guidelines on the Use of Human Subjects*. Toronto: Office of Research Administration, University of Toronto.
- Distrito Metropolitano de Quito (DMQ)
 2001 *Proyecto Quito Solidario y Responsable con Niñas, Niñas y Adolescentes de la Calle*. Retrieved March 5 2002 from: <http://www.quito.gov.ec/homequito/municipio/planxxi-/Quitosolidario.htm>

Duncan, James

1978 Men without property: the tramp's classification and use of urban space. *Antipode*. 10: 24-34.

El Comercio

2002a La Navidad se llena de ofertas y tradición. Viernes 20 de diciembre de 2002. A1. *El Comercio*. Quito.

El Comercio

2002b El comercio informal está fuera del control en Ambato. Miércoles 13 de noviembre de 2002. D4. *El Comercio*. Quito.

El Comercio

2002c Quito en emergencia y sin actividades. Lunes 4 de noviembre de 2002. A3. *El Comercio*. Quito.

El Comercio

2002d Correo de Lectores. Contrastes del Centro. Viernes 18 de octubre de 2002. A4. *El Comercio*. Quito.

El Comercio

2002e Mañana se elige a la nueva Reina. Miércoles 20 de noviembre de 2002. B8. *El Comercio*. Quito.

El Comercio

2003a Los Niños y Niñas Tienen su Día. Viernes 30 de mayo de 2003. C4. *El Comercio*. Quito.

El Comercio

2003b Los vendedores informales rebasan el control municipal. Viernes 23 de mayo de 2003. *El Comercio*. Quito. <http://www.elcomercio.com/noticias.asp?noid=61876&hl=true>.

El Comercio

2003c Las ventas ambulantes crecen a pesar del control. Martes 23 de diciembre de 2003. *El Comercio*. Quito. <http://www.elcomercio.com/noticias.asp?noid=81863>.

El Comercio

2003d Los loteros y voceadores demandaron a Guayaquil. Jueves 3 de julio de 2003. *El Comercio*. Quito. <http://www.elcomercio.com/noticias.asp?noid=65906&hl=true>.

El Comercio

2003e El Malecón se cierra a los gays. Lunes 30 de junio de 2003. D1. *El Comercio*. Quito.

El Comercio

2003f 57 policías metropolitanos fueron echados. Lunes 7 de julio de 2003. *El Comercio*. Quito. <http://www.elcomercio.com/noticias.asp?noid=66250>.

El Comercio

2003g La kola KR limitará sus ventas. Sábado 31 de mayo de 2003. *El Comercio*. Quito. <http://www.elcomercio.com/noticias.asp?noid=62670&hl=true>.

El Comercio

2004a Entrevista: 'No hay operativos especiales': Paco Moncayo, Alcalde del Distrito Metropolitano de Quito. Miércoles 12 de mayo de 2004. *El Comercio*. Quito. <http://www.elcomercio.com/noticias.asp?noid=93345>.

El Comercio

2004b Las rutinas cambian con la llegada de las 'misses'. Lunes 17 de mayo de 2004. *El Comercio*. Quito. <http://www.elcomercio.com/noticias.asp?noid=93780>.

El Universo

2002 Jaime Nebot: Guayaquil es un ejemplo para el país. Domingo 30 de junio de 2002. *El Universo*. <http://www.eluniverso.com>.

El Universo

2003 Opinión Pública. Los niños y sus derechos. Luis Alberto Dacchach. Jueves, 26 de junio de 2003. 13A. *El Universo*. Guayaquil.

El Universo

2004a William Bratton: Se necesita mejorar calidad de policías. Martes 2 de marzo de 2004. *El Universo*. <http://www.eluniverso.com>.

El Universo

2004b Disputa entre Alcalde, empresarios y Policía en Guayaquil. La seguridad, en crisis. Viernes 26 de noviembre de 2004. <http://www.eluniverso.com>.

Encalada, Eduardo, Fernando García and Kristine Ivarsdotter

1999 *La Participación de los Pueblos Indígenas y Negros en el Desarrollo del Ecuador*. Washington D.C.: Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario, Banco Interamericano de Desarrollo. Departamento de Desarrollo Sostenible.

England, Kim

1994 Getting personal: Reflexivity, positionality, and feminist research. *Professional Geographer*. 46: 80-89.

Ennew, Judith and Hill Swart-Kruger

2003 Introduction: homes, places and spaces in the construction of street children and street youth. *Children, Youth and Environments*. 13 (1). Retrieved October 25 2004 from <http://colorado.edu/journals/cye>.

Ennew, Judith

1994 *Street and Working Children: A Guide to Planning*. Development Manual 4. London: Save the Children.

Environmental Systems Research Institute (ESRI) Inc.

