

**San Roque: indígenas urbanos,
seguridad y patrimonio**

**Eduardo Kingman
(Coord.)**

FLACSO Biblioteca



**FLACSO
ECUADOR**



307.66
5515

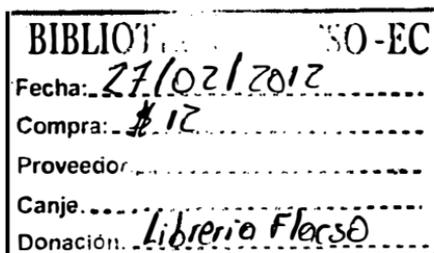
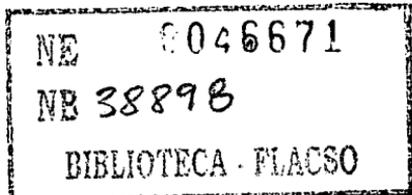
San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio / compilado por Eduardo Kingman. Quito : FLACSO, Sede Ecuador : HEIFER, Ecuador, 2012

214 p. : il., cuadros, gráficos y tablas

ISBN: 978-9978-67-315-7

BARRIOS ; CIUDADES ; SOCIOLOGÍA URBANA ; ESPACIO URBANO ; BARRIO DE SAN ROQUE ; QUITO ; ECUADOR ; INDÍGENAS ; IDENTIDAD ; NIÑOS ; MIGRACIÓN INTERNA ; SEGURIDAD ; RACISMO ; RENOVACIÓN URBANA ; CENTROS HISTÓRICOS.

307.3364 - CDD



San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio

1era. Edición: **FLACSO, Sede Ecuador**
La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro
PBX.: (593 2) 3238888
Fax: (593 2) 3237960
www.flacso.org.ec
Quito-Ecuador

HEIFER, Ecuador
Tamayo N24-587 (1313) y Colón
Telf: (593 2) 2501427 / 2908985 / 2556241
fundacionheifer@heifer-ecuador.org
Quito-Ecuador

Diseño & Diagramación: Santiago Calero Flores

ISBN: 978-9978-67-315-7
Impresión: Rispergraf
Quito-Ecuador

Impreso en Quito Ecuador, enero 2012

El presente libro es una obra de divulgación
y no forma parte de las series académicas de FLACSO-Sede Ecuador.

Índice

San Roque y los estudios sociales urbanos <i>Eduardo Kingman Garcés</i>	7
El barrio de San Roque... Lugar de acogida <i>Abraham Azogue</i>	21
Matices y texturas de la identidad cultural étnica en contextos urbanos. En el caso de los kichwas de Chimborazo <i>Gina Maldonado</i>	37
Construcción de identidades de las vendedoras Kichwas y mestizas y los juegos de poder en el mercado de San Roque <i>Clorinda Cuminao Rojo</i>	79
Los indígenas y el espacio citadino. Los lugares de vivienda <i>María Augusta Espín</i>	101
Entre juegos, trabajo y 'roba burros': un acercamiento a las tácticas de vida y resistencia de niños y niñas indígenas migrantes en el espacio urbano <i>Erika Bedón</i>	135
Ciudad, seguridad y racismo <i>Eduardo Kingman Garcés</i>	175

San Roque y los estudios sociales urbanos

Eduardo Kingman Garcés

Este libro tiene como objetivo el estudio de un barrio popular de Quito: el de San Roque. ¿Pero por qué San Roque? Es posible que al orientar la atención hacia San Roque nos hayamos dejado llevar por una necesidad no consciente, o poco consciente, de reconstruir los espacios antiguos de la ciudad (volver a ellos), más cercana a la historia que a la sociología o a la antropología. Buena parte de la memoria popular nos remite a San Roque como 'lugar en el que sucedieron cosas'. San Roque (y ligados a él, las calles Cuenca, Rocafuerte, la plaza de San Francisco, la avenida 24 de Mayo), es percibido como espacio de oficios, trajines y revueltas populares (aunque estas revueltas nos remitan a un tiempo remoto, cuya transformación en la memoria pasa por el trabajo del historiador).

La memoria de la ciudad nos conduce a esos espacios, concebidos como 'lugares antiguos' e incluso los 'más antiguos'. En el contexto del bicentenario de la independencia, cuando se busca los 'orígenes populares' de ese proceso, San Roque pasa a ser parte de un tiempo heroico. Paradójicamente, todo esto se da en momentos en que los lugares históricos significativos (no sólo en términos arquitectónicos sino sociales) como San Roque han estado (o están) a punto de ser transformados, tanto en términos espaciales como sociales, para ser incorporados al patrimonio y lo que hasta el momento se ha presentado como su lado oculto, las políticas de seguridad.

Uno

Quando se habla de patrimonio, se hace referencia a un proceso selectivo de 'puesta en valor' de espacios, hitos, bienes tangibles e intangibles, incluyendo dentro de esto último la propia memoria social. ¿Pero qué

se entiende por 'poner en valor' algo y hasta qué punto eso no implica establecer diferenciaciones con respecto a lo que no tiene valor ni interés, en términos sociales o culturales? Es cierto que los antiguos patrones hispanistas para definir lo que son bienes patrimoniales han sido complementados con el discurso y la práctica del multiculturalismo, pero sin por eso cambiar su orientación monumentalista, esto es sin dejar de construir esencias, en este caso 'múltiples'. No solo el arte y la arquitectura colonial sino las llamadas culturas ancestrales, *los apus*, lagunas sagradas (y sus recursos naturales) pasan a formar parte del patrimonio de la nación. Este proceso de apropiación y neutralización de lo diverso, de incorporación de la 'diversidad' de bienes 'tangibles e intangibles', a la razón de Estado o a lo que es museable para el Estado; se da en medio de procesos más complejos de profundización de las condiciones de explotación e inequidad, así como de destrucción del medio ambiente y de las culturas vivas.

En el caso de las ciudades, asistimos a la rehabilitación y protección de edificaciones, plazas, monumentos, relacionados con lo 'más auténtico' o 'más significativo', o con ciclos celebratorios como los del Bicentenario, concebidos como fenómenos puramente culturales. Pero lo que generalmente se deja de lado es la relación de este sistema de representaciones con una perspectiva de desarrollo y renovación urbana y todo lo que esto significa en términos de separación, desplazamiento, remoción de poblaciones así como de producción de población excedente o superflua en términos económicos y sociales. Se podría hablar, siguiendo a Harvey (1998), de que lo que se está produciendo en zonas deterioradas sujetas a intervención patrimonial es una concentración y acumulación de recursos basada en la especulación y en el desplazamiento forzoso de pobladores, a lo que se suma la producción simultánea de un campo de significados relacionados con la centralidad. No solo ciertas zonas de las urbes pasan a convertirse en museos desprovistos de vida, sino que sus pobladores se ven sujetos a distintos mecanismos de expulsión, ya sea coactivos o 'legítimos' (en la medida que dependen de la libre oferta de bienes previamente valorizados por

la acción estatal)¹. Paralelamente a las acciones de gentrificación, se desarrollan políticas de activación de la memoria, pero en la mayoría de casos se trata de una memoria cosificada y banal, al punto de que habría que preguntarse sobre el derecho que les asiste a las instituciones para definir lo que constituye el pasado de una ciudad o de una localidad, ahí donde en realidad hay una multiplicidad de memorias posibles.

Es cierto que no podemos hablar de patrimonio en abstracto, ya que incluso espacios representativos del poder pueden ser reapropiados por los pobladores o por los movimientos sociales, cambiando sus significados, aunque sea de modo transitorio (García Canclini, 2010), como está sucediendo actualmente en diversas partes del mundo. Por un lado hay una matriz hegemónica en la que el patrimonio se ha convertido en paradigma de lo que se puede hacer o no con los espacios públicos. Por otro hay una disputa, material y simbólica por los usos de los espacios y de la memoria.

Aparentemente se trata de dinámicas culturales relacionadas únicamente con preocupaciones estéticas, cuando en realidad hay toda una línea de intereses en juego. Cuando se patrimonializa una plaza o un lugar de religiosidad popular, no solo se modifican los usos, sino que se violenta la vida de la gente, provocando cambios y extirpaciones culturales significativas. Xavier Andrade (2005) ha mostrado la relación entre patrimonio y turismo en el caso del malecón de Guayaquil y algo parecido puede observarse en el caso de la plaza de San Francisco en Quito, antiguo *tiánguez* quiteño, y lugar centenario de encuentros materiales y simbólicos, en proceso de ser convertido en espacio neutro para el turismo, o lo que es una versión sofisticada de lo mismo, un espacio deificado, relacionado con un pasado prehispánico y colonial, pero fetichizado, divorciado de la vida real de la gente y de su historia social. Como todo proceso de invención, el patrimonio destaca unas

1 Una de las estrategias "legítimas" utilizadas actualmente por los municipios para desplazar a los habitantes de las edificaciones de los centros históricos es negociar con los propietarios y no con los inquilinos. Agradezco a Juan Toledo, miembro del taller de etnografía urbana de FLACSO, por la información.

cosas y descarta otras, mientras que aquello que se protege es colocado fuera del tiempo y de la vida. A lo que estamos asistiendo, en definitiva, es a una nueva partición de lo sensible orientada a separar los espacios considerados patrimoniales de los espacios (socialmente) contaminados de la ciudad. Como muestra Ranciere este tipo de partición está relacionada con la *policía*.

Dos

Llamamos securitización, al intento relativamente reciente de ordenamiento de los flujos y los espacios con el fin de poder administrarlos o controlarlos. Se trata de flujos económicos, sociales, poblacionales, incluyendo flujos virtuales, todos los cuales pasan a ser sujetos a cálculos de probabilidades y acciones aleatorias, ya sea en términos urbanísticos, financieros, productivos, sociales, o de intervención virtual. La seguridad tal como es concebida en términos urbanos, como seguridad interna, es un efecto de la profundización del capitalismo (bajo la forma de capitalismo tardío) y de la urbanización (con todas sus secuelas en términos de densificación, profundización de las desigualdades, hacinamiento a la vez que descentralización, caos y violencia social). Esto lleva a la organización del territorio de manera policial a partir de oposiciones entre lo ciudadano y lo no-ciudadano, seguro y peligroso, rentable y no rentable, digno de ser tomado en cuenta y desechable; como ámbitos sujetos a distintas políticas. Teresa de Caldeira (2007) se ha referido a esto en su libro *Ciudad de Muros*, pero estas separaciones son muchas veces imperceptibles o difíciles de percibir. Pueden estar dadas a partir de una plaza o una calle que se convierte en umbral, o punto de separación asumido de modo inconsciente, por los ciudadanos, entre lo seguro y lo peligroso, lo limpio y lo contaminado, más allá de lo cual no es recomendable pasar, como sucede en los centros históricos de Bogotá, Salvador-Bahía, Guayaquil. Pero también esto puede ser concebido, desde las políticas estatales, como avanzadas sucesivas sobre nuevas zonas populares, con el pretexto de rehabilitarlas, *securitizarlas*,

incorporarlas a recorridos turísticos o a lo que es importante para los ciudadanos (en oposición a los no-ciudadanos).

Las intervenciones en la ciudad y en el territorio se presentan como técnicas de organización arquitectónica y urbanística. Sin embargo, la urbanización —como algo que implica a la ciudad y al campo— produce tanto cambios en la organización de la infraestructura como transformaciones en la economía, la distribución social de los espacios y las relaciones cotidianas. Se trata de intervenciones concebidas como avanzadas de conquista, en las que no se toma en cuenta el punto de vista de los pobladores sino una abstracción llamada ciudad. Intervenciones sobre los espacios públicos en las que está ausente la opinión pública o por lo menos la opinión de los contra-públicos².

Esta relación entre ámbitos separados de la estética, la economía y la política, es la que generalmente se les escapa a los expertos. La seguridad instituye en el mundo urbano criterios clasificatorios de diferenciación y exclusión, a la vez que comunicaciones entre los distintos espacios, en los que operan dispositivos policiales, arquitecturales, económicos y espectaculares. Un factor fundamental dentro de las políticas de seguridad es el gobierno de las poblaciones (Foucault, 2006). La urbanística intenta operar dentro del ámbito de la seguridad, planificando el desarrollo urbano y organizando los flujos, pero no puede hacerlo sin acudir a medios que no son estrictamente urbanísticos. Ahí donde la urbanística ve solo problemas de planificación y de diseño nosotros creemos que hay que reconstruir sus conexiones con la seguridad y con los distintos campos de disputa social³.

- 2 Manuel Delgado (2007) muestra cómo en Barcelona el debilitamiento de la vecindad y la exclusión participativa dentro de los procesos de transformaciones urbanísticas permite al Estado acciones hostiles para moldear la ciudad y a su vez hacerla modélica o ejemplarizante para otras ciudades.
- 3 El caso de Barcelona ha sido uno de los más emblemáticos tanto porque ha servido de modelo a otras intervenciones como por el nivel de reflexión desplegado a partir de este. Como mostraron los antropólogos catalanes, el Foro de las Culturas sirvió de pretexto para al desalojo de población migrante de zonas como las del Raval. Al respecto ver el trabajo de Joan J. Pujadas “Cultura Imágenes Urbanas y Espectáculo. A propósito del ecumenismo multicultural de la Barcelona del Fórum 2004”. Revista *Quaderns*, serie Antropólogo N° 19:145-160.

Si como investigadores nos identificamos con las necesidades de los pobladores, nos interesaría conectar aspectos que desde las instituciones se presentan como separados. Así la problemática de la cultura y el patrimonio como algo independiente de la renovación urbana y la seguridad.

En términos ‘tangibles’ (ya que la distinción entre ‘bienes tangibles e intangibles’ ha sido puesta de moda) las políticas de patrimonio no pueden separarse de los procesos de gentrificación, renovación urbana, renta del suelo y especulación inmobiliaria así como la activación y desactivación de actividades que esto conlleva. Hay que señalar, sin embargo, que cuando hablamos de patrimonio no nos topamos solo con fuerzas reactivas. Los habitantes de un barrio como los de la Floresta y San Marcos en Quito, o en el caso del Área Metropolitana de Buenos Aires en Argentina⁴, donde prácticas cotidianas y entramados relacionales han construido formas organizativas propias intentando dar otro sentido a la noción de patrimonio. Se trataría del patrimonio de la gente, concebido como acción de resistencia a la patrimonialización con fines turísticos, de gentrificación y de especulación inmobiliaria. Se trata de estrategias discursivas desarrolladas por los sectores medios y populares frente a unas políticas de intervención desde arriba, que dan otro sentido al patrimonio.

Final

Conocemos muy poco de la historia de los barrios. Los historiadores han prestado poca atención a este tipo de historia, lo que hasta el momento se ha hecho ha sido sobre todo en términos patrimonialistas. La tendencia ha sido trabajar sobre identidades abstractas relacionadas con mitos fundacionales. Al mismo tiempo que se patrimonializa los barrios, se expulsa a sus pobladores.

4 Al respecto ver el trabajo de Cravino, María Cristina y Tomás Calello (2007). *Resistiendo en los barrios*: Universidad Nacional de General Sarmiento.

La construcción de espacios emblemáticos no es ajena a una política de la memoria, que destaca determinados hechos o hitos para inscribirlos dentro de una narrativa cosificada, cuando no manipulada y desprovista de contenidos. Se podría hablar, en algunos casos, incluso de una memoria cínica ya que se hace un juego perverso de la memoria social. Es posible que una vez saneado un espacio como San Roque pase a ser catalogado como un barrio representativo de las revueltas populares, del mismo modo que la Ronda, convertido en un recorrido turístico pero 'en el que no acontece nada en términos vitales', y que ha pasado a ser escenificado como el lugar de la bohemia quiteña, concebida como glamur, sin tomar en cuenta los contenidos contestatarios de esa bohemia de la que formaron parte intelectuales de izquierda de los años 1920 y 1930⁵.

Una historia barrial tiene interés como recurso para entender el funcionamiento de la ciudad desde los márgenes. Como lugar donde se generaron relaciones y disputas sociales; esto nos ayuda a entender el funcionamiento de la sociedad en su conjunto. Pero no puede ser una historia vacua, como las ensayadas para la Candelaria en Bogotá, el *Perulhiño* en Salvador-Bahía, el cerro Santa Ana en Guayaquil, sino una historia de las formas como se configuraron las clases y los grupos sociales, sus características y relaciones así como su participación en los espacios, la construcción de imaginarios y representaciones. Una historia de este tipo se basa en testimonios y documentos de segundo orden, así como en un esfuerzo del historiador y de los pobladores por construir problemáticas e hipótesis explicativas. Estamos hablando, en ese caso, de una historia crítica capaz de devolver la memoria a la gente y de ayudarle a entender su presente. Una historia dialógica.