1998 ArcExplorer World Base Map. Retrieved October 17 2004 from: <http://nutria.esri.com/>

- Erskine, Angus and Ian McIntosh
 1999 Why begging offends: historical perspectives and continuities. Páginas 27-42 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean (Ed.). Bristol: Policy Press.
- Featherstone, Mike
 1990 Global culture: An introduction. *Theory, Culture & Society*. 7: 1-14.
- Featherstone, Mike
 1993 Global and local cultures. Páginas 196-187 en *Mapping the Futures*. J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, and L. Tickner (Eds.) New York: Routledge.
- Fine, Gary Alan and Kent L. Sandstrom
 1988 *Knowing Children: Participant Observation with Minors*. Newbury Park: Sage Publications.
- Fitzpatrick, Suzanne and Catherine Kennedy
 2001 The links between begging and rough sleeping: a question of legitimacy? *Housing Studies*. 16: 549-568.
- Foro por la Niñez y Adolescencia (FNA)
 2001 *Código de la Niñez y Adolescencia: ¡Apruébame!* Quito: Movimiento Social por los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes, INNFA, Nuestros Niños.
- Foro por la Niñez y Adolescencia (FNA)
 2002 *Código de la Niñez y Adolescencia. De la A a la Z*. Quito: MBS, Congreso Nacional del Ecuador, Pro Justicia, INNFA, Plan Internacional, UNICEF.
- Freire Heredia, Manuel M.
 2003 *Almanaque Ecuatoriano Panorama 2003*. Riobamba: Edip-centro.
- Fundación Natura
 2000 *Incremento de Enfermedades Respiratorias en Escolares de Quito por Contaminación Atmosférica de Origen Vehicular*. Quito: Fundación Natura.
- Garcés, Chris
 2004 Exclusión constitutiva: Las organizaciones pantalla y lo anti-social en la renovación urbana de Guayaquil. *Iconos*. 20: 43-63.
- Ger, Guliz and Russell Belk
 1996 I'd like to buy the world a Coke: Consumptionscapes of the "Less Affluent World." *Journal of Consumer Policy* 19: 271-304.
- Glauser, Benno
 1997 Street children: Deconstructing a construct. Páginas 145-164 en *Constructing and Reconstructing Childhood: Contem-*

porary Issues in the Sociological Study of Childhood. A. James and A. Prout (Eds.) Washington: Falmer Press.

- Gmelch, Sharon
1979 *Tinkers and Travellers.* Dublin: The O'Brien Press. p.54-64.
- Goffman, Erving
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life.* New York: Doubleday.
- Gregson, Nicky and Gillian Rose
2000 Taking Butler elsewhere: performativities, spatialities and subjectivities. *Environment and Planning D: Society and Space.* 18: 433-452.
- Guaderman, Kimberley
2003 *Women's Lives in Colonial Quito. Gender, Law, and Economy in Spanish America.* Austin: University of Texas Press.
- Guerrero, Andrés
1997 The construction of a ventriloquist's image: Liberal discourse and the 'Miserable Indian Race' in late 19th century Ecuador. *Journal of Latin American Studies.* 29: 555-590.
- Guerrero, Andrés
2001 Los linchamientos en las comunidades indígenas. ¿La política perversa de una modernidad marginal? *Ecuador Debate.* 53: 197-226.
- Halpern, Adam and France Winddance Twine
2000 Antiracist activism in Ecuador: Black-Indian community alliances. *Race & Class.* 42: 19-31.
- Hamilton, Sarah
1998 *The Two-Headed Household. Gender and Rural Development in the Ecuadorean Andes.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Hansson, Desiree
2003 "Strolling" as a gendered experience: a feminist analysis of young females in Cape Town. *Children, Youth and Environments.* 13 (1). Retrieved October 25 2004 from <http://colorado.edu/journals/cye>.
- Hart, Roger
1997 *Children's Participation: The Theory and Practice of Involving Young Citizens in Community Development and Environmental Care.* London: Earthscan Publications Ltd.
- Harvey, David
1990 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Conditions of Cultural Change.* Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
- Hays-Mitchell, Maureen
2001 Danger, fulfillment and responsibility in a violence-plagued society. *Geographical Review.* 91: 311-321.

- Health Canada
 2002 *Aboriginal People*. Retrieved on December 4 2004 from:
http://www.hc-sc.gc.ca/english/for_you/aboriginals.html.
- Hecht, Tobias
 1998 *At Home in the Street: Street Children of Northeast Brazil*.
 Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinonen, Paola
 2000 *Anthropology of Street Children in Addis Ababa, Ethiopia*.
 Ph.D. Dissertation. University of Durham, Durham, U.K.
- Helleiner, Jane
 1998a Contested childhood: the discourse and politics of minority
 childhood in Ireland. *Childhood*. 5: 303-24.
- Helleiner, Jane
 1998b 'For the protection of the children': the politics of minority
 childhood in Ireland. *Anthropological Quarterly*. 71: 51-62.
- Helleiner, Jane
 2000 *Irish Travellers: Racism and the Politics of Culture*. Toronto:
 University of Toronto Press.
- Helleiner, Jane
 2003 The politics of Traveller 'child begging' in Ireland. *Critique of
 Anthropology*. 23: 17-33.
- Hermer, Joe
 1999 Policing compassion: 'diverted giving' on the Winchester
 High Street. Páginas 203-218 en *Begging Questions. Street-level
 Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean
 (Ed.). Bristol: The Policy Press.
- Hermer, Joe. Forthcoming. *Policing Compassion: Begging, Law and Po-
 wer in Public Spaces*.
- Hermer, Joe and Janet Mosher (Eds.)
 2002 *Disorderly People. Law and the Politics of Exclusion in Onta-
 rio*. Halifax: Fernwood Publishing.
- Herrera, Lucía
 2002 *La Ciudad del Migrante: La Representación de Quito en Relato-
 tos de Migrantes Indígenas*. Quito: Universidad Andina Si-
 món Bolívar, Abya-Yala, Corporación Editora Nacional.
- Hollos, Marida
 2002 The cultural construction of childhood: changing concep-
 tions among the Pare of northern Tanzania. *Childhood*. 9:
 167-189.
- Holloway, Sarah L. and Gill Valentine
 2000 Children's geographies and the new social studies of child-
 hood. Páginas 1-26 en *Children's Geographies: Playing, Li-
 ving, Learning*. S. Holloway and G. Valentine (Eds.). New
 York: Routledge.