Este, sin embargo, no ha pretendido ser un estudio histórico, no solo no hemos desarrollado una vinculación con los archivos, sino que la forma como nos hemos relacionado con los testimonios de los ha-

5 Lucía Durán está realizando una interesante investigación sobre el caso de la Ronda en la que muestra la relación entre el proceso de invención de una historia patrimonial de este espacio y los cambios en los usos del suelo provocados por la acción municipal.

bitantes de San Roque no ha sido la de los historiadores. Pero si su objetivo no fue hacer un registro histórico, tampoco ha sido realizar un balance sociológico.

Más bien, se trata de una colección de imágenes fragmentadas sobre el barrio y el mercado de San Roque y particularmente sobre la población, principalmente indígena, que trabaja y habita en torno al mercado.

Siendo una de las primeras aproximaciones al tema, constituye un llamado de atención a los investigadores, pero también a los encargados de diseñar políticas estatales, para que se comience a estudiar la vida popular urbana no de manera positivista o descriptiva, sino como procesos que suceden dentro de campos de fuerzas en los que las acciones urbanísticas no tienen solo un sentido técnico sino que obedecen a situaciones sociales y políticas.

En este proyecto de investigación nos ha interesado mostrar, entre otras cosas, las relaciones entre el mundo social de las ciudades y el campo, como flujos relativamente amplios de poblaciones originariamente rurales pero de hecho ya incorporadas a lo urbano. Estos flujos no son recientes, provienen de la colonia y el siglo XIX, pero han tomado nuevas formas a partir de la última década, pasando a constituirse en permanentes. Unido a esto, nos preocupa la formación de capas populares urbanas a partir de una población indígena de origen campesino, pero ya urbanizada. Esta población, al mismo tiempo que se ve sujeta a condiciones de precariedad y racismo, desarrolla sus propias estrategias de incorporación a la ciudad bajo formas que Carlos Iván Degregori (1986) llamó modernas (la de “los conquistadores de un nuevo mundo”) pero que se sirven en su modernidad de redes y lazos originados en las comunidades de origen. En el caso estudiado, la actividad de esta población indígena llegada a la ciudad se relaciona sobre todo con los mercados y con lo que en términos de indagación histórica hemos denominado trajines callejeros (Kingman, 2010).

Otro aspecto central en nuestra investigación ha sido la construcción de imaginarios racistas e imaginarios del miedo alrededor de esa

población y sus barrios, con el fin de convertirlos en sujetos peligrosos, parias o no ciudadanos y justificar las intervenciones urbanísticas, higienistas y policiales. En oposición a la percepción del barrio de San Roque y del mercado como lugares inhóspitos y peligrosos, visibilizamos la capacidad de su población para reconstituir en la ciudad, un espacio de acogida y de hospitalidad, vinculados a las ideas de comunidad y con la de relacionamiento entre iguales.

Si asumimos la ciudad como un conglomerado de mundos sociales diversos, San Roque es uno de los elementos necesarios para entenderla, y junto a San Roque, San Sebastián, la Colmena, El Placer, Toctiucó y otros espacios cercanos al centro patrimonializado, con población indígena y de mestizaje indígena. La sociología urbana, al igual que la urbanística, se han acercado a estos sectores en la medida en que han acompañado las intervenciones en ellos. Las políticas de seguridad ciudadana y de combate a la pobreza, cuando se han dado, han sido la antesala de una política de intervenciones.

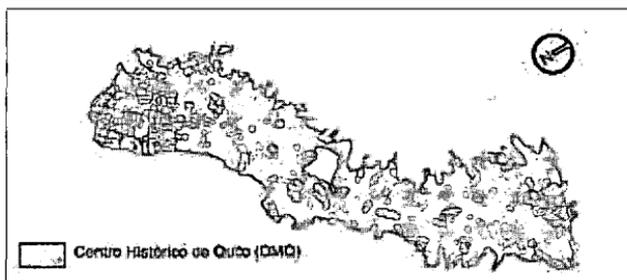
Los estudios sobre los sectores populares urbanos en América Latina hacen uso de nociones como marginalidad, dominación, otredad, informalidad, actualizadas por la sociología norteamericana y europea para el análisis del capitalismo tardío. Estas nociones han sido tomadas de la sociología producida en los países centrales, sin someterla a un examen crítico, y utilizadas como modelos en el examen de nuestras ciudades. Si bien vivimos un proceso de globalización en el que muchas realidades se repiten, hay que relativizar la utilidad de las nociones producidas en el centro para entender procesos que se producen en contextos como los nuestros. Lo que a nosotros nos interesa, sobre todo, es mostrar cómo los sectores populares urbanos (y particularmente los indígenas) al mismo tiempo que se encuentra sujetos a políticas de administración de poblaciones que afectan sus intereses, desarrollan su propia capacidad de reconstituir la vida y de indignarse, en condiciones adversas. Algo que, por otra parte, se está constituyendo en patrimonio global.

Los referentes empíricos con que aquí hemos trabajado nos han sido facilitados por las entrevistas y observaciones de campo hechas por Gina Maldonado, María Augusta Espín y Erika Bedón, bajo la coordinación de Abraham Azogue, él mismo integrante de una comunidad de Chimborazo y poblador de San Roque. Hemos incluido además un texto de Clorinda Cuminao quien fue una de las primeras en acercarse al mercado de San Roque con una perspectiva antropológica. Esta investigación ha dado paso a otros estudios en ciernes por parte de integrantes del equipo original, y coincide con el trabajo de otros investigadores como Jos Demon y Sonia Raquel Cárdenas. El apoyo de FLACSO y de la Fundación Heifer-Ecuador, como institución comprometida con los movimientos sociales y particularmente de su directora, Rosa Rodríguez, ha hecho posible este trabajo. En la medida en que el estudio se relaciona con situaciones llamadas a cambiar (o a modificarse en medio de la pugna, ya que San Roque es hoy un espacio en disputa) puede que pierda alguna actualidad. Sin embargo, estamos seguros que será útil no solo para discutir el caso de San Roque sino las políticas patrimoniales en Quito y otras ciudades de América Latina, y estos en la medida en que, tanto el patrimonio como la seguridad, constituyen situaciones paradigmáticas.

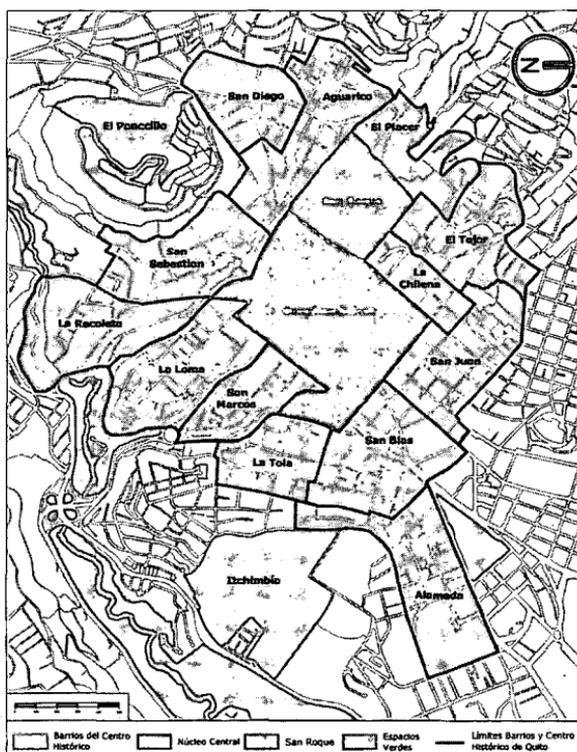
Si bien esta investigación fue realizada en los últimos años de la administración municipal anterior, cabe preguntarse si las cosas han cambiado o están cambiando en este último tiempo. De hecho nos gustaría incidir en un cambio en las políticas municipales y en la conciencia de la población. No creemos que sea solo la inseguridad o la pobreza lo que está afectando a los sectores populares que habitan en zonas sujetas a intervención patrimonial, sino la forma como se trata esos problemas. Uno de los mayores asuntos que actualmente tienen que enfrentar los moradores de barrios como San Roque y de los centros históricos de América Latina, es el de los desplazamientos de poblaciones. En el caso de Quito es algo que viene de las anteriores administraciones municipales pero que debería ser superado por la actual, dando paso a una patrimonialización democrática. Es en gran parte un problema de sensibilidad social por parte de quienes toman decisiones en el ordenamiento urbano.

Ubicación Geográfica del Barrio de San Roque

Mapa 1: Quito y su Centro Histórico



Mapa 2: Ubicación del Barrio de San Roque en el Centro Histórico



Mapa 3: Edificaciones principales e infraestructura del Barrio de San Roque



Bibliografía

- Andrade, Xavier (2005). "Guayaquil: renovación urbana y aniquilación del espacio público". *Regeneración y revitalización urbana en las Américas: hacia un estado estable*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Degregori, Carlos Iván; Cecilia Blondet y Nicolás Lynch (1986). "Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres". *Urbanización, migraciones y cambios en la sociedad peruana*. Vol. 8: Universidad de Michigan.
- Delgado, Manuel (2007). "La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del "modelo Barcelona". Los Libros de la Catarata, Madrid.
- De Caldeira, Teresa (2007). *Ciudad de Muros*. Buenos Aires: Gedisa.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor (2010). *La sociedad sin relato: antropología y estética de la inminencia*. Madrid: Katz Editores.
- Harvey, David (2007). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- _____ (1998). La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Pujadas, Joan J. (2004) "Cultura Imágenes Urbanas y Espectáculo. A propósito del ecumenismo multicultural de la Barcelona del Fórum". *Revista Quaderns*, serie Antropólogo nº 19: 145-160.

El barrio de San Roque... Lugar de acogida

Abraham Azogue

Para los ojos externos, principalmente para las autoridades municipales, el mercado San Roque es calificado como ‘peligroso’ y del que solo se resaltan aspectos negativos. Esta caracterización también es reforzada por los medios de comunicación, los que se encargan de generar opiniones, que pueden llegar a transformarse en percepciones sobre el espacio. En el diario *Últimas Noticias*, como lo menciona María Augusta Espín, se han presentado una serie de noticias que caracterizan al barrio como peligroso, en base a una retrospectiva de lo que fue la presencia de “la mama Lucha” en el barrio de San Roque, donde según la noticia “nadie tiene su integridad garantizada” (Diario *Últimas Noticias*, 30 de junio 2006, citado por Espín, 2009:52).

Los noticieros televisivos corroboran también esta caracterización del sector, en el Segmento de la Comunidad del Noticiero 24 horas de Teleamazonas, se presentó el lunes 25 de febrero del 2008, una noticia referente a los “arranchadores” del barrio de San Roque. En la noticia se presentaba a dos ladrones y sus cómplices, filmados por las cámaras de seguridad de la policía. En la filmación los ladrones se acercaban a sus víctimas y con un rápido movimiento de manos les arrancaban los aretes diestramente.

[...] otro lugar referencial en estas noticias es el mercado de San Roque, al que se asocia continuamente con una imagen negativa, como un lugar “mal oliente, sucio, pobre y peligroso” (Diario *Últimas Noticias*, 30 de mayo 2005), y se hace referencia a la necesidad urgente de “regeneración” (idem), de este espacio al que se lo califica como “decadente”, enfatizándose en la presencia de “hordas de campesinos que se dedican a libar”, en los alrededores del mercado y otros males que afectan a los vecinos “decentes” del sector. Resulta interesante el calificativo de “hordas de campesinos”, ya que por un lado se hace referencia a un populacho y por otro se desconoce la situación urbana de los indígenas, se los continúa asociando al campo (Espín, 2009:56).

Todos estos sucesos han hecho que se considere como opciones para solucionar los problemas del mercado, a la tesis del desalojo, –como único camino a seguir–, o la tesis de la modernización, como se ha hecho en otros mercados de Quito. Lo paradójico de esta situación es que se implementan mensajes subliminales escritos dirigidos, pareciera no a los ocupantes del mercado sino al público en general, a través de carteles pegados estratégicamente en las paredes internas del mercado que hacen referencia a la modernización, más no al desalojo; esta estrategia practicada desde el Municipio, también va dirigida a cambiar la percepción que tienen los migrantes sobre la situación en la que se encuentran en la actualidad y sus soluciones, como manifiesta una dirigente frente a estas ideas, a lo que ella añade también nociones de ‘limpieza’:

[Sobre el desalojo de los vendedores de la calle]...este año ya era de mandar, pero con lo que viene esos políticos pues..., como vienen las votaciones... sí o no... Entonces por eso es pues que están dejando ahí en paz... para poder ganar. Después de tres años va a estar limpio todo esto, reconstruido el mercado... va haber guardias, turistas gringos, [...] entonces para nosotros sería mejor abrir más locales, hacer exposiciones grandes... entonces a eso nosotros estamos apuntando... (*Énfasis del autor*. Entrevista a RG, 2008).

Este parecería ser el criterio de algunas dirigentes indígenas al interior del mercado, pero al ser el criterio de las dirigentes, se transforma en el criterio de ‘todas’ aquellas personas sobre las que ejercen influencia, tal vez ellas piensen y evoquen como una muestra de este proceso al mercado de San Francisco, antiguo mercado de San Roque, que vivió la modernización de sus instalaciones y la capacitación de ‘las caseras’ en ventas y servicio al cliente.

Tras esta construcción de la imagen del barrio, se levanta esta otra muy cotidiana y práctica, a partir de los moradores del mismo, principalmente aquellos que están vinculados a la dinámica del mercado, para quienes el mercado y el barrio San Roque, se constituyen en zonas de acogida.

San Roque, lugar de acogida

{...} aquí en el mercado, para mí prácticamente [he] hecho toda mi vida aquí, a la casa se llega es solo como un inquilino, solo a dormir no mas, {...} yo cocino aquí, como aquí... (Entrevista a HP, 2008).

Desde esta percepción ‘alternativa’, construida desde el “sentido práctico” (Bordieu, 1991), el barrio San Roque y sus alrededores son percibidos por los migrantes indígenas como ‘lugares de acogida’; espacios llenos de expectativas y oportunidades, a donde se llega con cierto temor, pero también “en confianza”, ya que en ellos es posible encontrarse con “otros del campo”; ellos saben “como es sufrir”, además cuando llegaron a la ciudad no tuvieron miedo al “trabajo duro” (Entrevista a TG, 2008); sobre aquello doña Teresa evoca:

[El trabajo en el mercado] ...duro ha sido, los *mishus*⁶ no saben tener buena voluntad, te apuran, te apuran y a veces te hacen caminar largo, para soltarte veinte centavos y eso cargando harto peso, así mismo son, saben quedar viendo como si no valiera uno nada, por encima no más, no nos quieren, como que quisieran que no estemos aquí, dicen -indios vagos- por eso ser india mismo la gente le hace el quite y piensan que somos sucios y se separan no les gusta pasar junto. Peor también desprecian porque se es pobre, como si eso fuera peste que se pasa. Si uno ha sufrido aquí, trabajando siempre desde tempranito hasta tarde y se gana a veces poquito, alcanza para una comida y a veces dos...” (Entrevista a TG, 2008).

Es decir; para los migrantes indígenas que recién llegan del campo, aquellos que ya están en la ciudad son calificados como: sacrificados, honestos y tal vez por ello, actualmente, “no niegan la ayuda a los otros”, -dicen ellos-.

Pero también estos espacios de acogida, rebasan los límites individuales para transformarse en colectivos y en donde la obligatoriedad de recibir a los recién llegados, se transforma en una norma moral; por ello “la gente es buena y siempre se preocupa por los otros” (TG, 2008). Cualidades también como: vivir juntos, apoyarse mutuamente

6 Mestizo.

cuando algo planificado sale mal y en donde “siempre hay comidita [en las casas]...” hacen sentirse como “en la casa de uno...” (TG, 2008), –recalcan–.

Esta relación que se establece entre los ya llegados y los recientes, permite iniciar redes de apoyo a nuevos migrantes y aunque estos espacios de acogida son: “pobres, siempre hay donde venir [...] es que si uno no ayuda [como debe] hay que dar [siquiera] una manito para que salgan [adelante] y así después ayuda a otrito... sino no, no hay cómo vivir” (Entrevista a L.Ch, 2008).