- Hopkins, Peter E.
 2004 Young Muslim men in Scotland: inclusions and exclusions. *Children's Geographies*. 2: 257-272.
- Hopkins Burke, Roger
 1999 Tolerance or intolerance? The policing of begging in the urban context. Páginas 219-235 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean (Ed.). Bristol: The Policy Press.
- Huggins, Martha K. and Sandra Rodrigues
 2004 Kids working on Paulista Avenue. *Childhood*. 11: 495-514.
- Ignacio, Ivan
 2005 *¿Qué Celebramos? ¿Kapak Raymi o Navidad? ¿Inti Raymi o San Juan? Por la Recuperación de Nuestros Valores de Identidad, Cultura y Religiosidad*. Consejo Andino de Naciones Originarias. Otavalos OnLine. Retrieved on February 5 2005 from: <http://www.otavalosonline.com/killkaykuna/quecelebramos.htm>.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC)
 2003 Tasa de Mortalidad Infantil. Serie Histórica 1990-2001. Retrieved on November 16 2004 from: http://www.inec.gov.ec/interna.asp?inc=enc_tabla&idTabla=195.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC)
 2001 *VI Censo de Población y V de Vivienda. Resultados Preliminares*. Provincia de Tungurahua: Población por área y sexo, según Cantones y Parroquias (datos preliminares). Instituto Nacional de Estadística y Censo. Noviembre 2001.
- Instituto Nacional del Niño y la Familia (INNFA)
 2001 *Programa de Protección y Educación del Niño Trabajador*. Retrieved November 18 2001 from: <http://www.innfa.org/programas/programas.html>
- International Labour Organization (ILO)
 2001 *Indigenous people still the poorest of the poor*. August 8 2001. ILO. Retrieved December 30 2004 from: <http://www.ilo.org/public/english/region/asro/bangkok/newsroom/pr0105.htm>.
- Invernizzi, Antonella
 2003 Street working-children and adolescents in Lima. Work as an agent of socialization. *Childhood*. 10: 319-341.
- Jackson, Peter and Jan Penrose (Eds.)
 1992 *Constructions of Race, Place and Nation*. London: UCL Press.
- Jaffe, Audrey
 1990 Detecting the beggar: Arthur Conan Doyle, Henry Mayhew,

and 'The Man with the Twisted Lip'. *Representations*. 31: 96-117.

James, Allison and Alan Prout

1997 *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. A. James and A. Prout (Eds.). Washington: Falmer Press.

Jaramillo Rodríguez, Yolanda

1968 *La Mendicidad en la Ciudad de Quito*. Tesis de Grado Trabajadora Social, Escuela de Servicio Social "Mariana de Jesús", Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Economía, Quito.

Jokisch, Brad

2002 Migration and Agricultural Change: the case of smallholder agriculture in the highlands of South-Central Ecuador. *Human Ecology* 30: 523-550.

Jokisch, Brad and Jason Pribilsky

2002 The panic to leave: Economic crisis and the "new emigration" from Ecuador. *International Migration*. 40: 75-101.

Jordan, Bill

1999 Begging: The global context and international comparisons. Páginas 43-62 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean (Ed.). Bristol: The Policy Press.

Katnen, Mani

1998 Words spoken by Mani Katnen in October 1998 at the Canadian Environmental Assessment Board hearings on the Voisey's Bay Project at Sheshatshiu. CBC News Indepth: Aboriginal Canadians. *Sheshiatshiu – An Innu Community Addicted*. Retrieved December 10 2004 from: <http://www.cbc.ca/news/background/aboriginals/sheshatshiu.html>

Katz, Cindi

1991 Sow what you know: The struggle for social reproduction in rural Sudan. *Annals of the Association of American Geographers*. 81:488-514.

Katz, Cindi

1993 Growing girls/closing circles. Limits on the spaces of knowing in rural Sudan and US cities. Páginas 88-106 en *Full Circles: Geographies of Women Over the Life Course*. C. Katz and J. Monk (Eds.). New York: Routledge.

Katz, Cindi

1994 Playing the field: Questions of fieldwork in geography. *Professional Geographer*. 46: 67-72.

- Katz, Cindi
 1998 Disintegrating developments: Global economic restructuring and the eroding ecologies of youth. Páginas 130-144 en *Cool Places: Geographies of Youth Cultures*. T. Skelton and G. Valentine (Eds.). New York: Routledge.
- Katz, Cindi
 2001 On the grounds of globalisation: A topography for feminist political engagement. *Signs*. 4: 1213-1234.
- Katz, Cindi
 2004 *Growing Up Global: Economic Restructuring and Children's Everyday Lives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kennedy, Catherine and Suzanne Fitzpatrick
 2001 Begging, rough sleeping and social exclusion: implications for social policy. *Urban Studies*. 38: 2001-2016.
- Kilbride, Philip, Collette Suda, and Enos Njeru
 2000 *Street Children in Kenya: Voices of Children in Search of a Childhood*. Westport: Bergin & Garvey.
- Korovkin, Tanya
 1997 Taming capitalism: The evolution of the indigenous peasant economy in northern Ecuador. *Latin American Research Review*. 32: 89 -110.
- Korovkin, Tanya
 2003 Cut-flower exports, female labor, and community participation in highland Ecuador. *Latin American Perspectives*. 30: 18-42.
- Krupa, Chris
 2001 Producing neoliberal rural spaces: Labor and community and Ecuador's cut-flower sector. Prepared for delivery at the 2001 meeting of the Latin American Studies Association Washington D.C., September 6-8, 2001.
- La Hora
 2003 Una atención debe ser permanente. Celebración a la niñez ecuatoriana en sectores populares. Lunes, Junio 2. *La Hora*. Quito. Retrieved June 2 de 2003 from: <http://www.lahora.com.ec>.
- Lankenau, Stephen E.
 1999a. Stronger than dirt: public humiliation and status enhancement among panhandlers. *Journal of Contemporary Ethnography*. 28: 288-318.
- Lankenau, Stephen E.
 1999b Panhandling repertoires and routines for overcoming the nonperson treatment. *Deviant Behavior: An Interdisciplinary Journal*. 20: 183-206.