Sobre estas ayudas a los “recién llegados” se relata una experiencia del trabajo de investigación: una tarde luego de terminar la entrevista a un migrante indígena que ha vivido en Quito desde niño, me llama la atención –porque recién lo conozco–, la pregunta de si “quiero servirme un bocadito”, yo acepto y nos dirigimos a locales en donde venden comida que se hallan fuera del mercado. Entramos saludando y don Ricardo, para ese entonces ya formalmente ‘mi amigo’, llama por los nombres a las personas que atienden en el lugar; mientras comemos le comento que necesito un cuarto en la zona, enseguida se ofrece a ayudarme y en cuestión de segundos llama al dueño del local y se hace el arreglo para arrendarme un cuarto aunque no se halla en la casa del dueño del salón... “si h́ay un cuarto chiquito en la casa de mi sobrina” –dice–. Luego de terminar de comer llama a su sobrina que tiene una tienda junto al Salón; ella enseguida nos manda a ver el cuarto con su hija. Al llegar a la casa que está cerca del lugar, nos recibe el papá de la señora, indica el cuarto (uno pequeño) y pregunta si servirá, yo le digo que bueno, pide veinticinco dólares y lo que es más: ‘sin garantía’. Mi amigo pide “una rebajita, por tratarse de mi amigo” –dice él, además manifiesta quedar él como garante de que voy a ser un “buen inquilino”, y da el nombre del profesor⁷ de una escuela del lugar que es amigo suyo. Nos rebaja a veintitrés dólares y aparte el agua y la luz; sigue regateando el precio mi amigo y dice “solo porque mi casa está lejos en Chi-

7 De este profesor se dice que es uno de los más respetados dentro del barrio ya que inicialmente comenzó dictando clases en una escuela indígena dentro del mercado, pero luego subió de categoría al cambiarse a otra escuela ubicada en San Roque llamada Rosa Zárate ya no de indígenas.

llogallo sino ahí le acomodara...”. Frente a esta, que pareciera una ‘afrenta’, el dueño de casa manifiesta: “bueno que sean veinticinco con agua y luz”... Trato hecho.

Pero también San Roque es visto como un espacio de acogida, ya que es posible a diario reproducir momentos de encuentro y de socialización entre propios:

[...] Podríamos decir que es un espacio de indígenas, de encuentros, un espacio de concentración del pueblo indígena que ha migrado... un espacio en el que uno se ha sentido y se siente familiarizado, a pesar de todas las cosas que dicen de ese sector, pero a la final ese ha sido el espacio en donde se puede encontrar..., a la esquina ya se puede encontrar un indígena y en todo momento, será porque está el mercado allí o no sé por qué, pero todo ese sector está poblado... es como un espacio de una comunidad en donde nos vemos las caras, no solo los fines de semana sino todos los días (Entrevista a JCI, 2008).

Por otro lado, San Roque al ser percibido también como “la casa de uno” (Entrevista a TG, 2008), adquiere connotaciones conocidas, domésticas y familiares. Para algunos migrantes, inclusive después de permanecer varios años en la ciudad, el mercado sigue siendo un primer hogar para ellos y para toda la familia, como relata el dirigente de una Asociación que existe al interior del mercado:

Aquí en el mercado para mí prácticamente hecho toda mi vida aquí, a la casa se llega es solo como un inquilino... solo a dormir no más, se da cuenta como usted vio, [...] yo cocino aquí, como aquí con mis hijos, por que los dos ya son casados ellos ya muy aparte... [Mi esposa], ella vende aquí afuera, tripa *mishqui*, que se dice, tripa azada, es aquí, pues aquí... mi vida es aquí en el mercado (Entrevista a HP, 2008).

Como vemos, sienten que el mercado es parte de sus vidas, ya que participaron en la construcción de gran parte de su infraestructura, esto sucede con los kioscos de la mencionada Asociación, que iniciaron sus actividades en la avenida 24 de Mayo como “artesanos” y en donde, –relatan los primeros migrantes–, era el sitio de entrada a la ciudad y que

sentían marcado por un ambiente familiar y pueblerino, para luego ser trasladados al actual mercado San Roque. El ambiente familiar está claramente marcado en el lugar, como ejemplo de esto tenemos un taller de sastrería que mide 1,5 metros por 1,5 metros de dimensión; es decir, tres metros cuadrados de construcción. El día de nuestra visita nos recibió amigablemente uno de los hijos del dueño: Samuel, un joven de diecisiete años aproximadamente, que en ese momento arreglaba unas prendas de vestir. Son dos kioscos, Samuel parece llevarse bien con la gente joven como él, y que comparte determinadas realidades, ya que en el transcurso de la entrevista pasan sus amigos y él saluda con los sobrenombres como: “cullo”, “piraña”, “gordo pechan”, “ganado”, “latas”, “chamo”, “van dame”, “supremo”, “Jeiby”, “donking”, “crash”, “aparato”, “botas”, “ruin”, “sativos”, “perpetuo”, “tregua”, “hilitos”. Nos cuenta que su papá ya está enfermo y que le duele la espalda. Samuel ayuda en la casa a sus padres a pagar de la luz y el agua, con lo que gana trabajando en el taller.

En uno de los kioscos están dos máquinas de coser, la una tapada y la otra en uso, hay una repisa en donde se hallan las “obras” para ser arregladas: alzar bastas, pegar botones, remendar. Entre los dos kioscos hay una pequeña puerta que les une, y de lo poco que se puede observar, en el segundo kiosco se encuentran ollas, platos una cocineta. Ambos kioscos tienen un “segundo piso” o altillo, al que se sube por unas escaleras que se hallan clavadas en la pared, estos altillos parecen ser usados como “dormitorios”, la unión de estos dos kioscos dan al lugar la apariencia de “una pequeña casa”.

Estas construcciones fueron realizadas con esfuerzo individual y colectivo, por ello dicen: “... no tiene por qué meterse el Municipio, porque esto es construido con nuestra plata, sacándonos la ‘miércoles y la jueves’, cargando ladrillos, cargando todo lo que es puertas, todo lo que es paredes nos hemos hecho todo nosotros...” (Entrevista a MT, 2008). Con estos negocios lograron educar a sus hijos, hacerse de bienes, hacerse conocer públicamente, por ello cuando se les pregunta que harían frente a la posibilidad de un desalojo del mercado por parte del Municipio manifiestan nerviosamente:

[...] la única esperanza que tenemos es ganar el juicio y quedarnos aquí mismo [...] por que volver hacer mercado nuevamente es bien difícil... como yo he comentado con otros compañeros... bueno podemos irnos nosotros que horita ya estamos viejos sería... a donde quiera que nos manden eso sería la sepultura de nosotros pues... (Entrevista a HP, 2008, San Roque).

Por ello se recuerda entre iras contenidas hechos anteriores, en defensa de sus lugares de trabajo, en donde el sentido de solidaridad entre comerciantes indígenas y no indígenas es evidente:

[...] nosotros teníamos, hace cinco años, galones de gasolina, el que se apegaba, así de cualquier lado, nosotros les echábamos gasolina y que se incendie y nos moríamos todos nosotros, al vuelo así, todas esas partes, allí en las mallas todos los días amanecíamos, anocheíamos, dormíamos, todos los días cocinábamos, comíamos, vendíamos así de todo, aquí, así por un mes (Entrevista a MT, 2008).

Pero también el mercado y sus instalaciones son percibidos como 'lugares de acogida' porque dentro de ellos es posible reproducir relaciones complementarias y de reciprocidad económica entre los miembros de una familia de migrantes, como lo pudimos observar un día que desayunamos en un salón de propiedad de indígenas del lugar, se vivía la dinámica habitual de un día de feria: gente comprando y vendedores de todo tipo ofertando su mercadería. Nos dimos cuenta que fuera del salón estaba instalado un puesto de venta de granos: alverjas, habas, fréjol, tomate, cebolla, etc., y que lo atendía una pareja de personas mayores, y a la entrada misma del salón, al pie de la puerta, estaba una cocina con papas friéndose, lo atendían las mismas personas mayores. Todo hacía pensar, por la forma como se trataban las mujeres jóvenes que atendían el salón y los mayores de afuera del local, que estos negocios pertenecían a la misma familia, y que las diversas actividades realizadas eran, sin duda, para complementar la dinámica y los ingresos económicos de sus miembros, pero además para recrear el sentido de solidaridad familiar y comunitaria.

No obstante, estos lugares de acogida también son lugares de exclusión, una barrera física y simbólica con los ‘otros’ pero que permiten juntarse entre propios, entre *runapuras*⁸ es decir son resignificados espacios de integración, ya que dentro de ellos los migrantes han logrado reproducir una “vida comunitaria”. Como ejemplo tenemos la casa de la Comunidad Gulalag Quillopungo, ubicada en el centro histórico ocupando el espacio de una cuadra. Sus miembros son de la Parroquia Punín-Provincia del Chimborazo. Ellos comenzaron reuniéndose, dicen sus dirigentes, a partir de los problemas que encontraron los primeros migrantes, en la vida diaria, al llegar a la ciudad: problemas con el idioma (kichwa), dificultad para encontrar cuartos de arriendo y trabajo, de aquello menciona un dirigente:

[...] al principio nuestros compañeros venían a la ciudad y había muchos problemas, primeramente venir a la ciudad no es fácil, es difícil, primero por el idioma, segundo por la vivienda que no tenían a dónde acudirse, entonces cuando ha arrendado un cuarto en algún lugar, los *mishus* siempre dice, a ver cuántos guaguas tiene, si tiene tres o cuatro dice no, no hay cuartos, si tiene unito ya como sea... (Entrevista a FM, 2008).

Estos hechos motivaron la búsqueda de soluciones entre “iguales” ya que, -menciona un dirigente- “... para nosotros el pueblo indígena, si es que nosotros no vivimos en una comunidad, no hay vida, en este caso es para nuestros hijos, nuestros jóvenes. Si formamos una comunidad vivimos como indígenas, si nosotros no tenemos una comunidad, si nosotros no estamos organizados no somos nadie” (Entrevista a FM, 2008), y es esta necesidad de “vivir en comunidad”, lo que les motivó para la compra de una casa en el Centro Histórico, tanto para los que ya se encontraban en Quito como los que se hallaban en la comunidad; en la casa viven cincuenta jefes de familia con un total de 250 personas entre hombres, mujeres y niños.

Lo que se pudo observar en la visita de campo a la casa de esta comunidad en Quito es que es una casa grande de tipo colonial, dentro

8 Solo indígenas

de ella existen claramente identificados ocho bloques de construcciones tipo “multifamiliares”, algunos de cuatro pisos, otros de un piso en el que se hallan varios cuartos grandes y pequeños⁹, varios patios y corredores, una guardería para atender a los niños del lugar, una casa comunal y oficinas en donde se atiende a los extraños; en cada patio hay piedras de lavar ropa y ‘cordeles’ o tendederos para secar la misma. Los dirigentes de esta casa o ‘comunidad’ son reservados y cautelosos, no así los ‘comuneros’. El día de nuestra visita se encontraban lavando la ropa en el tercer patio cuatro mujeres de diferentes edades: una persona de mediana edad, dos mujeres jóvenes y una adolescente. Su actitud deja ver que se hallan ‘a gusto’ dentro del lugar ya que conversan a viva voz y ríen a grandes carcajadas mientras lavan la ropa con abundante agua y jabón (con más agua que jabón), no sienten temor frente a nuestra presencia y cuando les ofrecemos ayudar a lavar la ropa aceptan a grandes carcajadas.

El aspecto religioso dentro de esta comunidad: las celebraciones, bautizos y primeras comuniones son realizadas como en las mismas comunidades, con todos los ritos y la espiritualidad del pueblo indígena, principalmente en lo que se refiere a elementos visibles como la ropa, dice un dirigente:

[...] entonces aquí la celebración cuando se bautiza un guagua debe ser con nuestra propia vestimenta, si es un varoncito, tiene que estar con poncho, bufanda y sombrero, si es un matrimonio tiene que ser con ropa propia... (Entrevista a FM, 2008).

Y aunque, luego del ritual, los bautizados o los novios no volvieran a usar más esta ropa, lo importante es resaltar el sentido ritualizado de la identidad en momentos de ‘trascendencia’ tanto familiar como comunitaria.

Otro de los aspectos que se puede apreciar en estos espacios es el sentido que sobre ‘seguridad’ tienen los migrantes indígenas, ellos se sienten seguros dentro de la casa o la comunidad, ya que muchas veces fuera de

9 Estos cuartos al parecer son divididos de acuerdo al número de personas existentes en cada familia y también en relación al “aporte brindado” para su compra.

ellas son víctimas de robo y mucho más cuando no se anda “alzando el pelito...” (Entrevista a IA, 2008). Esta idea de inseguridad cambia también las percepciones sobre el barrio y las relaciones cotidianas ya que:

[...] aquí toca estar atento a todo lado, toca estar atento del ladrón, toca estar atento de la casa... a qué horas me roban, toca estar atento de los carros... es concentración total aquí, porque en donde que te desconcentres de algo... ya pasa cualquier cosa... (Entrevista a IA, 2008).

Pero estos espacios, además de ser propios, deben representar un ‘parecido’ a lo que es la comunidad para que brinden seguridad. Una noche cuando nos dirigimos a la casa de la ‘comunidad’ pudimos notar que no había luces exteriores prendidas, a pesar de existir focos ubicados en todos los patios, esto hacía recordar la situación de las comunidades, en donde no existe suficiente alumbrado público, pero este ‘inconveniente’ es solucionado con el conocimiento cabal del lugar por parte de los comuneros, no así de los extraños.

A veces estos espacios de ‘acogida’, al ser construidos y en construcción, no se limitan al barrio, el mercado o la comunidad. Para los jóvenes las calles alrededor de San Roque vienen a ser ‘nuevos’ (aunque incomprendidos) espacios de acogida ligados a la realidad cambiante de la ciudad. En la actualidad, la calle que en otras circunstancias es ‘insegura,’ para ellos se resignifica; se transforma en ‘segura’ y les brindan otro ‘sentido de hogar’: “[En la calle los jóvenes] nos dedicamos así..., cuando vamos a vacilar [...] un grupo de muchachos, o sea a cantar en las calles [...] a eso..., o sea a eso nos dedicamos” (Entrevista a SQ, 2008).

Desde lo cotidiano los hijos de los migrantes definen nuevos espacios físicos o lugares simbólicos, construidos por ellos mismos según las necesidades; para los jóvenes las esquinas son nuevos espacios cargados de lógica propia y actualizada que les brinda seguridad, en estos espacios pueden hablar de sus vidas, sus posibles soluciones, a través de ello construyen protestas colectivas desde la clandestinidad y escritas en canciones como: El amor de un guerrero, Ya no siento frío, Sangre sudor y lágrimas, Por eso vivimos¹⁰.

10 De una lista de canciones, Samuel escogió estas manifestando que son “las que más me gustan” (Entrevista a SQ, 2008)

Estas letras hablan de las nuevas y actuales realidades aprendidas como jóvenes. En estos espacios pueden realizar actividades negadas dentro del hogar, así –manifiestan ellos mismos–, cantar ‘música prohibida’ como el *Hip-hop*. Lo particular de aquello es que se sienten atraídos por este tipo de música ya que les permite “ser parte de algo” y por ello cantan “... por todos...” (Entrevista a SQ, 2008). Aseguran que esta música alude “[...] a la vida, por ejemplo, lo que uno vive... lo que a uno pasa... le cantan a la madre, así de todo... le cantan así, sentimentalmente así... de todo hacen, y por eso me ha gustado a mí [pertener a estos grupos]” (Entrevista a SQ, 2008).

El contenido de las canciones habla también de la búsqueda de un espacio propio y diferente¹¹ dentro del mundo conflictivo, pero atrayente que es la ciudad; ellos sienten que son pioneros en la formación de un “algo diferente”, no solo para ellos sino para todos.

[...] o sea los que hacemos eso del *hip-hop*, toditos somos... o sea es una revolución grandota aquí eso..., pero no sabe la gente casi la mayoría, así... por ejemplo los que están aquí en el mercado, ellos no saben lo que hacemos nosotros... Cantamos por ellos... por ellos tratamos de sacar la cara así... y no saben... (Entrevista a SQ, 2008).

Las letras de sus canciones hablan de la búsqueda y de las experiencias cotidianas en la ciudad como un espacio diferente, pero del cual se sienten parte al mismo tiempo:

Apostando la vida yo me encuentro, sigo aquí y a tu mente me adentro de mañana saliendo de la casa buscándote a ti... qué es lo que pasa buscando respuestas a mis preguntas, sin poder aclarar las respuestas me encuentro aquí... haciendo algo malo la vida es así... un buscavidas más en la calle, esperando que toda la crítica dispare... siempre me han dicho... muchacho no pares, síguelo haciendo, si es lo que buscas” (Grupo de *Hip-hop De tales y cuales*, amigos de SQ, 2008).

Los temas se relacionan a la calle, a la incompreensión de un mundo que sienten ‘no suyo’ pero del que quieren formar parte, por ello critican lo establecido, la violencia urbana, los modelos.

11 Entrevista a SQ, 2008

Cultura medieval, lírica explosiva, mente criminal, duro, duro. Mi vida es un muro, de la calles el rincón más oscuro, mandando versos. Pues ahora es mi turno de poder, mi lírica llega hasta Saturno, turno. Lenguaje sicótico, narcótico, irónico, simple detalle, directo de la calle... (Grupo de *Hip-hop De tales y cuales*, amigos de SQ, 2008).

Son estas ‘otras cotidianidades’ las que pintan, actualmente, nuevos y particulares escenarios, inicialmente de resistencia, luego de protesta para pasar a un mundo de aparente ‘integración’ a la ciudad, pero desde su propia lógica. Es esta nueva lógica la que reproducen los migrantes los que, desde los ojos de la ciudad:

[...] dan vida al barrio, el movimiento de la gente, los vendedores, los cargadores, hacen que este sea un sector bien comercial, especialmente para los indígenas que ponen sus negocios muy ligados a todo este movimiento, especialmente al mercado, las fondas, las bodegas, los alquileres de las casa...” (Entrevista a MC, 2008).

No obstante aquello crea conflictos ya que los antiguos moradores del barrio San Roque, los que si eran ‘de la ciudad’ sienten que son desplazados, ya no son ‘los de la ciudad’ los que deciden dentro de los espacios del barrio, llámense negocios, casas, el mismo mercado; en la actualidad el migrante crea nuevas formas de entender el espacio y de construirlo.

La redefinición de estos espacios está fuertemente ligada a lo emocional, por ello el mercado actúa primero como un espacio de acogida y por ende de seguridad, tanto económica como emocional, será por ello que para los migrantes que han permanecido algún tiempo en la ciudad los años no son importantes para evaluar su situación actual, y más bien relacionan los tiempos de acuerdo a acontecimientos importantes ocurridos en el tiempo que llevan viviendo en la ciudad, o sea son los hechos –sean buenos o malos–, los que sirven como punto de referencia en su relación con la ciudad.

Los migrantes sienten al mercado como ‘algo propio’ a partir del cual se articulan muchos aspectos económicos, culturales, sociales. En la ciudad los migrantes adoptan nuevos mecanismos de unidad como

la religión, grupos especializados aprovechando tácticamente lo que la ciudad y en el momento les ofrecen para salir adelante, desempeñándose como vendedores, cargadores, bastidores, albañiles. Desde esa experiencia los espacios son resignificados y el ser parte de la dinámica del mercado es visto como sinónimo de ‘superarse’, de ‘salir adelante’ y de lograr reconocimiento social.

Para los que permanecen en el campo, el solo hecho de ‘salir a la ciudad’ es visto como sinónimo de superación, al regreso de los migrantes a sus comunidades son reconocidos comunal y socialmente. Algunos utilizan los conocimientos adquiridos en la ciudad para ampliar la visión del mundo desde sus propias comunidades, escoger entre diversas oportunidades, ser inventivos a su manera, adquirir otra idea sobre los valores y sobre lo moderno; por ello muchos en la actualidad son dirigentes en sus comunidades de origen, aunque no pasen la mayor parte del tiempo en ellas y dejen encargados los ‘cargos’ a sus familiares cercanos. La ciudad tiende a ligarse al ‘poder’ y al ‘éxito’, por ello el regresar ‘fracasado’ es mal visto a los ojos comunitarios, al respecto manifiestan: “si he regresado [sin nada] para qué he regresado, han de decir. . .” (Entrevista a anónima, 2008); argumentos como: “... tengo que ver por el futuro de mis hijos” (Entrevista a HP, 2008), justifican las decisiones de seguir en la ciudad; el “qué dirán” pesa a la hora de decidir el retorno o no a la comunidad.

Otro de los temas tiene que ver con el prestigio social que se teje en la ciudad, el cual no solo se relaciona con la acumulación de bienes y dinero, sino más bien rige una “economía de dones” Godelier (1998), en donde hay que devolver lo que se ha recibido para nuevamente recibir más; por ello este dinero tiene que ser transformado en relaciones sociales y simbólicas, como el prestigio adquirido por los hermanos Betún que financian un equipo de fútbol por “pura afición” o porque “aman el deporte”. Sobre esto manifiesta un jugador de Fútbol:

[...] el señor presidente del equipo, el señor Luís Betún, está haciendo lo imposible para mañana los jugadores, está cuidando que no tomen, que

no se abollen, 'por favor mañana es todo, les ruego' –dice–..., abajito vive él, vende fresas, es distribuidor de fresas, él ama al equipo, así a los jugadores él da zapatos, camisetas, calentadores, chompas, paga plata. Todo le da así... (Entrevista a Jugador de fútbol, 2008).

A través del deporte se crean nuevos símbolos de identificación colectiva, la camiseta, el equipo "... entonces nosotros demostramos lo que sabemos porque eso si... nosotros jugamos por la camiseta, al deporte amamos al fútbol, [...] nosotros nos vamos dando ahí hasta el último" (Entrevista a Jugador de fútbol, 2008).

Lo que se ha tratado de exponer en base a los anteriores relatos es la 'otra cara' del barrio San Roque, la otra cara construida y en construcción y la que al no ser 'moderna' no se la quiere mirar, peor entender. A pesar de que cotidianamente dentro de las familias de migrantes siguen rigiendo mecanismos de acumulación económica, estos tienen otros significados, otros sentidos, ellos saben y entienden muy bien que para llegar a ser considerado 'de prestigio' a los ojos de los otros migrantes, hay que gastar y "gastar bien y harto" (Entrevista a Jugador de fútbol, 2008) y en esto no importa de qué religión sean, prueba de ello pueden ser las grandes campañas evangélicas que se montan en el barrio de dos o tres días con gigantescas carpas en las que comen y duermen (mejor sería decir: viven por tres días al interno de ellas). En la actualidad el barrio de San Roque, el mercado y sus alrededores son resignificados constantemente por la presencia diaria de migrantes indígenas y estos nuevos espacios resignifican también al migrante; en un proceso de ida y vuelta los nuevos sanroqueños se desclasifican y reclasifican constantemente. Si tenemos en cuenta el texto de Kingman, diríamos que la realidad actual del barrio se halla en un claro proceso de ruptura de sus antiguas clasificaciones sociales producto de la propia agencia actual de los sujetos involucrados en minúsculos juegos de poder y contrapoder; son procesos de transición en los que se involucran tanto los llamados estratos sociales altos y bajos, no en forma estática, sino en constantes negociaciones y renegociaciones de sus identidades (Kingman, 2006: 349), y no hay que perder de vista

también que en medio de estas negociaciones, no está ausente cualquier tipo de violencia sea física o simbólica.

En la actualidad los nuevos migrantes indígenas que llegan a la ciudad no llegan vacíos de experiencias, sino, llegan con un imagen preconcebida sobre el barrio, porque San Roque ha pasado ya a formar parte de sus vidas, no en vano el lenguaje popular le llama actualmente 'Riobamba chiquito' en clara alusión a la presencia mayoritaria de indígenas de Chimborazo en el lugar, y es este lugar, en cuanto espacio, el que se encuentra en disputa constante, en negociación permanente con los 'otros', aunque en la situación actual ya no se sabe a ciencia cierta quiénes son esos 'otros', y por cuánto tiempo lo seguirán siendo.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*, Madrid: Taurus Ediciones.

Espín, María Augusta (2009). "La presencia indígena en la ciudad: la construcción del indígena urbano en el barrio de San Roque"; *Disertación de Maestría*, Quito: FLACSO - Ecuador.

Godelier, Maurice (1998). *El Enigma del don*, Barcelona: Paidós Ibérica.

Kingman Garcés, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940*, Quito: FLACSO - Universidad Rovira e Virgili.

Matices y texturas de la identidad cultural étnica en contextos urbanos. En el caso de los kichwas de Chimborazo

Gina Maldonado

La ciudad, en términos de referencias e imaginarios de 'civilización, adelanto y oportunidades de vida', que guarda cualquier persona que no sea ciudadina es, en primera instancia, lo que impulsa o motiva a un individuo o a familias enteras a querer dejar sus lugares de origen y dirigirse a la ciudad.

La idea que, al encuentro con la ciudad van a tener la posibilidad de mejorar la situación de precariedad en que viven muchas familias en las comunidades, ha hecho que en los últimos años el flujo migratorio a las ciudades grandes o importantes sea cada vez mayor.

La población indígena, contrariamente a lo que se pensaría con respecto a su arraigado e invariable vínculo con la tierra y su comunidad, no ha permanecido aislada ni ajena a otras formas de vida y organización socioeconómica y cultural propias de la ciudad. Muchos pueblos indígenas del país y entre ellos algunos pueblos de la provincia de Chimborazo, se han dedicado ancestralmente al 'arte' del comercio y el intercambio, por lo que siempre han mantenido una relación constante y dinámica entre las comunidades y la ciudad.

Pero esta no es la única motivación, entre otras razones, se encuentra la relacionada con las prácticas migratorias, como parte de la tradición y la cultura que empuja, en muchos de los casos, a jóvenes indígenas de la provincia de Chimborazo a salir de sus comunidades en un acto de realización personal y como un paso de transición de la adolescencia a la madurez, así como de reconocimiento social. Sobre esto habla don Héctor Panchi quien migró a los dieciséis años:

Vine en esa época, me acuerdo, con sesenta suces, pero como aquí el café, almuerzo y merienda, todo era pagado, esos sesenta suces me aguantó para un mes. Ya se estaban terminando esos sesenta suces y entonces mi papacito me dice que regrese a Latacunga... y yo no quería regresar... porque mis amigos han de decir que regreso a la tierra con la misma cara, que si me he ido a Quito para qué he regresado (Entrevista a HP, 2008).

La acción masiva y repetida de estas prácticas, a nuestro juicio, han forjado imaginarios y construcciones socioculturales del ser indígena muy particulares, desde los mismos indígenas como desde los no indígenas. Las estrategias y destrezas de socialización desarrolladas por los primeros inmigrantes, y desde entonces, por las siguientes generaciones de jóvenes indígenas para integrarse a la ciudad son, como ya lo hemos dicho, particulares y muy variadas.

Elementos distintivos como la vestimenta, el uso del kichwa y las costumbres alimentarias entre la población migrante, las entenderemos como los medios a través de los cuales los inmigrantes indígenas han inventado, recreado y adaptado formas de extender la identidad étnica y cultural en la ciudad.

El reflejo del espejo

La incursión de la población indígena migrante de Chimborazo en Quito, concretamente hablando en el mercado de San Roque, estuvo cargada de tensión y hostilidad de la población local hacia los inmigrantes indígenas.

Trabajos como los de Rossana Barragán, que estudia a la población de comerciantes callejeros en la ciudad de la Paz; Javier Ávila Moreno, que analiza la etnicidad en contextos de globalidad de la población indígena en el Perú, Manuela Camus que identifica a los comerciantes del mercado *La Terminal* en la ciudad de Guatemala entre otros, señalan que:

[...] no se trata para nada de individuos “al margen” de la vida moderna, encapsulados en “guetos” o “enclaves” de ruralidad y tradición en medio de la ciudad, resistiendo en sus trincheras el avance

de una cultura occidental percibida como aplanador, sino por el contrario, se trata de individuos inmersos desde hace varias décadas en las entrañas mismas de la vorágine propia de la vida moderna (Ávila, 2008: 12).

Salir de la comunidad para entrar a la ciudad como “disimulando... sin hacerse ver como indios...” (Camus, 2002: 205), ha sido para los casos de Guatemala, por ejemplo, el eje común. Para el migrante de Chimborazo en Quito, la salida y la llegada a la ciudad ha significado la exposición a muchas limitaciones y dificultades, también la posibilidad de encontrar en ella un ‘algo más’, relacionado con el mejoramiento de las condiciones de vida, el adquirir ‘experiencias’, conocer otras ‘realidades’, ‘vivir aventuras’ y lograr reconocimiento social.

La presencia de indígenas en el mercado de San Roque es evidentísima, pero hace falta una especie de ojo entrenado, para saber que no todos ellos son iguales, no solo porque llegan de diversas provincias del país y de diversas comunidades, sino además, porque si bien salen de una misma comunidad hay claras diferencias entre unos y otros.

Cómo visten, hablan o a lo que se dedican como actividad económica son, entre otros elementos, aquello que los diferencia y los distingue. En definitiva lo que resalta en el transcurso de los acercamientos y conversaciones que se ha tenido con migrantes, es el hecho de que ellos construyen e imaginan desde su particular experiencia de inserción en la ciudad, un ser indígena con o sin ropa tradicional, hablando o no kichwa y comiendo o no *chapu*¹².

En este sentido, la identidad étnica y social que están construyendo los migrantes indígenas en Quito, la entendemos como una interrelación dinámica y constante en cuyo límite o frontera, y dependiendo del contexto, se crean y recrean las diferencias y distinciones, que se busquen sean percibidas y reconocidas socialmente; una compleja noción de doble sentido que busca al mismo tiempo la autoidentificación y también

12 Mezcla de máchica, agua y panela

la diferenciación, lo que en otras palabras se podría definir como “el cúmulo de representaciones compartidas que funcionan como matriz de significados, y define y valora ‘lo que somos y lo que no somos’: el conjunto de semejanzas y diferencias que limita la construcción simbólica de un nosotros frente a un ellos” (De la Peña y de la Torre, 1994: 37).

Es innegable reconocer que la presencia de la población indígena en las ciudades, grandes o pequeñas de todo el país es considerable, lo que nos hace repensar los conservadores conceptos de ciudad y campo, y en ese contexto las urdimbres del tejido identitario étnico y social de los diferentes pueblos indígenas acogidos por la ciudad.

Ahora hay más gente indígena en el mercado que los mestizos, primeramente porque [ahora se los puede identificar] qué clase de gente es, de dónde vienen. Yo pensaba que toda la gente era mestiza [por cómo se visten], y no ha sido así, es como si dijéramos son indígenas transformados... sales de la casa, coges un bus y ya comienzas a transformarte en otra persona. Sales de la ciudad al campo y ya te transformas... (Entrevista a JG, 2008).

Los ojos que diferencian

La presencia de indígenas en la ciudad no es un fenómeno nuevo, han estado allí siempre, pero ahora tal vez, en mayor proporción que antes y con el protagonismo social, económico, político y cultural que no tuvieron en el pasado. Estos migrantes, como ya se ha mencionado, no son todos iguales, las diferencias entre unos y otros son evidentes no solo por lo que visten sino por ‘cómo’ visten; por lo que hablan si no ‘cómo’ hablan. Los migrantes indígenas de Chimborazo, por ejemplo, son ante todo, originarios de una comunidad: de Cacha, Colta, Alausí, Cose Tus, Gulalag, Licto, Guamote, etc., porque no es lo mismo ser de Cacha que de Colta, o ser de Colta que de Alausí. Aunque se asume y reconoce a los otros como indígenas:

[...] claro que son de Riobamba [Chimborazo] pero ya son de diferentes partes, como que vivimos aquí... por la Ecuatoriana, Calderón, Carcelén... por allá [comunidad] hay barrios y todo así... hay de toda clase de barrios que han salido, pero más han salido de Guamote, de Cacha... (Entrevista a MG, 2008).

A esta diferenciación o clasificación la llamaremos territorial o espacial, ya que está determinada propiamente por la procedencia territorial. La idea de que ‘no es lo mismo ser de allá o de por más acá’, lo trazan detalles distintivos que, a simple vista, tal vez pasan inadvertidos, como por ejemplo el modo en que las mujeres usan la *fachalina*¹³ y el *anaco*¹⁴; o los hombres el sombrero y el poncho, e incluso la misma ropa occidental detalles en los que se tratará de profundizar en el desarrollo de éste artículo.

Partiendo de esas particularidades y de todo lo que ya se ha mencionado anteriormente, se tratará de proyectar en este estudio, cómo el uso de la vestimenta, el idioma y la alimentación se han convertido, en una u otra medida, en los elementos o símbolos de diferenciación y distinción del registro de recreación, adaptación e invención de la identidad étnica y social de los migrantes de Chimborazo en Quito.

Sobre el vestuario

Cuando se llega al mercado de San Roque, lo que a primera vista destaca es el movimiento constante de gente por todo el lugar, hay gente de todo tipo y condición; muchas de estas personas han venido de diferentes zonas del país y aparentemente no portan ningún símbolo de diferenciación respecto al resto de la población que circula por el lugar.

Con un poco más de observación se podrá notar que, pese a esta aparente homogenización identitaria, se diferencian ciertos rasgos, comportamientos, gestos y actitudes que definen social, cultural y ét-

13 Manta pequeña que las mujeres la llevan sobre los hombros.

14 Falda larga tradicional que usan las mujeres indígenas.

nicamente a los hombres y mujeres del lugar. Los hombres indígenas de Chimborazo en este sentido, permanecen mejor mimetizados con el contexto del mercado, lo que no sucede definitivamente con las mujeres indígenas, quienes visiblemente tienden a usar ropa tradicional o, en todo caso, alguno de sus elementos.