- Larrea, Carlos and Liisa North
 1997 Ecuador: Adjustment policy impacts on truncated development and democratisation. *Third World Quarterly*. 18: 913-934.
- Larrea, Carlos
 2000 *Pobreza y Exclusión Social en el Ecuador*. Memorias del Seminario realizado en Quito, Abril 2000. United Nations Development Program (UNDP). Retrieved December 6 2004 from <http://www.undp.org.ec/Publicaciones/Exclusionosocial.html>
- Larrea, Carlos, Wilma B. Freire and Chessa Lutter
 2001 *Equidad desde el Principio: Situación Nutricional de los Niños Ecuatorianos*. Washington D.C.: Organización Panamericana de Salud.
- Larson, Brooke and Olivia Harris
 1995 *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Lawson, Victoria
 1999 Questions of migration and belonging: Understandings of migration under neoliberalism in Ecuador. *International Journal of Population Geography*. 5: 261-276.
- Lee, Barrett A. and Chad R. Farrell
 2003 Buddy, can you spare a dime? Homelessness, panhandling, and the public. *Urban Affairs Review*. 38: 299-324.
- Lena, S.M. and Ranjit Perera
 2001 Youth and development. *Development Express*. Hull: Canadian International Development Agency. Retrieved March 5 2002 from: http://www.acdi-cida.gc.ca/cida_ind.nsf/8949395286e4d3a58525641300568be1/cb7adc-2993f312a685256a4d007b6046?OpenDocument.
- Lentz, Carola
 1997 *Migración e Identidad Étnica. La Transformación Histórica de una Comunidad Indígena en la Sierra Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Lentz, Carola
 2000 La construcción de la alteridad cultural como repuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana. Páginas 201-233 en *Etnicidades*. A. Guerrero (Ed.). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Lewis, Clare and Steve Pile
 1996 Woman, body, space: Rio Carnival and the politics of performance. *Gender, Place and Culture*. 23-46.

- Longhurst, Robyn
 2000 'Corporeographies' of pregnancy: 'bikini babes'. *Environment and Planning D: Society and Space*. 18: 453-472.
- Lucas, Kintto
 2000 *We Will Not Dance On Our Grandparents' Tombs: Indigenous Uprisings in Ecuador*. London: Catholic Institute for International Relations.
- Lucchini, Riccardo
 1996 The street and its image. *Childhood*. 3: 235-246.
- Lucchini, Riccardo
 1994 *The Street Girl. Prostitution, Family and Drug*. Working paper for English version of chapter 3 of forthcoming book *Entre la rue et la famille: L'enfant de Montevideo*. Retrieved November 5 2004 from: <http://www.unifr.ch/socsem/Fichiers%20PDF/Wp243.pdf>.
- Macleod, Gordon
 2002 From urban entrepreneurialism to a "revanchist city"? On the spatial injustices of Glasgow's renaissance. *Antipode*. 34: 602-624.
- Macleod, Gordon and Kevin Ward
 2002 Spaces of utopia and dystopia: landscaping the contemporary city. *Geografiska Annaler*. 84: 153-170.
- Mahtani, Minelle
 2002 Tricking the border guards: performing race. *Environment and Planning D: Society and Space*. 425-440.
- Martínez Novo, Carmen
 2003 The 'culture' of exclusion: representations of indigenous women street vendors in Tijuana, Mexico. *Bulletin of Latin American Research*. 22: 249-268.
- Martínez, Luciano
 1988 Migración y cambios en las estrategias familiares de las comunidades indígenas de la sierra. *Población, Migración y Empleo en el Ecuador*. S. Escobar (Ed.). Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.
- Martínez, Luciano Valle
 2003 Endogenous peasant responses to structural adjustment. Ecuador in comparative Andean perspective. Páginas 85-105 *Rural Progress, Rural Decay. Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*. Bloomfield: Kumarian Press.
- Massey, Doreen
 1991 A global sense of place. *Marxism Today*. June: 24-29.
- Massey, Doreen
 1998 The spatial construction of youth cultures. Páginas 121-129