Los hombres

Los hombres indígenas, indistintamente llevan ropa occidental, por lo tanto resulta mucho más complejo discernir 'quién es quién', es decir, quién es de Licto o Guamote, Huaylla o Cajabamba, pero con un poco más de acercamiento y a través de las conversaciones sostenidas con ellos, se pudo tener la certeza de que eran originarios de comunidades como Cacha, Colta y Guamote; son kichwa hablantes e inclusive con una alta tendencia monolingüe, que hablan el español con una fuerte interferencia lingüística del kichwa.

Como ya se ha dicho, los hombres indígenas de Chimborazo han perdido gradualmente el uso definitivo del vestuario de sus comunidades de origen, básicamente todos usan ropa occidental, por lo que la diferencia y especificidad del vestuario en base al origen territorial o espacial dejan de ser los parámetros de definición étnica o identitaria. En remplazo o adaptación de diferenciación, emergen elementos adicionales que marcan por sobre todo las diferencias socioeconómicas de los migrantes, es decir, elementos distintivos como un pedazo de franela, botas de caucho, la *atamba*¹⁵, por ejemplo, que definen al individuo o al colectivo como parte del grupo de los cargadores o estibadores.

Aunque apenas es una conjetura, es necesario señalar que a pesar de que la gran mayoría de hombres indígenas usa ropa occidental, es en el modo de usarla, -de repente los colores, el estilo, la calidad de la ropa etc.-, lo que los hace diferentes unos de otros. Comentarios sueltos de algunas personas con las que se conversó informalmente, dan ciertos

15 Soga que se usa para cargar desde la cabeza

indicios de que probablemente los signos de diferenciación territorial y espacial sí se siguen reproduciendo intra grupalmente, pero de un modo adaptado al contexto, es decir, el hombre indígena de Cacha usa en la ciudad un pantalón de corte como lo hace el de Achupallas, pero el de Cacha nunca usaría por ejemplo, un pantalón de corte, azul eléctrico, como lo haría el de Licto. Aunque es necesario indagar con más profundidad y discernimiento lo señalado, no se descarta definitivamente la posibilidad que la ropa occidental usada por el migrante indígena en la ciudad esté sujeta a cánones de diferenciación simbólica.

Las mujeres

Con las mujeres migrantes la situación es diferente, para ellas el vestir anaco –sobre todo–, y una camisa bordada, son maneras de mantener elementos de identificación comunitaria o de origen espacial-territorial e identitaria. María Guamán, originaria de la comunidad de Colta, comerciante de verduras y frutas de veinticuatro años, afirma rotundamente, respecto de la occidentalización de su ropa: “...nooo, no porque no me ha gustado mismo a mí [vestirme con ropa occidental], a mí me ha gustado vestirme así, como vine de mi tierra, yo no me siento avergonzada nada, me siento bien orgullosa...yo no tengo por qué avergonzarme de mi raza indígena’ (Entrevista a MG, 2008); en la ciudad estos símbolos distintivos, incluyendo la autodefinición identitaria, pasan a demás a ser elementos catalizadores de diferenciación social, con lo que se podría considerar que viven la diferencia étnica en forma más cruda. Las diferencias en este sentido, se enmarcan dinámicamente entre las de origen territorial-espacial y las socioeconómicas que establecen el estatus, prestigio y reconocimiento, tanto intra como extra grupal, y comunitario.

Muchas o casi todas las mujeres llevan la ropa de su grupo étnico-comunitario, “tenemos diferentes vestimentas... digamos las de Cacha, [no] se ponen la misma ropa si no es que se ponen otras cosas, ellas se ponen por ejemplo unos ponchos así, con rojos, unas rayas... así medio

raro... las fajas también así” (Entrevista a ZY, 2008). Haciendo hincapié en la vestimenta tradicional, las mujeres puruháes por ejemplo, han ‘civilizado’ su vestuario, es decir, han dado paso a la modernización en lo que se refiere a la elaboración de la ropa; las telas, hilos, colores y texturas se han ‘estilizado’ y ‘modernizado’, como suelen decir ellas mismas.

Especialmente el uso del anaco y la fachalina en las mujeres, marca de manera determinante las diferencias de orden territorial y socioeconómico; para empezar los decorados y detalles que utilizan en su confección así como la calidad de las telas, el modo en que usan las fachalinas cuando las cruzan por un lado del hombro, o las atan en un nudo hacia el pecho, o cuando envuelven al anaco en la cintura dejando pliegues hacia el costado derecho, hacia el izquierdo y hasta hacia atrás, son algunas de las formas en que las mujeres indígenas de Chimborazo utilizan la ropa en la ciudad, para diferenciarse unas de otras.

Algo que sería importante añadir al análisis es que, resulta evidente que hay una clara tendencia, entre muchas de las mujeres kichwas de Chimborazo, a adoptar en la ciudad el traje y modo de vestir de las mujeres puruháes originarias de las comunidades de Cacha y Colta. Se puede inferir que detrás de esta práctica (llevar el vestuario de la mujer de Cacha o Colta), hay una fuerte tendencia intra y extra grupal a otorgar cierto reconocimiento, prestigio y estatus socioeconómico y cultural.

En principio, el concepto del traje sigue siendo el mismo, pero los ligeros cambios en los modelos que se han implementado y adaptado en los últimos diez a quince años, –según lo han referido algunas de las entrevistadas–, marcan sustancialmente las diferencias de índole identitario, generacional, territorial y social.

Doña Ligia, que hasta hace unos cuatro años trabajaba como vendedora ambulante de verduras y hortalizas y ahora se desempeña como presidenta de la Fundación *Sumak Allpa*, señala que el problema de la marginalidad y el racismo, sin que estos hayan desaparecido, son menos crudos y agresivos que antes, “algunos tal vez [siguen siendo racistas], porque la mayoría ya se dan cuenta de la igualdad y todo eso, ya no son lo mismo” (Entrevista a LM, 2008), y señala que el vestir pulcramente

la ropa tradicional, a la mujer indígena que la lleva, le da entre otras cosas, mejores posibilidades de conseguir cosas:

[...] incluso... algunos trabajos... mis primos trabajan así en empresas de empleados, pero con anaco van, entonces le eligen más a ellos porque dicen que son trabajadores, que no son como los mestizos que son... algunos roban, algunos son vagos todo eso, entonces a los indígenas les... o sea para la situación de trabajo a ellos le conviene, o sea les gusta, eso yo le he visto (Entrevista a LM, 2008).

Estas apreciaciones son compartidas también por moradores no indígenas del barrio de San Roque, como doña Elena Cárdenas quien asegura:

[...] me acuerdo que cuando fueron llegando los indígenas vinieron a padecer, a pasar necesidades hasta ubicarse, además por el rechazo que se ha tenido siempre a esta gente, para ellos debió haber sido bien difícil insertarse, pero lo que hay que reconocerles es cómo trabajan (Entrevista a EC, 2008).

El imaginario del indio de ciertas características, que se ha hecho en torno a los migrantes indígenas en San Roque, hace de éste un individuo al quien se ve

[...] solo en el mercado... los demás ya ves puro longos que se han despojado de su cultura tradicional y ya no son confiables... a los cargadores indígenas tú les puedes mandar con tu monedero a dejar a la casa y ellos van tranquilamente y te dejan sin abrir siquiera el monedero, ni sacarse un solo dólar, son bien honrados, pero los otros ya son otro cuento... (Entrevista a ME, 2007).

Como refleja el testimonio, el mercado contribuye al fortalecimiento de la identificación cultural de 'el otro'; al interior de este mundo social se mueven además diversas lógicas que se cruzan, se ignoran o se mezclan, para hacer posible la continuidad de las interrelaciones entre quienes están inmersos en sus dinámicas cotidianas, así como para los que están por fuera de ellas y como lo dijera uno de los entrevistados, "...si uno no ayuda,

cuando se necesita, entonces se da una manito, para que salga y así... él después ayuda a otro. Si no, no hay como vivir” (Entrevista a LCh, 2008). Lo que se entendería como la búsqueda por estrechar y fortalecer las redes de amistad, solidaridad étnica y comunidad de origen, las relaciones de compadrazgo y de las familias nucleares y ampliadas.

Los más jóvenes se distancian de las formas de vestir de sus comunidades, pero no se puede decir que esta tendencia es generalizada, ya que mientras unos están dejando de vestir sus ropas tradicionales, otros tantos la renuevan, la adaptan, la modernizan. Para los jóvenes, hacer cambios en el estilo del vestuario es sobre todo su manera de estar ‘presentable’ o estar en correspondencia con el tiempo, el contexto urbano, las necesidades de modernidad.

En el caso de las mujeres mayores, éstas son más renuentes a dejar de utilizar su vestimenta tradicional (la gran mayoría la utiliza siempre) aunque muchas de ellas han contemplado como opción innovar su vestuario; las más jóvenes en cambio, usan la ropa tradicional entre frecuente y ocasionalmente “Cómo ya se van acabando los mayores... lo antiguo... ahora ya se hacen los modernos... ahora bordan bonito [las camisas] pues, ahora eso ya está de moda hay algunos jóvenes que ya ahora están cosiendo que ahora ponen como a la moda’ (Entrevista a MG, 2008 San Roque).

Es así que prendas como el anaco que “teníamos otro que era más gruesa [de lana], esa que dicen que han tejido los abuelitos, unas camisas largas bordadas hasta por aquí [muestra hasta los tobillos] todito esto, así una sola’ (Entrevista a MG, 2008), han sido remplazadas por el casimir sintético, paño etc., las telas que se usan para las blusas bordadas, de igual manera, ya no son más las gruesas y ásperas camisas de lana blanca sino dacrón, chifón, lienzo; así también el orlón, que era usado para los bordados, fue remplazado por hilos y sedas más delgadas y suaves.

La innovación, adaptación y adopción de elementos externos en el vestuario tradicional, pasan por acciones que llaman mucho la atención como la utilización generalizada de las camisas bordadas de las mujeres

del pueblo otavalo, “eso sí, se ponen las blusas otavallas, son bonitas” (Entrevista a MG, 2008), uso que al parecer cuenta con el consentimiento y visto bueno de los mayores “ahora hasta ya ellos, se ponen, sí ya no es mal visto” (Entrevista a MG, 2008). Estar a la moda, estar abiertos al cambio es algo a lo que “más antes decían que no hay que ponerse, que hay que respetar cada cual su ropa, pero ya ahora ya no, ahora se ponen no más, ya no hay eso de que el otro debe respetar” (Entrevista a MG, 2008).

Las diferencias que marcan diferencia

Para proyectar de alguna manera, a través de nuestras reflexiones, los resultados obtenidos de lo que fueron los primeros contactos con los migrantes indígenas de Chimborazo, se tratará de, en primera instancia y a breves rasgos, señalar y clasificar en grupos diferenciados y representativos el total de población indígena en el mercado de San Roque. Por cuestiones metodológicas así como de reconstrucción etnográfica del estudio realizado, la pertinencia de enfocar nuestro análisis desde esta clasificación nos permite más claramente reconstruir el modo en que se han estructurado las diferencias sociales, identitarias y étnicas

Entonces, para el caso se describirá a continuación los siguientes grupos identitaria, étnica y económicamente diferenciales:

En el primer grupo identificamos a los comerciantes, seguido de los profesionales, luego los dirigentes políticos y finalmente los menos favorecidos, ‘esa gente’, ‘los que deambulan’, ‘los recién llegados’ que se dedican a actividades como la de cargadores, albañiles, lustrabotas, desgranadores y peladoras. “Es en torno al trabajo cotidiano que se desarrollan tácticas y estrategias de ocupación de los espacios públicos y de su apropiación frente a las instancias reguladoras del Estado” (Camus, 2002: 205).

Especialización en las actividades económicas

Entre las diferentes actividades económicas a las que la mayoría de los migrantes de Chimborazo se han dedicado están: el comercio mayorista de productos comestibles, ventas minoristas ambulantes, el comercio de ropa y otros artículos, los *saloneros* (dueños de salones o comedores populares), la sastrería, zapatería, el servicio doméstico, cargar o estibar, desganar.

Siguiendo el hilo de la clasificación y enmarcándola en el uso de la vestimenta, hay que señalar que las diferencias entre los kichwas migrantes de Chimborazo que se dedican a diferentes actividades económicas, tienen que ver, sobre todo con el origen comunitario y luego, con las diferencias sociales de base comercial, dependiendo de cuan exitosas han sido éstas, económicamente hablando. En este sentido las diferencias en el uso de la ropa tradicional entre uno y otro grupo son sustanciales, qué viste y cómo lo hace el comerciante, la diferencia con los dirigentes o políticos, los desgranadores, de los estudiantes, es lo que se tratará de develar e interpretar.

Los comerciantes mayoristas de productos comestibles

Para empezar, es relativamente fácil reconocer a un hombre y una mujer migrantes exitosos como comerciantes. El tamaño del puesto en el mercado y la cantidad de mercadería con la que comercializan sus productos, son algunos de los medidores de la prosperidad y el éxito económico; esto lo trasladamos a lo que sería el uso de símbolos distintivos de poder, riqueza, origen étnico.

[...] yo desde los 13 años he trabajado en Guayaquil, desde guambra he sido negociante, a veces trabajaba de cuadrillero [en piladoras de arroz], otras veces también con el finado Pedro Yuseba vendiendo papas en carretilla así sabíamos andar, he trabajado en Milagro, Boca de los Sapos, Quevedo (Entrevista a SG, 2008).

Es así como el tejido migratorio y los nichos laborales se construyen en torno al indígena que sale de su comunidad hacia el lugar de acogida.

Básicamente es el modo –singularmente ostentoso pero a la vez recatado–, con el que visten estas mujeres, una de las señales. La mujer comerciante casi sin excepción usa un anaco de color negro o azul, o de algunos otros colores oscuros; una ‘camisa o camiseta’ (occidental) y casi siempre un saco, un collar que habitualmente es del tipo que usan las mujeres kichwas otavalo; suelen sujetarse el cabello de manera muy suelta hacia atrás, a varias de ellas se las puede ver usando un sombrero de color oscuro de alas cortas. En general sus maneras, actitud y lo que venden, puede mostrar de dónde vienen:

[...] los que son dueños de las casas no, no ve que aquí eran dueños de toditos estos locales compraron los ajeros, los chibuleos, de Latacunga, de Ambato de por ahí son, ellos compraron toditos estos puestos los ajeros, ellos pensaban que van a vender aquí adentro, de pronto fueron botando y se fueron a la calle, después ya no les gustó la calles, hubo un tiempo que decían que había puestos en el mayorista y compraron en 2 000, 3 000 dólares, les fue mal por ansiosos, a veces por la ansia de coger la plata, regresaron de nuevo y ahora están afuera, a veces llegan con enfermedad, a veces se hacen de marido las mujeres y... ellas átrasan otra vez se quedan sin nada, tenían abajo cualquier cantidad de puestos diario no les faltaba sus cuatro o cinco quintales, y verá que es caro el ajo, una cosita así cuesta un dólar, unas cinco pepitas peladas venden en cincuenta centavos, imagínese de un quintal cuánto sacan, ellas traen tres o cuatro quintales diarios, lo mismo es de los chochos, siendo ellas toditas de Latacunga de ahí viene a vender acá, viene lunes, vienen domingo, vienen lunes miércoles y jueves (Entrevista a SC, 2008).

La posición social, vista desde el uso de la vestimenta entre las mujeres comerciantes, no es radicalmente diferencial, al menos no en el medio del mercado o hasta lo indagado en el trabajo de campo; quizás el uso de una tela de mejor calidad para el anaco o la blusa, bisutería o joyas de oro, definan de alguna manera la diferencia entre unas y otras; es decir que de manera general, las diferencias no son extremas o radicales.

Los hombres de este grupo al igual que las mujeres, no se diferencian rotundamente y menos aún cuando estos visten totalmente con ropa occidental. Lo que se pudo notar a breves rasgos es que entre ellos lo que marca la diferencia son cosas como la calidad de las prendas que usan, que si bien no son de lo mejor, tampoco son como las que usa todo el mundo. El tono de voz, la seguridad con la que se dirigen a otros, el modo en cómo hacen referencia a sus experiencias, éxitos, poder, dinero, son entre otras actitudes, lo que los hace diferentes.

En la cúspide de la pirámide social de los comerciantes indígenas en el mercado de San Roque, está precisamente este grupo de comerciantes mayoristas con éxito, si bien son pocos, su presencia, poder e influencia, resultan notorias.

[...] hay de todo, hay algunos niveles yo podría decir, por un lado hay gente que ha venido desde hace rato y han podido llegar a tener lo suyo, han llegado a tener lo suficiente como para vivir cómodamente, se podría decir en realidad que tienen casa, carros de lujo del año... Hay gente que en realidad son de posibilidades, de teneres a pesar que son gente que no tienen trabajos profesionales, pero mediante sus negocios, mediante la mercadería de ropa mediante ese tipo de cosas han salido y ellos han logrado tener sus bienes (Entrevista a JCh, 2008).