- en *Cool Places: Geographies of Youth Cultures*. T. Skelton and G. Valentine (Eds.). New York: Routledge.
- Matthews, Hugh, Melanie Limb, and Mark Taylor
 1998 The geography of children: Some ethical and methodological considerations for project and dissertation work. *Journal of Geography in Higher Education*. 22: 311-324.
- Mauro, Amalia and Mario Unda
 1988 Las migraciones temporales de los obreros de la construcción en Quito. Páginas 319-342 en *Población, Migración y Empleo en el Ecuador*. S. Escobar (Ed.). Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.
- Mauss, Marcel
 1966 *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated by Ian Cunnison. London: Cohen & West Ltd.
- McDowell, Linda and Gill Court
 1994 Performing work: bodily representations in merchant banks. *Environment and Planning D: Society and Space*. 12: 727-750.
- McDowell, Linda
 1999 *Gender, Identity and Place. Understanding Feminist Geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McIntosh, Ian and Angus Erskine
 1999 Why begging offends: Historical perspectives and continuities. Páginas 27-42 en *Begging Questions. Street-level Economic Activity and Social Policy Failure*. H. Dean (Ed.). Bristol: The Policy Press.
- Meisch, Lynn A.
 2001 Working girl. *Natural History*. 110: 74-75.
- Meisch, Lynn A.
 2002 *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
- Miñaca Pozo, Gonzalo Eloy
 1988 *La Vagancia y la Mendicidad en el Derecho Penal Ecuatoriana*. Facultad de Jurisprudencia. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito: Tesis doctoral no publicada.
- Ministerio de Bienestar Social (MBS)
 2003 *Código de la Niñez y Adolescencia*. Quito: Gráficas Iberia.
- Mitchell, Don
 1995 The end of public space? People's Park, definitions of the public and democracy. *Annals of the Association of American Geographers*. 85: 108-133.

- Mitchell, Don
 1995b There's no such thing as culture: Towards a reconceptualization of the idea of culture in geography. *Transactions of the Institute of British Geographers*. 20: 102-116.
- Mitchell, Don
 1997 The annihilation of space by law: the roots and implications of anti-homeless laws in the United States. *Antipode*. 29: 303-335.
- Mohanty, Chandra Talpade
 1991 Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. Páginas 51-80 en *Third World Women and the Politics of Feminism*. C. T. Mohanty, A. Russo, and L. Torres (Eds.). Bloomington: Indiana University Press.
- Mufune, Pempelani
 2000 Street youth in Southern Africa. *UNESCO*. 233-243.
- Municipio del Distrito Metropolitana de Quito (MDMQ). No date. *Recopilación de ordenanzas para las operaciones de la Policía Metropolitana*. Quito: Printed under the authority of Paco Moncayo, Alcaldede Metropolitana.
- Muratorio, Blanca
 1998 Indigenous women's identities and the politics of cultural reproduction in the Ecuadorian Amazon. *American Anthropologist*. 100: 409-420.
- Murdoch, Lydia
 2003 *Begging "Impostors," Street Theater, and the Shadow Economy of the Victorian city*. Unpublished paper presented at the North American Victorian Studies Association (NAVSA) conference en Bloomington, Indiana.
- Narayan, Uma
 1989 The project of feminist epistemology: Perspectives from a non-western feminist. Páginas 256-269 en *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. A.M. Jaggar and S.R. Bordo. London: Rutgers University Press.
- Nast, Heidi J.
 1998 The body as "place": Reflexivity and fieldwork in Kano, Nigeria. Páginas 93-116 en *Places Through the Body*. H. J. Nast and S. Pile (Eds.). New York: Routledge.
- Nelson, Lise
 1999 Bodies (and spaces) do matter: the limits of performativity. *Gender, Place and Culture*. 6: 331-253.
- Nieuwenhuys, Olga
 1994 *Children's Lifeworlds: Gender, Welfare, and Labour in the Developing World*. New York: Routledge.

- Nieuwenhuys, Olga
 2001 By the sweat of their brow? 'Street children', NGOs and children's rights in Addis Ababa. *Africa*. 71: 539-557.
- North, Liisa
 2003 Rural progress or rural decay? An overview of the issues and the case studies. Páginas 1-22 en L North and J. Cameron (Eds.) *Rural Progress, Rural Decay. Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*. Bloomfield: Kumarian Press.
- Oakley, Ann
 1995 Women and children first and last: Parallels and differences between children's and women's studies. Páginas 13-32 en *Children's Childhoods Observed and Experienced*. B. Mayall (Ed.). Washington: The Falmer Press.
- Onta-Bhatta, Lazima
 1997 Political economy, culture and violence: Children's journeys to the urban streets. *Studies in Nepali History and Society*. 2:207-253.
- Onta-Bhatta, Lazima
 2000 *Street Children's Subcultures and Cultural Politics of Childhood in Nepal*. Ph.D. Dissertation. Department of Anthropology, Cornell University, Ithaca, New York.
- Orlove, Benjamin S.
 1998 Down to earth: race and substance in the Andes. *Bulletin of Latin American Research*. 17: 207-222.
- Pachano, Simón
 1988 Campesinado y migración: algunas notas sobre el caso Ecuatoriano. Páginas 197-224 en *Población, Migración y Empleo en el Ecuador*. S. Escobar (Ed.). Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.
- Panter-Brick, Catherine
 2002 Street children, human rights, and public health: a critique and future directions. *Annual Review of Anthropology*. 31: 147-171.
- Peake, Linda and Richard H. Schein
 2000 Racing geography into the new millennium: studies of 'race' and North American geographies. *Social & Cultural Geography*. 1: 133-142.
- Peake, Linda and Alissa Trotz
 1999 *Gender, Ethnicity and Place: Women and Identities in Guyana*. London: Routledge.
- Peñaherrera de Costales, Piedad, Alfredo Costales Samaniego, and Fausto Jordán Bucheli.
 1961 *Tungurahua*. Llacta N°13. Talleres Gráficos Nacionales.

- Peters, Evelyn
 1998 Subversive spaces: First Nations women and the city. *Environment and Planning D: Society and Space*. 16: 665-685.
- Pile, Steve and Michael Keith
 1997 *Geographies of Resistance*. New York: Routledge.
- Pitkin, Kathryn and Ritha Bedoya
 1997 Women's multiple roles in economic crisis: Constraints and adaptation. *Latin American Perspectives*. 24: 34-49.
- Poeschel-Renz, Ursula
 2003 *La Niñez Indígena Frente a la Desigualdad Social y Presión Cultural*. Observatorio Social de Ecuador. Quito.
- Powers, Karen Vieira
 1995 *Andean Journeys. Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pratt, Geraldine
 2000 Research performances. *Environment and Planning D: Society and Space*. 18: 639-651.
- Pribilsky, Jason
 2001 Nervios and 'modern childhood'. Migration and shifting contexts of child life in the Ecuadorian Andes. *Childhood*. 8: 251-273.
- Proctor, Bernadette D. and Joseph Dalakar
 2003 *Poverty in the United States: 2002*. U.S. Census Bureau, Current Population Reports, P60-222. Washington D.C.: U.S. Government Printing Office.
- Prout, Alan and Allison James
 1997 A new paradigm for the sociology of childhood? Provenance, promise and problems. Páginas 7-33 en *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. A. James and A. Prout (Eds.). Washington: Falmer Press.
- Punch, Samantha
 2001 Household division of labour: generation, gender, age, birth order and sibling composition. *Work, Employment & Society*. 15: 803-823.
- Punch, Samantha
 2002 Childhoods in the Majority World: miniature adults or tribal children? *Sociology*. 37: 277-295.
- Punch, Samantha
 2003 Youth transitions and interdependent adult-child relations in rural Bolivia. *Journal of Rural Studies*. 18: 123-133.

- Radcliffe, Sarah
 1999 Embodying national identities: *mestizo* men and white women in Ecuadorian racial-national imaginaries. *Transactions of Inst of British Geographers*, 24: 213-225.
- Radcliffe, Sarah A.
 2000 Entangling resistance, ethnicity, gender and nation in Ecuador. Páginas 164-181 en *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance*. J.P. Sharp, P. Routledge, C. Philo, and R. Paddison (Eds.). New York: Routledge.
- Radcliffe, Sarah and Sallie Westwood
 1996 *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. London: Routledge.
- Radford, Colin
 2001 Begging principles: the Big Issue. *Journal of Applied Philosophy*. 18: 287-296.
- Rahier, Jean Muteba
 1998 Blackness, the racial/spatial order, migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist*. 100: 421-430.
- Rahier, Jean Muteba
 2003 Racist stereotypes and the embodiment of blackness: some narratives of female sexuality in Quito. Páginas 296-323 en *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. N. Whitten Jr. (Ed.). Iowa City: University of Iowa Press.
- Rendon, Bolivar
 1994 *Estudio de Ingresos en 10 Comunidades de las Parroquias: Pasa, San Fernando, Quisapincha*. Ambato: CESA.
- Rival, Laura
 1997 Modernity and the politics of identity in an Amazonian society. *Bulletin of Latin American Research*. 16: 137-151.
- Robson, Elsbeth
 1996 Working girls and boys: Children's contributions to household survival in West Africa. *Geography*. 81:403-407.
- Robson, Elsbeth
 2000 Invisible carers: young people in Zimbabwe's home-based healthcare. *Area*. 32: 59-69.
- Robson, Elsbeth
 2004a Children at work in rural northern Nigeria: patterns of age, space and gender. *Journal of Rural Studies*. 20: 193-210.
- Robson, Elsbeth
 2004b Hidden child workers: Young carers in Zimbabwe. *Antipode*. 36: 227-248.

- Robson, Elsbeth and Nicola Ansell
 2000 Young carers in Southern Africa: exploring stories from Zimbabwean secondary school students. Páginas 174-193 en *Children's Geographies: Playing, Living, Learning*. S.L. Holloway and G. Valentine (Eds.) New York: Routledge.
- Roitman, Karem
 2004 *Mestizo Identity Construction*. Unpublished paper delivered at the 2004 meeting of the Latin American Studies Association, Las Vegas, Nevada, October 7-9, 2004.
- Rosaldo, Renato
 1989 Imperialist nostalgia. Páginas 68-87 en *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Ruddick, Susan M.
 1996 *Young and Homeless in Hollywood: Mapping Social Identities*. New York: Routledge.
- Ruddick, Susan
 1996b Constructing difference in public spaces: race, class, and gender as interlocking systems. *Urban Geography*. 17: 132-151.
- Ruddick, Sue
 2003 The politics of aging: Globalization and the restructuring of youth and childhood. *Antipode*. 35: 334-362.
- Rurevo, Rumbidzai and Michael Bourdillon
 2003 Girls: the less visible street children of Zimbabwe. *Children, Youth and Environments*. 13(1). Retrieved October 25 2003 from <http://colorado.edu/journals/cye>.
- Sánchez-Parga, José
 2002 *Crisis en Torno al Quilotoa: Mujer, Cultura y Comunidad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Schak, David C.
 1988 *A Chinese Beggars' Den: Poverty and Mobility in an Underclass Community*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Scheper-Hughes, Nancy
 1992 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy and Daniel Hoffman
 1998. Brazilian apartheid: Street kids and the struggle for urban space. Páginas 352-388 en *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*. N. Scheper-Hughes and C. Sargent (Eds.). Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy and Carolyn Sargent
 1998 Introduction: The cultural politics of childhood. Páginas 1-33 en *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*. N.

Scheper-Hughes and C. Sargent (Eds.). Berkeley: University of California Press.

Sibley, David

1995 *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*. New York: Routledge.