Ellos desempeñan una dinámica comercial parcial en el mercado, en el sentido en que no están a tiempo completo comercializando los productos al interior del mercado, ya que sus marcos de acción están además por fuera del circuito del mercado, cubriendo o complementando, en muchos de los casos, actividades afines con la dinámica del mercado San Roque, los mismos que pueden rendirles más ganancias y expansión de capital para invertir.

Los minoristas ambulantes o los “rodeadores”

Estos son los comerciantes que desempeñan un tipo de comercio itinerante y con pequeñas cantidades de productos que comercializan tanto

dentro, como en los alrededores del mercado de San Roque; así como también a través de recorridos por las calles de Quito o en algunos semaforos ubicados en puntos clave en toda la ciudad.

Los comerciantes minoristas son los que menos conservan la vestimenta originaria. Entre las mujeres está el anaco básicamente. Algunas usan ocasionalmente una fachalina; el resto de la vestimenta se complementa con sacos, zapatos de tacón, blusas o camisas al estilo occidental. El cabello algunas lo llevan suelto y otras recogido.

Los comerciantes de ropa y otros

Van desde los que manejan grandes capitales con capacidad de importar desde países como Colombia sobre todo, Perú y Venezuela. Y están los que manejan pequeños capitales y su capacidad de compra y venta es también reducida. En este grupo de comerciantes se detectó algunos casos de mujeres que dejaron de vestir con el traje tradicional y lo reemplazaron completamente por ropa occidental. Los hombres, como en los grupos anteriores, no son el referente de continuidad de la cultura y la identidad étnica en el sentido de conservar y mantener el uso de la ropa tradicional. Doña Beatriz, quien actualmente se desempeña como profesora del Centro de Educación Intercultural Bilingüe CEDIEB-Q confirma que:

[...] en lo que es la vestimenta... hemos cambiando, hasta yo; en mi conciencia practico y vivo en dos culturas, entonces me pongo mi ropa y también la ropa mestiza... me pongo como me sienta aquí dentro de la ciudad... entonces como malo es que se ha estado perdiendo la cultura, las costumbres mismo (Entrevista a B, 2008).

Los salomeros

Con respecto a este grupo, que es considerable numéricamente hablando, en la circunscripción del mercado de San Roque. Se percibió que tanto hombres, como mujeres y los niños de la familia se involucran

en este tipo de actividad. Las mujeres generalmente han conservado el anaco del vestuario tradicional, los niños así como los hombres adultos y jóvenes no tienen, en cuanto al uso del vestuario, nada que los identifique como indígenas, aunque ellos sigan autodefiniéndose como tales. La identidad o el sentido de pertenencia entre esta población, por lo que se puede evidenciar, se construye y reconstruye en una dinámica de tensiones y contradicciones de origen contextual y relacional.

Los sastres

Esta es una actividad esencialmente masculina. Durante la observación de campo no se encontró a ninguna mujer desempeñando este tipo de trabajo. Los hombres dedicados a la sastrería no tienen nada en particular que los diferencie –en lo que al vestuario respecta–, de lo que comúnmente viste la mayoría de la gente, es decir, camisa y pantalón.

Lo que sí pudimos observar es que algunas mujeres de Chimborazo, pero mayormente de otra provincia vecina, Cotopaxi, habían instalado pequeños locales de reparación ‘al paso’ de prendas de vestir, que consistían en una o dos máquinas de coser en los que se realizaban esencialmente trabajos pequeños, como por ejemplo parchar un hueco en la tela, pegar un cierre, remendar un descocado, etc. A estos lugares se los puede encontrar generalmente en corredores y zaguanes de algunas calles más bien distantes del mercado de San Roque, pero que están muy cerca del centro histórico de la capital.

Los sastres de San Roque se encuentran básicamente al interior de los límites del mercado y generalmente prestan sus servicios a los mismos comerciantes del sector y a uno que otro cliente de fuera (es decir que no es del mercado), lo que hace que el negocio, en la actualidad, no sea económicamente rentable.

Con lo que obtienen del trabajo, es claro que les alcanza para lo estrictamente básico, “ayudo a mi papá a pagar de la luz, el agua... , o sea a veces le doy cualquier cosita a mis padres así” (Entrevista a SQ, 2008).

Siguiendo la estructura de la pirámide social entre los migrantes indígenas de San Roque, el sastre está entre los que se ubican en la base, su capacidad económica es muy limitada, al contrario de lo que fue algunos años atrás, cuando ser sastre representaba para quien desempeñaba esta actividad estabilidad, respeto y prestigio social.

Los zapateros

Los zapateros son trabajadores que se dedican a otra de las actividades que, con el paso del tiempo, ha perdido reconocimiento social y rentabilidad; lo que pueden obtener de esta actividad en muchos de los casos no les alcanza para "...mucho, a veces no creo que tengo ni para comer; alcanza... apretando, apretando" (Entrevista a EA, 2008).

Esta es una actividad exclusivamente masculina; entre estos trabajadores, en lo que respecta a formas de vestir o usar ciertas prendas para marcar diferencias, no las pudimos percibir durante la observación de campo, pero como sucede con otros grupos de migrantes, los hombres, al no usar ropa tradicional, no son necesariamente transmisores o re-creadores de la conservación de este símbolo distintivo en particular.

El ser zapatero en el mercado de San Roque está visto como "un trabajo que puede ser sucio..." (Entrevista a EA, 2008), y al que no se le acredita validez, capacidad de solvencia y por lo tanto nivel social: "cierta gente de aquí del mercado que se cree más... por lo que tengo mi oficio, si he sido un poquito... medio... no sé... se siente medio raro... uno no se siente al cien por ciento libre aquí, porque dicen: ese zapatero... entonces siempre aquí la gente trata..." (Entrevista a EA, 2008).

Las empleadas domésticas

Este es un trabajo que, a diferencia de los dos anteriores, lo realizan esencialmente mujeres. Entre las empleadas domésticas encontramos una gama muy variada de estilos de vestir con 'ropas tradicionales'; for-

mas propias y particulares que responden a las tendencias y apetencias individuales y grupales de estas mujeres.

Lo que se percibe de lo observado, es que se da una suerte de fusión que les permite adaptarse eficazmente al entorno. De ahí que podemos ver que entre las mujeres de este grupo el uso de blusas, camisetitas, pañuelos, chompas, sacos, zapatos de tacón alto, maquillaje fuerte en el rostro, cabello teñido de rubio o hasta rojo, se puede fusionar tranquilamente con fachalinas y anacos. Estas transformaciones dieron lugar a una mejor manera de adaptarse y ser aceptadas en la ciudad desde las mujeres empleadas domésticas.

Recapitulando lo que doña Zoila Yupanguí relató, se puede entender mejor lo que referimos como cambios y fusionamientos,

O sea antes era así, los antiguos... yo me acuerdo que antes era así, se amarraban el pelo para atrás y se quedaban con un pedazo de cada lado y dejaban para adelante, eran de Palmira, de Columbe, de Cacha, por todo eso había eso. Bueno mis abuelitos también hacían eso... o sea primero se ponían anaco y encima se ponían lo que se llamaba *chancal*, una tela adelante, es por el sector de Palmira, o sea si hay todavía la ropa antigua que se ponen en los cerros por ahí, la cosa es que con el tiempo los jóvenes ya cambiamos saliendo a la ciudad; son del mismo campo pero de poco a poco ya no se acostumbra a esa ropa (Entrevista a ZY, 2008).

Los cargadores y/o estibadores

Este es, mayoritariamente, un trabajo realizado por hombres, aunque no es raro ver en San Roque a mujeres ‘cargadoras’ llevando en sus espaldas bultos grandes o pequeños. A parte de la fuerza y el buen estado físico que, el o la cargadora, deben tener para dedicarse a esta actividad, “también depende de cliente” (Entrevista a JP, 2008), es decir depende de si tienen o no clientes, “de los conocidos más que todo, a conocido dan... dar trabajo a desconocido no dan... diciendo que roba, no sabe dar confianza... así ha tocado luchar a mi...” (Entrevista a JP, 2008).

Este es un trabajo en el que el cargador debe probar y comprobar su “honradez”, “... los cargadores... buenos... les mandas con las compras cuando ya saben el camino y se van no más solitos, hemos tenido en la casa algunos cargadores de confianza” (Entrevista a XE, 2007).

Los hombres pueden llevar cargas con mucho peso, por ejemplo al descargar diversos productos de los camiones hacia las bodegas, mientras las mujeres hacen cargas pequeñas o relativamente pequeñas, como llevar las compras que hacen los consumidores del mercado, hacia los autos o las casas de los alrededores, o a veces, hasta distancias mucho más largas.

Las mujeres cargadoras usan algunos elementos del vestuario tradicional, entre ellos el anaco, sombrero, fachalina, y un reboso (chalina), que en muchos de los casos lo usan para llevar la carga. Los hombres como en el resto de casos, no usan nada en particular que defina el uso de vestuario tradicional.

Las desgranadoras

Son mujeres quienes se dedican sobre todo a este tipo de trabajo, aunque hay también algunos hombres. Como en el resto de los casos en San Roque, los hombres no visten nada en particular que los defina con el vestuario tradicional. Mientras que “*allá*⁶ se ponen poncho, sombrero, botas y todo... por el frío”

A las mujeres se las distingue por el uso del anaco y la fachalina, algunas de ellas además usan un sombrero de color oscuro generalmente, y de alas cortas; entre ellas encontramos también a mujeres como doña Luz María Guaraca:

[...] yo también solo aquí no más estoy así [lleva sombrero, camisa, un suéter, falda corta, medias largas y zapatos de medio tacón], de ahí en mi tierra pongo centro, bayeta una sola es de tela de orlón, botas, después vie-

16 Los entrevistados recurrentemente se refirieron a sus comunidades de origen con el adverbio ‘allá’ indicando lejanía, distancia,

ne la falda de orlón, [bufanda también se pone mi mamá –dice el hijo–] el sombrero es así mismo, las gargantilla de *mullitos* de colores, blusa bordada (Entrevista a LMG, 2008).

Este es un trabajo en el que se puede trabajar largas horas y ganar muy poco; recoge a trabajadores que están dentro de una dinámica de movilidad migratoria estacional o temporal. El testimonio de doña Luz María Guaraca grafica claramente esta situación,

[...] cuando era soltera vivía aquí, trabajaba desgranando arveja, habas, sí me trataban bien, trabajaba unos tres años, yendo y viniendo, igual yendo y viniendo acá [San Roque], me quedaba dos meses, tres meses y allá [comunidad] me quedaba un año, medio año así, a veces el quintal sabía pagar tres dólares por la pelada entera, igual quintal de habas un dólar... [...] no, no me alcanzaba... es que vivía con mi papá, ellos me daban para café, almuerzo..., después ya me casé...

[...] si hay trabajo, desgranando si hay, ahora si están pagando tres dólares el quintal, cuando yo trabajaba antes estaban pagando en sucres...

[...] madrugando a las cinco, tres se avanza sea de habas, arveja, choclos... para eso se comienza a las cinco de la mañana hasta las dos o tres de la tarde, si se gana más o menos, así cuando hay desgranada sí sale, no hay todos los días, [para] unito si sabe haber, pero toca mantener en la casa también (Entrevista a LMG, 2008).

Como Ibarra menciona al respecto “las representaciones sobre el indio son construcciones mentales realizadas por quienes no son indios, y se efectuaron generalmente desde diversos lugares del poder...” (Ibarra: 2003, 261). Estas representaciones del indígena en la ciudad están dadas desde un nivel extra grupal, extra comunitario. Mientras que las jerarquías como niveles de reconocimiento social se rigen desde lo intracomunitario.

Los mundos paralelos en la estructura social y económica del migrante de Chimborazo

Un grupo que nace y sigue vinculado a todo lo que es el mundo del mercado de San Roque, es el de los profesionales, políticos migrantes e hijos de migrantes de Chimborazo. Este grupo, sin embargo, conforma al mismo tiempo un círculo diferenciado y de élite que se mueve en esferas y dinámicas sociopolíticas y económicas diferentes a la de los comerciantes del mercado de San Roque.

Los profesionales

Las conversaciones y observaciones obtenidas de los acercamientos con muchos de los profesores del Colegio Chaquiñan y el Centro Experimental de Educación Intercultural Bilingüe (CEDEIB-Q), vinculados al sistema de educación intercultural bilingüe, dieron ciertas pautas o luces para enfocar la observación y análisis hacia el hecho evidente, de que entre las personas que obtuvieron formación académica o formal, hay también una reproducción de jerarquías y escalas sociales que estructuran y regulan fuertemente el comportamiento y conducta social del grupo en cuestión.

En primer lugar visualizamos a los profesionales vinculados al movimiento indígena, que hacen de asesores, promotores, asistentes y otras actividades afines al movimiento indígena.

Luego están los profesionales que tienen una relación directa con las instancias del aparato estatal; son funcionarios públicos y asumen cargos como directores, secretarios, asesores, etc. Dentro de este grupo se ve la fuerte e influyente presencia de los funcionarios de La Dirección Nacional Intercultural Bilingüe DINEIB.

Finalmente, se pudo ver a un tercer grupo; el de los profesionales que están vinculados en calidad de técnicos con instituciones básicamente de desarrollo, ONG y demás.

Estos son, en principio, los grupos más visibles y que tienen más representatividad de entre los profesionales, pero sin duda hay una gran variedad en la gama de profesionales en diversas áreas.

Siguiendo el mismo hilo de reflexión e interés de páginas anteriores, es oportuno señalar que, cada uno de los grupos mencionados reseñan particularidades que los hace diferentes unos de otros; los modos específicos de vestir y hablar marcan la diferencia.

Haciendo referencia particularmente a los hombres y mujeres migrantes profesionales vinculados a la Educación Intercultural Bilingüe, es muy evidente que la tendencia entre las mujeres es a recuperar el uso del vestuario tradicional. La mujer kichwa profesional de Chimborazo está volviendo, con mucha determinación, por ejemplo, al uso de la blusa bordada, cosa que hasta hace unos dos años se estaba perdiendo. Situación que estuvo o está pasando con mujeres de otros grupos que están dejando de usar su vestuario tradicional para remplazarlo por prendas occidentales.

Algo que no se puede dejar de notar es que, si bien es cierto que estas mujeres profesionales están retomando el uso de las blusas tradicionales, esto no quiere decir que por ser tradicionales dejen de ser también ‘modernas’. El vestuario entonces, se ha modificado y adaptado de mejor manera a las necesidades de lucir bien y moderna de las mujeres indígenas urbanas profesionales.

Las prendas del vestuario de la mujer profesional indígena de Chimborazo en la actualidad se confeccionan en telas de muy fina calidad, los bordados, diseños y colores están más adaptados a las exigencias de la vida urbana; se podría decir con certidumbre que, entre más caras y finas las telas y aditamentos, mayor es el estatus y prestigio para las mujeres profesionales.

Entre los hombres profesionales hay una cierta tendencia a usar ropa tradicional, pero ésta básicamente se reduce a usar prendas como el poncho y el sombrero. Entre ellos es aún muy generalizado, el uso de ropa occidental o ‘formal’ que consiste en llevar un pantalón de ‘sastre’ o jeans, camisas, sacos o chompas.

El uso de la vestimenta tradicional tiene, por lo expuesto hasta el momento, un doble sentido; éste al mismo tiempo que puede ser valorado y respetado (por y hacia quienes la usan), no es un elemento decisivo al momento de definir la identidad étnica.

Está claro entonces que para los migrantes de Riobamba en la ciudad de Quito, la identidad no se esencializa en el uso de la vestimenta, o dicho de otro modo, en determinadas situaciones y contextos el uso de la vestimenta tiene uno y otros sentidos que, por sobre todo, tienen el objetivo de facilitar y agilizar la adaptación y aceptación del medio en el que el individuo o la colectividad migrante se desenvuelven.

Finalmente, otro elemento evidente que marca diferencias entre el grupo de profesionales con el resto de migrantes indígenas de Riobamba en el mercado de San Roque, es ‘cómo’ hablan, y ‘de qué’ hablan.

El ‘cómo’ tiene que ver con el casi perfeccionado –o a veces forzado–, perfecto español con el que hablan, el mismo que es elocuente, de léxico fluido, de frases construidas que se ajustan al ‘de qué’ hablan; un discurso por sobre todo reivindicador, indianista pero también bastante reconciliador.

El uso del idioma kichwa entre los profesionales de la educación es muy significativo, les preocupa que sea recuperado y usado en todas las esferas y niveles de la estructura estatal. El hacerlo así, aseguran ellos, garantizaría la continuidad de la cultura y la identidad de su pueblo, de ahí que institucionalmente con todas las limitaciones y dificultades del caso, siguen un proceso pedagógico en el que:

[...] como institución hemos inculcado algunas fiestas de nuestra cultura, como el *Mushuk Nina*, el *Inti Raymi* más, el *Pawkar Raymi* muy poco; algunas cosas de esas hemos estado inculcando. Este año se hizo el *Mushuk Nina* concientizando a los niños que existía eso antes... ahora la mayoría ni sabe qué es eso... los niños que están creciendo ya no saben... pero de nuestra escuela muchos niños si saben... hemos estado también inculcando que no pierdan la vestimenta, que no pierdan el idioma (Entrevista a PD, 2008).

La lectura que muchos de los maestros de la CEDEIB-Q hacen sobre la pérdida del idioma y el uso de la vestimenta tradicional fuera de la escuela es que

[...] dentro de la ciudad se está olvidando la cultura, muchos niños se están olvidando hasta el idioma, y muy pocos están manteniendo. Los papás quieren que se supere, muchas veces por el idioma no pueden entrar alguna oficina... porque el idioma castellano ha sido una dificultad... pero de todas maneras muchos a pesar de lo mal, mal han logrado... (Entrevista a PD, 2008).

La CEDEIB-Q, a pesar de los esfuerzos que hace por revertir los efectos absorbentes de la ciudad, sobre la cultura e identidad de los migrantes de Chimborazo y sobre todo sobre la población más joven, no deja de sentir temor por lo que pueda deparar el futuro

[...] los jóvenes que han salido de aquí han conseguido sus trabajitos, muchos están estudiando, ojalá que no se olviden... porque la influencia del colegio, la universidad a lo mejor vayan cambiando poco a poco, pero si es que cimentamos desde muy pequeños, algo han de tener ¿no? No se han de olvidar... (Entrevista a PD, 2008).

La actitud y posición de estos profesionales las vemos, después de todo, como tantas de las respuestas a la vida en la ciudad. Las fronteras demuestran ser susceptibles de traspasarse y algunos, o tal vez todos los migrantes con los que se tuvo contacto, han desarrollado la capacidad de adaptarse y modificar ciertos patrones establecidos.

Políticos y dirigentes

Las mujeres y hombres indígenas migrantes o descendientes de migrantes dedicados a la política o dirigencia organizacional, también han estructurado un orden propio y peculiar en su estructura identitaria étnica.

Para empezar, entre las mujeres y hombres profesionales hay una fuerte tendencia a recuperar o usar el vestuario tradicional de la localidad o comunidad de la que provienen, tratando siempre de resaltar con su presencia, autoridad y poder:

[...] mire, yo llevé sesenta organizaciones, dentro del *Játun Ayllu*, entonces es difícil [...] entonces mi persona es, gracias [a] mis papás, [...] mis abuelos, que [me han] dado concejo tengo mi principio ideológico del Movimiento Indígena, entonces por eso gracias a Dios, también trabajo como servidor de la Iglesia, conozco el concejo de Dios, en segundo lugar estoy llevando adelante este proceso organizativo y también siete años estoy en la política, estoy miembro de Pachacutic, y bueno el año anterior, participé como candidato a la concejalía de Quito. (Entrevista a FM, 2008).

Entre los políticos o dirigentes varones, a diferencia de los demás grupos, hay muchos que han recuperado o están recuperando el vestuario tradicional; se los puede ver usando ponchos y sombreros de diferentes tipos dependiendo de la comunidad de donde son originarios, pantalones blancos y algunos de ellos, además, llevan sobre sus hombros la colorida *wipala* símbolo de la fuerza, unión y diversidad cultural.

La gente de este grupo maneja generalmente un fuerte discurso político, étnico, cultural, reivindicatorio, cómo lo hace notar Don Feliciano Mejía, dirigente, líder, político:

[...] bueno, ahora ustedes me ven sin sombrero, sin poncho, han de decir este también parece que ya está medio *mishu*¹⁷, no... yo, o sea yo tengo toda mi ropa sino es que a veces me salgo así nomás no [viste con ropa occidental]... pero el *shungo* [corazón], mi idioma, todo es indígena (Entrevista a FN, 2008).

En muchos de los casos se pudo notar que la mayoría de líderes y dirigentes indígenas en San Roque vienen de familias y generaciones de líderes y dirigentes,

17 Mestizo.

[...] yo estoy ya treinta y ocho años aquí en Quito, pero sin perder mi identidad, mi idioma, mi cultura, mis costumbres como indígena [...] de guambra, de 14 años ya era dirigente de la Comunidad, llevando el cargo de tesorería, secretario de la Comunidad, vicepresidente de la Comunidad, últimamente presidente de la Comunidad y luego en mi parroquia Punín había una federación llamada “Manuela Leona”, entonces frente a eso yo era coordinador general, entonces mi papá y mi mamá han enseñado desde chiquito cómo tiene que ser un dirigente en la comunidad... (Entrevista a FM, 2008).

Para estos dirigentes y líderes políticos de carrera, la capacidad organizativa y la participación política es fundamental para vivir en la ciudad, en la cual resulta, para todos los que llegaron a ella:

[...] difícil vivir, porque no sabemos al lado qué familia vive, nosotros vivimos arrendando un cuarto ¿no es cierto?... al lado qué familia vive, al lado quien vivirá, arriba..., entonces no sabemos..., pero si nosotros vivimos en comunidad y mantenemos nuestras costumbres, nuestra identidad [...] Nuestros compañeros que salen o vienen de las comunidades a las ciudades ellos siempre venden aunque sea una cajita de frutillas, cajita de tomate o aguacate, lo que sea, porque ellos son comerciantes, siempre salen a trabajar, entonces frente a ello ha habido un atropello de los policías municipales de aquí de Quito, a todos los comerciantes no solo a los indígenas sino a todos los comerciantes, campesinos, indígenas, especialmente a los más pobres ha habido atropello, nos han quitado los productos, especialmente a mí mismo me han quitado los productos (risas), frente a ello hemos dicho: ¿quién nos respalda frente a esto? Alguien tiene que organizar, o alguien tiene que respaldar ¿no es cierto?... Entonces frente a ello hemos tenido un análisis aquí en Quito, bueno tenemos nuestras organizaciones que es la CONAIE, ECUARUNARI, frente a ello, ellos no se han respondido, entonces teníamos que nosotros hacer una reunión con todos los indígenas que viven especialmente asentados aquí en Quito (Entrevista a FM, 2008).

El kichwa como lengua materna en el contexto urbano

Al llegar a la ciudad, padres e hijos han tenido y tienen, que aprender a comunicarse en una segunda lengua, el castellano; tanto para los

padres como para los hijos el dejar un modo de vida comunitario por una nueva forma de vida en la ciudad ha significado grandes cambios culturales. La situación del idioma kichwa entre la población migrante de indígenas de Chimborazo, en este contexto, es bastante compleja. Algunos indicios y pistas que merecen mayor estudio y profundidad en el análisis, arrojan esta vez percepciones que señalan de manera general, la susceptibilidad de estas poblaciones al cambio y pérdida del idioma materno en la ciudad.

Generalmente, al ser los padres los que migran temporal o definitivamente a la ciudad y quienes traen a sus hijos a la ciudad para que se inserten en ella, son los niños o los más jóvenes los más proclives a perder el idioma materno, debido, en muchos de los casos, a su agresivo contacto idiomático con el castellano, lengua dominante y de prestigio.

Las instituciones educativas primordialmente y la tendencia de algunos padres, madres y la familia ampliada a disminuir el uso del kichwa en las relaciones comunicativas con sus hijos o los más pequeños, hacen pensar que el idioma materno de los migrantes indígenas de Chimborazo tiende a debilitarse y en algunos casos a perderse en la ciudad.

Datos bastante interesantes al respecto, son los que podemos apreciar en la investigación realizada por Ángel Ramírez sobre el aprendizaje de las lenguas en contextos urbanos, Ramírez (2007) sostiene que entre los padres de familia el 82.04% (169) expresa que habla la lengua Kichwa, el 86.41% la entiende, lo que muestra que son los adultos quienes tienen mejores destrezas de comprensión del Kichwa. En contradicción con el castellano que habla y entiende el 100% de la población. Podría suponerse que los adultos aprendieron a tener mayores destrezas en la utilización del idioma debido a que fueron alfabetizados en castellano. El mercado definitivamente es el espacio de socialización, para todos los migrantes de Chimborazo y otros pueblos indígenas que llegan a la ciudad, el resto de la ciudad se la conoce, pero no es necesariamente con la que se convive. Muchos de los migrantes adultos y niños que llegan a Quito y a San Roque, tienen, como ya se ha dicho anteriormente, que aprender a hablar, leer y escribir en español para desenvolver-

se adecuadamente y para tener mejores “oportunidades” en la ciudad. Por su pesada carga de estigmatización, como lo señala Feliciano Mejía presidente de la *Asociación Jatun Ayllu*, desde los mismos indígenas kichwa hablantes, surgieron iniciativas propias de solución o mitigación de impactos.

[...] nace la necesidad de tener una escolita, y eso también nace porque nosotros los indígenas provenientes de las diferentes provincias no éramos bien recibidos aquí, éramos vistos como extraños, eran bajados a primero o segundo grado o también eran pegado, mal recibidos por la gente de la ciudad, ante esta realidad, nace la necesidad de crear una propia escuela para los propios indígenas aquí en la ciudad de Quito, en el año de 1991 empezamos con la escuela aquí en el barrio de San Roque, en una casa prestada de un doctor Carlos Rodríguez Paredes (Entrevista a FM, 2008).

Paradójicamente esta situación contiene también otros sentidos para el migrante, esto se puede descubrir cuando niños, adolescentes y adultos mayores pueden asegurar además que “...algunos parecen que tienen recelo de hablar en kichwa... hay que defender nuestra cultura... por eso... yo [...] no he tenido recelo de nada, he hablado de mi cultura donde y he sido como sea... de verdad” (Entrevista a GF, 2008, San Roque).

Entre los jóvenes está claro que mientras unos admiten y defienden el kichwa como lengua materna, muchos otros dicen

[...] no, nada no hablo o sea si entiendo, ...o sea no me ha causado gran emoción por aprender eso, no me ha causado nada, mis papás si hablan y saben hablar bien... yo solamente les escucho así, pero dicen que es bueno aprender eso ...[los hermanos] no ellos tampoco hablan, así ha de ser porque hemos venido a crecer acá, acá en la ciudad y hemos aprendido a escuchar, solo así o sea en castellano... eso ha de ser [Pero si tuviera que aprender]... claro... si aprendería yo... (Entrevista a GF, 2008, San Roque).

Muchachos entre doce a dieciséis años, no muestran resistencia a la posibilidad de usar el kichwa habitualmente y manifiestan: “yo no sé

hablar, o sea si me enseñaran si aprendiera pero no se...” (Entrevista a CCh, 2008). “Yo si sé hablar, me enseñó mi abuelita... [Mis padres], si, si hablan” (Entrevista a JCh, 2008).

Aunque está claro para todos, y sobre todo para los mismos maestros vinculados a la Educación Bilingüe, que “yo misma no quiero perder mi identidad, no quiero perder mi lengua, estoy cada día un poco más practicando” (Entrevista a PE, 2008), la tendencia generalizada es la de usar cada vez con menos frecuencia el idioma kichwa entre los más jóvenes, lo que hace suponer que algo muy preocupante podría pasar con relación a la continuidad idiomática y por lo tanto con la preservación de la cultura.

Los imaginarios del estatus y prestigio en los patrones alimenticios de los migrantes

Una población que migra de zonas rurales a áreas urbanas como Quito, está irremediamente sujeta a cambios en sus patrones de alimentación, lo que las convierte en un grupo vulnerable en términos de seguridad alimentaria, en el sentido que no tendrían accesibilidad a fuentes básicas de alimentos nutricionalmente apropiados, seguros y culturalmente aceptables.

Algunos estudios realizados sobre el tema, evidencian la vulnerabilidad de la población indígena migrante en la ciudad en términos de acceso limitado a los alimentos por los escasos e inconstantes ingresos provenientes principalmente del empleo informal.

Si bien es cierto que la condición de pobreza solo les permite consumir una dieta monótona, a partir de una mínima producción para el auto abasto o la compra de alimentos con los bajos ingresos, los productos industrializados no dejan de ser preferentemente consumidos por los diferentes grupos socioeconómicos, lo que demuestra que independientemente del tiempo que se lleve viviendo en la ciudad así como la disponibilidad económica, las personas no dejan de incluir en sus dietas alimentos como los refrescos, frituras y fideos, lo que sugiere un patrón de consumo y una generalización del estilo de vida occidental.

Por lo expuesto anteriormente, se dirigirá la reflexión hacia la hipótesis de que los migrantes de primera y segunda generación incluyen con preferencia en sus patrones alimenticios productos procesados, no solo por pobreza, si no porque éstos en el ámbito de la representación simbólica cultural, otorgan prestigio y estatus. Siendo así, se establecerá claramente la preponderancia de dos tendencias a seguir: la una que viene de los migrantes profesionales, quienes manejan un discurso del valor nutritivo y hasta sagrado de la comida del campo, pero en la práctica, hay la sospecha que entre los alimentos que se consiguen de la ciudad (chatarra) y la comida de campo, lo que da prestigio y estatus es la comida de la ciudad.

Doña Beatriz Oña, que hace más de una década mantiene un puesto de comidas en el mercado de San Roque y cuyos principales clientes son los migrantes indígenas asegura que

[...] a ellos les gusta sopa de fideo, a ellos no les gusta una colada, una quinua, a ellos les gusta una sopa de fideo, una sopa así, sancocho de habas, una sopa de legumbres no les gusta, una sopa de pollo eso si les gusta, ahí sí, una sopa de patas de pollo, eso sí vende como pan caliente, este sábado voy a hacer un locrito de zapallo con habas, con choclos, con carne, con papas, ahí sí han de comer ver. Es que ellos son medios raros, así de repente si les gusta pero no espeso sino ralo, ralo, cuando se les entra el diablo... denantes voy llevando donde la ajera la sopa... ¡¡¡Huyyyy!!! Dice..., mejor cierra los ojos. Este miércoles hago una sopa de quinua, eso les gusta a los mayores, una colada, un locro, algo que les llene el estómago; los jóvenes no, ojalá les diera todos los días pollo, pollo, si les digo un pescado ¡uhhh! ponen las narices a un lado, cuando hago una colada no me va bien, hago por decir una colada de harina de castilla con apio cocinado y licuado con canguil ahí sí comen... (Entrevista a BO, 2008).

Los testimonios de algunos entrevistados dan cuenta de lo señalado. La reflexión y análisis de lo que dijeron y dejaron de decir, sobre el modo en que se alimenta la población migrante y en torno a esta qué tipo de imaginarios y relaciones socio-económicas y culturales se tejen, nos hacen deducir que comer determinadas cosas y dejar de comer otras, se interpreta entre los migrantes como un signo de distinción, estatus y prestigio.

Entendiendo como comida del campo a productos sobre todo agrícolas y no procesados, y comida de la ciudad como los procesados, los entrevistados admiten que pese a poder adquirir alimentos del campo en el mercado no lo hacen y prefieren generalmente los productos de 'la tienda' o procesados.

Entre la gente de los demás grupos, es decir los que están vinculados directamente a la dinámica del comercio del mercado de San Roque, la distancia que han tomado con los alimentos provenientes del campo es más grande. Creemos que este distanciamiento está –sobre todo– vinculado al factor económico, es decir que comer fideo, arroz, huevo *Coca-cola* y demás, es mucho más económico y rendidor que un plato completo de granos, cereales, carnes, frutas y verduras.

Entre los jóvenes y niños que fueron entrevistados en la escuela y el colegio, es mucho más evidente esta idea:

O sea... no hay excusa de decir que no hay aquí en la ciudad [productos del campo] sino que como que se enseñan a comer más a comer así como por ejemplo, así comida enlatadas... o sea algunos, no sé... habría que llegar a una conclusión para saber de por qué no compraremos comida así del campo para comer. Yo creo que deberíamos acoger los alimentos del campo para consumir y no solo comer la comida que hay en la ciudad, pero está en cada uno de nosotros ¿no?... (Entrevista a JP, 2008).

En conclusión, en relación a lo que pudieron decir sobre este tema, tanto profesionales y comerciantes, estibadores, desgranadores y demás, sobre lo bueno de comer comida sana del campo en lugar que la de la 'tienda' (mencionaron la accesibilidad de los productos expendidos de las tiendas donde se puede hasta fiar, mientras que lo que no es de tienda difícilmente se puede conseguir fiado), en la práctica tanto unos como otros consumen productos chatarra antes que productos del campo; la alimentación de los migrantes indígenas, por lo tanto, se nos presenta como un fenómeno complejo, resultado de las características culturales propias y de las condiciones socioeconómicas en las que están inmersos.