Silvey, Rachel and Victoria Lawson

1999 Placing the migrant. *Annals of the Association of American Geographers*. 89: 121-132.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003a *La Década de los 90s en Cifras. El Crecimiento Económico*. BCE Cuentas Nacionales, 1990-1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003b *La Década de los 90s en Cifras. La Deuda Externa Pública*. Ministerio de Finanzas 1995-1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003c *La Década de los 90s en Cifras. La Pobreza y la Extrema Pobreza de Consumo*. Ministerio de Finanzas 1995-1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003d *Incidencia de Pobreza de Consumo*. ECV-INEC 1995; 1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003e *Distribución del Ingreso Según Quintales*. Encuestas urbanas de empleo y desempleo (EUED) – INEC 1988-2002. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003f *Niños/as en la Pobreza*. Encuestas de condiciones de vida (ECV) – INEC 1995; 1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003g *Niños/as en la Indigencia*. Encuestas de condiciones de vida (ECV) – INEC 1995; 1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003h *Niños/as que Trabajan y no Estudian*. Encuestas de Condiciones de Vida (ECV) – INEC 1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003i *Escolaridad*. Encuestas de Condiciones de Vida (ECV) – INEC 1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003j *Analfabetismo*. Encuestas de Condiciones de Vida (ECV) – INEC 1999. Quito: SIISE.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.

2003k *Tasa de mortalidad infantil (método directo)*. Estadísticas Vitales – INEC. 1956-2000. Quito: SIISE.

- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) 3.5.
 2003l *La década de los 90s en cifras. La inversión pública en educación y salud.* Ministerio de Finanzas 1995-1999. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador 3.5 (SIISE 3.5).
 2003m *Auto identificación étnico racial.* Censos de población y vivienda – INEC, 2001. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador 3.5 (SIISE 3.5).
 2003n *Repetición escolar – secundaria.* ECV-INEC, 1995-1999. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 2003o *Niños/as que trabajan en la calle.* Mi Opinión Si Cuenta, DNI, 1994. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 2003p *Edad de inicio del trabajo infanto-juvenil.* Encuestas urbana de empleo y desempleo – INEC 2001. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 2003q *Días que trabajan los niños/as a la semana.* Encuestas urbanas de empleo y desempleo – INEC, 2001. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 2003r *Niños/as que trabajan para ayudar al ingreso familiar.* Encuestas urbanas de empleo y desempleo - INEC, 2001. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 2003s *Niños/as que aportan al ingreso del hogar.* Dirección Nacional de la Juventud, 1995. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 2003t *Empleo – Trabajo infantil y adolescente.* Encuesta de condiciones de vida – INEC, Niños de 10 a 17 años, 1999. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 2003u *Identidad étnico-racial de los niños/as.* DNI - Mi opinión si cuenta, 1994. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 2003v *Inflación.* BCE- Cuentas nacionales; Información estadística mensual, 1965-2001. Quito: SIISE.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), 3.5.
 200w *Secundaria completa.* ECV-INEC, 1999. Quito: SIISE.
- Skelton, Tracey and Gill Valentine (Eds.)
 1998 *Cool Places. Geographies of Youth Cultures.* New York: Routledge.
- Slater, Tom
 2004 North American gentrification? Revanchist and emancipatory perspectives explored. *Environment and Planning A.* 36: 1191-1213.

- Smith, Neil
 1996 *The New Urban Frontier. Gentrification and the Revanchist City*. New York: Routledge.
- Smith, Neil
 1998 Giuliani time: The revanchist 1990s. *Social Text*. 57: 1-20.
- Smith, Neil
 2001 Global social cleansing: postliberal revanchism and the export of zero tolerance. *Social Justice*. 28: 68-74.
- Smith, Neil
 2002 New globalism, new urbanism: Gentrification as global urban strategy. *Antipode*. 34: 428-450.
- Snow, David A. and Leon Anderson
 1993 *Down on their Luck: A Study of Homeless Street People*. Berkeley: University of California Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty
 1988 Can the subaltern speak? Páginas 271-313 en *Marxism and the Interpretation of Culture*. C. Nelson and L. Grossberg (Eds.). Hants: Macmillan.
- Stedman Jones, Gareth
 1971 *Outcast London. A Study in the Relationship Between Classes in Victorian London*. Oxford: Clarendon Press.
- Stephens, Sharon
 1995 Children and the politics of culture in "late capitalism". Páginas 3-48 en *Children and the Politics of Culture*. S. Stephens (Ed.). Princeton: Princeton Press.
- Stutzman, Ronald
 1981 El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion. Páginas 45-94 en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. N. Whitten Jr. (Ed.). Urbana: University of Illinois Press.
- Survival
 2004 *Guarani Suicides*. CIMI-Mato Grosso do Sul. Retrieved January 2 2005 from: http://www.survival-international.org/guarani_suicides.htm
- Taracena, Elvira and Maria-Luisa Tavera
 2000 Stigmatization versus identity: Child street-workers in Mexico. Páginas 93-105 en B. Schlemmer (Ed.) *The Exploited Child*. London: Zed Books Ltd.
- Taylor, David Bruce
 1999 Begging for change: A social ecological study of aggressive panhandling and social control in Los Angeles. PhD thesis. University of California, Irvine. Department of Criminology, Law and Society.

- Tester, Frank James and Paule McNicoll
 2004 Isumagijaksaq: mindful of the state: social constructions of Inuit suicide. *Social Science & Medicine*. 58: 2625-2636.
- Thrift, Nigel and John-David Dewsbury
 2000 Dead geographies – and how to make them live. *Environment and Planning D: Society and Space*. 18: 411-432.
- Tibán, Lourdes
 2001 Dimensión cultural y derechos de la niñez y de la adolescencia indígena. Páginas 63-64 en *Memorias del Encuentro Regional sobre Niñez y Adolescencia Indígenas*. July 12-13. Quito: UNICEF, Fundación Rigoberto Menchu, FLASCO-Ecuador.
- Tri-Council Policy Statement
 1998 *Ethical Conduct for Research Involving Humans*. Ottawa: Public Works and Government Services Canada.
- Udayagiri, Mridula
 1995 Challenging modernization: Gender and development, postmodern feminism and activism. Páginas 159-177 en *Feminism/Postmodernism/Development*. M. Marchand and J. Parpart (Eds.) New York: Routledge.
- UNICEF
 2004 Childhood Defined. *Childhood Under Threat. The State of the World's Children 2005*. Retrieved December 10 2004 from: <http://www.unicef.org/sowc05/english/childhooddefined.html>
- UNICEF
 2004b *Indigenous Children Face Greater Threats to Survival*. Highlights from *Ensuring the Rights of Indigenous Children*. Innocenti Digest No.11. Innocenti Research Centre. Florence: Tipografia Giuntina. Retrieved January 2 2005 from: http://www.unicef.org/media/media_19429.html
- Valentine, Gill
 1996 Children should be seen and not heard: The production and transgression of adults' public space. *Urban Geography*. 17: 205-220.
- Valentine, Gill
 2001 Whatever happened to the social? Reflections on the 'cultural turn' in British human geography. *Norwegian Journal of Geography*. 55: 166-172.
- Vanderbeck, Robert M.
 2003 Youth, racism, and place in the Tony Martin affair. *Antipode*. 35: 363-384.
- Vanderbeck, Robert M. and Cheryl Morse Dunkley
 2003 Young people's narratives of rural-urban difference. *Children's Geographies*. 1: 241-259.

- Van Vleet, Krista E.
 2003 Adolescent ambiguities and the negotiation of belonging in the Andes. *Ethnology*. 42: 349-363.
- Vásconez, Alison and Fabricio Proaño
 2002 *Trabajo Infantil y Juvenil: Diagnóstico de la Problemática de Niños y Adolescentes de 6 a 18 años en Situación de Riesgo y de los Programas Existentes*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Ecuador.
- Vos, Rob
 2000 *Ecuador 1999 Crisis Económica y Protección Social*. Quito: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador.
- Wade, Peter
 2002 *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. Sterling: Pluto Press.
- Wardhaugh, Julia
 1996 'Homeless in Chinatown': Deviance and Social Control in Cardboard City. *Sociology*. 30: 701-716.
- Watanabe, John
 1995 Unimagining the Maya: Anthropologists, others, and the inescapable hubris of authorship. *Bulletin of Latin American Research*. 14: 25-45.
- Watt, Paul
 1998 Going out of town: youth, race and place in the South East of England. *Environment & Planning D: Society and Space* 16: 687-703.
- Weismantel, Mary
 1988 *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Weismantel, Mary
 1995 Making kin: kinship theory and Zumbagua adoptions. *American Ethnologist*. 22: 685-704.
- Weismantel, Mary
 2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weismantel, Mary
 2003 Mothers of the Patria: La Chola Cuencana and la Mama Negra. Páginas 325-354 en *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. N. Whitten Jr. (Ed.). Iowa City: University of Iowa Press.
- Weismantel, Mary and Stephen F. Eisenman
 1998 Race in the Andes: global movements and popular ontologies. *Bulletin for Latin American Research*. 17: 121-142.

- Whiteford, Linda M.
 1998 Children's health as accumulated capital: Structural adjustment in the Dominican Republic and Cuba. Páginas 186-201 en *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*. N. Scheper-Hughes and C. Sargent (Eds.). Berkeley: University of California Press.
- Whitten, Norman E., Jr.
 1974 *Black Frontiersmen: A South American Case*. New York: John Wiley and Sons.
- Whitten, Norman E. Jr.
 2003 Introduction. Páginas 1-45 en *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. N. Whitten Jr. (Ed.). Iowa City: University of Iowa Press.
- Wibbelsman, Michelle
 2003 Appendix: General information on Ecuador. Páginas 375-387 en *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. N. Whitten Jr. (Ed.). Iowa City: University of Iowa Press.
- Wilson, Fiona. 2004. Indian citizenship and the discourse of hygiene/disease in nineteenth-century Peru. *Bulletin of Latin American Research*. 23: 165-180.
- Wolf, Diane L.
 1996 Situating feminist dilemmas in fieldwork. Páginas 1-55 en *Feminist Dilemmas in Fieldwork*. D. Wolf (Ed.). Boulder: Westview Press.
- Yeoh, Brenda S.A. and Shirlena Huang
 1998 Negotiating public space: strategies and styles of migrant female domestic workers in Singapore. *Urban Studies*. 35: 583-602.
- Young, Lorraine
 2003 The 'place' of street children in Kampala, Uganda: marginalisation, resistance, and acceptance in the urban environment. *Environment and Planning D: Society and Space*. 21: 607 – 627.
- Young, Loraine and Nicola Ansell
 2003 Fluid households, complex families: the impacts of children's migration as a response to HIV/AIDS in southern Africa. *The Professional Geographer*. 55: 464-476.
- Young, Loraine and Hazel Barrett
 2001a Adapting visual methods: Action research with Kampala street children. *Area*. 33: 141-152.

Young, Lorraine and Hazel Barrett

2001b Ethics and participation: Reflections on research with street children. *Ethics, Place, and Environment*. 4: 130-134.

Zamosc, Leon

1994 Agrarian protest and the Indian movement in the Ecuadorian highlands. *Latin American Research Review*. 29: 37-66.