Conclusión

La migración no es nueva para los habitantes originarios de la provincia de Chimborazo, es más bien una dinámica que data de tiempos inmemoriales. Es el contexto, las situaciones, las condiciones y los sentidos los que han cambiado por lo que el poblador originario de las más remotas comunidades del país, ha tenido que adaptarse y moldearse a esos cambios y realidades cuando llega a la ciudad.

Hay sin lugar a dudas pros y contras, pérdidas y ganancias en el proceso de inserción y adaptación de las culturas originarias en la ciudad, pero lo que no se debe invisibilizar es su gran capacidad de adaptación y fusión con los nuevos escenarios y destrezas para construir activamente un modo de vida y de permanencia de sus orígenes en esos nuevos contextos.

Queda por indagar con mucha más minuciosidad los aspectos aquí planteados y analizados; queda por preguntarse y certificar hasta qué punto el vestuario, el idioma y el patrón alimenticio del migrante en la ciudad son o no elementos distintivos de recreación y reinención de la identidad étnica y cultural en la ciudad.

Las tendencias y generalizaciones sobre el uso, transformación o abandono de prácticas como el vestuario o la lengua ¿son o no una verdadera señal de pérdida, o quizás más bien, una mezcla de estrategias de resistencia y adaptación con el entorno? ¿Son acaso acciones que surgen como respuestas a las necesidades de estas poblaciones que por sobre todo quieren incluirse y ser parte activa de la dinámica global?

Como se ha expresado hasta el momento, la identidad cultural de los pueblos originarios no se limita a la reproducción de prácticas culturales y tradicionales esenciales. Para el caso de los migrantes indígenas de Chimborazo en la ciudad, está claro que el ir o no al ritmo de la vida moderna o post moderna no solo pone en juego su origen identitario étnico, si no su prestigio y estatus e inclusive su misma supervivencia y continuidad como comunidad.

En definitiva, lo que se ha querido resaltar en este capítulo es que las poblaciones de indígenas migrantes que llegan a las ciudades de nuestro país, no son masas desprovistas de bagaje y herramientas de respuesta, así como de estrategias de inserción y adaptación en la ciudad. Dependiendo de las situaciones, las circunstancias y las tendencias, los hombres y mujeres migrantes han sabido, de acuerdo a sus particulares experiencias, integrarse a la dinámica socioeconómica y cultural de la ciudad.

La vestimenta originaria, el idioma materno y las nuevas costumbres alimenticias sin lugar a dudas son elementos que siguen, como ya se ha dicho, presentes y adaptados según las experiencias de inserción en la ciudad en las formas de vida de los migrantes, pero no por ello se debería dejar de señalar que son así mismo abrumadoras las repercusiones e impactos sobre el uso de estos elementos, que a la larga los puede colocar en una condición de vulnerabilidad. Es importante que estos y otros aspectos sean estudiados con mayor profundidad sobre lo que acontece con la identidad sociocultural y económica de los migrantes en la ciudad; con este trabajo apenas hemos planteado algunas interrogantes y sugerimos algunas reflexiones; queda aún mucho por hacer.

Bibliografía

Barragán, Rossana (2009). *Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero en la ciudad de La Paz*. Quito: FLACSO-Ecuador.

Barragán, Rossana y Carmen Solíz, (sf.). *Identidades urbanas: el caso de los aymaras en la ciudad de la paz y el alto*. La Paz: Mimeo

Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, Guatemala: FLACSO.

Ramírez, Ángel (2007). "Aprendizaje social de las lenguas en contextos escolares interculturales urbanos". *Disertación doctoral*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Casa de la comunidad Gualalag Quillopungo en San Roque*



* Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación.



Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación.



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación.

Espacios de trabajo y comercialización en el barrio de San Roque



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación.



Esta fotografía es de autoría y cortesía de Manuel Kingman



Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación.



Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación.



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación.



Esta fotografía es de autoría y cortesía de Lennyn Santacruz



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación.

Construcción de identidades de las vendedoras Kichwas y mestizas y los juegos de poder en el mercado de San Roque¹⁸

Clorinda Cuminao Rojo

Introducción

El presente artículo trata sobre el proceso de construcción de identidades de las vendedoras kichwa y mestizas del mercado de San Roque en la ciudad de Quito, dinámica que se encuentra cruzada por el género, la etnia y la clase social. Resulta importante el hecho de conectar el desarrollo de la identidad de las vendedoras con la historia del mercado, porque desde esa relación el lugar se construye en términos sociales, populares y étnicos, teniendo como principal característica una mayor presencia femenina y de población indígena. Sin embargo, en este contexto existen tensiones relacionadas con procesos de discriminación, exclusión y juegos de poder. Para superar esta situación las vendedoras han creado tácticas y estrategias que permiten mantener en el mercado y las propias concepciones de lo que esperan con su trabajo, de la vida, de la modernidad y la remodelación del lugar.

Antigua presencia de las mujeres y los indígenas en el mercado

El contexto histórico de la ciudad de Quito, da cuenta que fue fundada en un punto de encuentro entre los diferentes señoríos étnicos y que a su vez constituyó la base del asentamiento incaico, situación que provocó que los indígenas mantuvieran un contacto permanente con la ciudad, ya sea viviendo en poblados cercanos o trabajando en distintos servicios, actividades artesanales y especialmente realizando

18 Artículo basado en la tesis: "Memoria e identidad de las vendedoras kichwa y mestizas del mercado de San Roque en la ciudad de Quito". Maestría en Ciencias Sociales, mención Estudios Étnicos. FLACSO – Ecuador, 2006.

acciones de intercambio comercial a pequeña escala. Antecedentes históricos demuestran que la presencia indígena y de mujeres trabajando en actividades de intercambio de productos preferentemente alimenticios, es resultado de una antigua práctica que se remonta a la época de la colonia y aún antes, desde tiempos incas. Esta actividad ha permanecido en el tiempo, y en el caso del mercado de San Roque se ha transformado en un lugar preferentemente ocupado por las mujeres y los indígenas. La antigua presencia indígena ha llevado a que surja una concepción en el imaginario popular y sea considerado como un 'mercado indio'.

Por otra parte, con el correr del tiempo Quito se fue transformando en un lugar estratégico para el desarrollo del intercambio de productos provenientes de diversas zonas. En este contexto la historia del mercado de San Roque, se encuentra inserta en el proceso histórico de la ciudad de Quito, que tiene entre sus características ser un eje para el funcionamiento y articulación de los mercados. Y en estas actividades las mujeres y los indígenas van adquiriendo un rol protagónico: al respecto algunas crónicas señalan que en la colonia y el siglo XIX los llamados "indios forasteros" vivían en los espacios urbanos andinos realizando actividades de mercadeo, servicios y actividades artesanales (Kingman, 1998). También en estas actividades las mujeres kichwa y mestizas fueron dedicando gran parte del tiempo a las labores de venta informal y servicio doméstico.

Durante este periodo, Quito se transformó en un lugar de interrelación entre la sociedad indígena y la española donde la "ciudad se convirtió en el punto de contacto de las dos sociedades y en el centro de dominación política y control económico del espacio y mano de obra indígena en beneficio de lo urbano" (Moscoso, 1989: 356). Los indígenas tenían el conocimiento de los productos alimenticios de la región, por esta razón surgen como los primeros proveedores de la ciudad. Finalmente, con el sistema de tributo en dinero, se amplió la inserción de los indígenas en el sistema de mercado, lo que aumentaron fuertemente su participación como proveedores de productos (Moscoso, 1989).

En Quito oficialmente nunca se designó a un determinado espacio para el mercado, el espacio de intercambio en ese tiempo era conocido

con el nombre de *tiánguez*¹⁹. Al principio las vendedoras indígenas y mestizas se ubicaban en la plaza San Francisco, pero con el correr del tiempo los tiangueces fueron numerosos y se expandieron por la ciudad, y se constituyeron en lugares propios de los indios para la venta. Al interior del *tiánguez* existían formas que muestran lo antigua que era esta costumbre, por ejemplo cuando F. Salomón (1980) señala que existía una preferencia por el trueque en vez de usar las monedas y también el esquema rotativo de los mercados.

Del mismo modo, el uso del espacio destinado para el mercadeo como también la especialización de los productos, van determinar el carácter, e incluso el rasgo de identidad que caracterizan a los mercados actualmente. Se podría afirmar que a partir de este proceso proviene la idea que tienen las vendedoras kichwa, acerca que como los indios desde siempre han estado trabajando en el mercado son los más adecuados para realizar el trabajo.

También la crónica de la época muestra el tipo de imágenes con las cuales son percibidos los sectores populares, tanto mestizos como indígenas, estas representaciones surgen ante las reacciones que estallan por la situación social y económica desfavorable. Estos estereotipos siguen reproduciéndose en la actualidad y producen efectos, como que son los sectores identificados como la plebe los que ocupan la calle para instalar mercados, la imagen negativa que se proyecta en torno a estos sectores, afecta sus procesos identitarios por ser considerados como estratos que cumplen actividades o trabajos inferiores o simplemente 'sucios'. Estas ideas estereotipadas no concuerdan con la noción de Centro Histórico que se basa en una particular concepción de orden y limpieza. Tampoco con la forma de funcionamiento de los mercados tradicionales, como el caso del mercado de San Roque, que tiene ciertas pautas que se remontan a tiempos de la colonia.

De esta manera, se comprueba que la presencia indígena en los mercados es antigua, pero además surge la pregunta ¿por qué son más

19 Término que fue introducido por los españoles y que en idioma náhuatl significa mercado.

mujeres que hombres las que se dedican a vender en los mercados? Para Martín Minchom (1996), esta actividad era familiar y permitía usar al máximo el trabajo doméstico. También este autor se refiere al carácter étnico y selectivo de las imposiciones coloniales: la mita estaba destinada para los hombres indígenas, esta situación producía entre otras cosas, una transformación étnica de indígena a mestizo. Pero en el caso de las vendedoras urbanas la transformación era hacia lo indígena para evitar el pago de la alcabala. La explicación que analiza Minchom es factible, pero puede haber otras explicaciones sobre este hecho, como por ejemplo que la feminización de la actividad ocurre porque los hombres se apartan y prefieren dedicarse a otras cosas, ya que consideran que ese tipo de trabajo corresponde al ámbito femenino, o mejor dicho al interior de los roles es considerada como una actividad propia de las mujeres. Al respecto, Marisol De la Cadena (1996) explica que la actividad femenina en los mercados es resultado de una división sexual del trabajo, donde las mujeres traen sus productos desde las comunidades rurales, pero esta actividad es vista por los hombres no como un trabajo, principalmente porque lo hacen “sentadas”, por lo cual lo consideran como un apéndice de la actividad masculina.

Si bien en el mercado de San Roque hay vendedores hombres, en el imaginario de las vendedoras kichwa y mestizas, y también de los propios vendedores, el mercado surge como un trabajo preferentemente de mujeres, porque está asociado a la manipulación de alimentos y al mundo doméstico. La actividad de vender aparece directamente asociada a la división sexual del trabajo a través de la cual, la labor del mercado se funda como un trabajo u oficio de mujeres. Sin embargo, también hay prácticas cotidianas del mercado, que no sólo están relacionadas con la labor que ellas desempeñan sino con la religiosidad y la fiesta, donde las mujeres juegan un rol y son las preponderantes.

Antecedentes históricos explican la impronta femenina en el mercado; sin embargo, es a partir de la memoria de las vendedoras que se pueden reconstruir aspectos de la vida cotidiana, estrategias de subsistencia y apropiación del espacio por parte de las mujeres.

El mercado de San Roque a partir de la memoria de las vendedoras

Las vendedoras recuerdan que con el paso del tiempo, el primer mercado de San Roque, ubicado en las calles Chimborazo y Rocafuerte se fue deteriorando y se hizo chico por el aumento del comercio y de la clientela. Fue por esa razón, que a fines de la década de los setenta se construyó otro mercado y todas sus actividades fueron trasladadas a este nuevo espacio. Posteriormente, por disposiciones municipales las vendedoras de los mercados de San Francisco y Santa Clara se trasladaron a este nuevo mercado de San Roque (Mafla, 1996).

La mayoría de las vendedoras recuerdan el traslado desde el antiguo mercado, a través de algunos de sus testimonios resulta posible reconstruir ciertos aspectos que transcurrieron en ese tiempo. Según el relato de Pilar, que se define como una vendedora mestiza y que actualmente tiene un puesto al interior del edificio, señala que en ese tiempo ellos vendían dentro del antiguo mercado, pero que según contaba su mamá anteriormente vendían junto a una quebrada;

[...] que hoy es la avenida 24 de Mayo, entonces vendían en la calle, en la quebrada, ahí decía que vendían en unas casetas y luego construyeron el mercado y le llamaron San Roque, estaba ubicado en la parroquia de San Roque, ahí trasladaron a toda la gente que vendía en la calle del mercado, pero sin embargo, con el tiempo toda la gente que vendía proliferaron, muchos comenzaron a vender afuera en la calle (Entrevista a Pilar, 2005).

Una forma de apropiación del espacio ha sido desde la calle en un estado de informalidad hasta lograr entrar con un puesto estable al interior del recinto; es decir en el momento de traslado al actual mercado de San Roque muchas vendedoras que vendían afuera, pudieron obtener un puesto, ya sea en las plataformas o al interior del edificio del actual mercado, pero lo que sucedió fue que a su vez se fue incrementando un nuevo grupo de vendedores en la calle. Esta realidad irá con el tiempo aumentando llegando a una situación de desborde o prolongación del mercado a nuevas plataformas y calles, repitiéndose la misma situación del antiguo mercado.

Según Pilar, en la alcaldía de Sixto Durán Ballén se empezó a construir el actual mercado de San Roque, en un lugar que antes era una cancha y donde también se encontraba el Colegio Central Técnico, una parte desapareció para esta construcción. El nuevo mercado fue construido por el año 1979 ubicándose frente al Penal García Moreno. También fue considerado moderno para la época: un espacio amplio con cuatro pisos divididos para la venta de diferentes productos.

Las vendedoras que tienen la experiencia de haber estado en el antiguo mercado, recuerdan que esto ocurrió un día 10 de agosto; desde ese tiempo los diferentes espacios fueron ordenados por giros de comidas, abarrotos, frutas y verduras, legumbres, papas, carnes, carbón, etc. En un primer momento en el nuevo mercado se ubicaron todos los que llegaron del antiguo y también los que vendían en la calle. Con el correr del tiempo, producto de la migración, principalmente de indígenas, el mercado se fue expandiendo cada vez más, las vendedoras ocuparon distintos espacios, por ejemplo donde se encuentran las plataformas, la calle Loja y el parqueadero. Algunas vendedoras reconocen que esta situación con el tiempo ha ido desordenando y dividiendo al mercado por el surgimiento de distintas asociaciones, situación que dificulta lograr acuerdos. Por otra parte, se encuentra la situación de las mujeres que venden de forma ambulante con canastos denominadas “rodeadoras” que en su mayoría son indígenas migrantes que se encuentran en los bordes del mercado y por su condición ‘marginal’ no están asociadas, ellas afirman que no tienen para pagar una cuota que les permita mantenerse al interior de una asociación.

De este modo son los y las migrantes, los que conforman preferentemente el mercado, sus primeras expectativas laborales se construyen en el imaginario que gira al interior del proceso de migración, los relatos de las vendedoras dan cuenta de esta realidad.

Relatos de migración y recorrido de identidades

El mercado de San Roque en la actualidad es un espacio configurado por muchas migrantes no sólo kichwa, sino también mestizas. Sin embargo, la experiencia de la migración aparece más recurrente en la memoria de las vendedoras kichwa, especialmente cuando existe una estrecha relación con la comunidad rural donde quedan parientes cercanos, por esta razón periódicamente viajan manteniendo una continuidad entre lo rural y lo urbano, rompiéndose la brecha campo-ciudad. En cambio en las migrantes mestizas los recuerdos de la migración aparecen más lejanos, por lo general han sido sus padres o los abuelos quienes se trasladaron a la ciudad, y porque se trata de decisiones más bien individuales antes que grupales.

Es interesante el hecho que para las vendedoras migrantes existe un contraste permanente entre la vida del campo y la ciudad, ya que siempre se establece una relación entre los dos espacios: rural y urbano, para justificar y explicar los derroteros de la vida. Inclusive cuando estaban en el campo sabían del mercado por sus parientes que vendían; de este modo de una y otra forma se iban preparando para la partida a la ciudad.

De esta forma, tanto en el proceso de migración como en el transcurso de la vida citadina, la identidad debe ser asumida como un recorrido, algo móvil que posee múltiples referentes en su configuración. En el caso de las vendedoras kichwa no es sólo la comunidad de origen el lugar que otorga sentidos de pertenencia e identidad, sino que una vez en la ciudad es la convivencia con el colectivo indígena y mestizo, las distintas vivencias urbanas en los barrios y en el mercado, las que refuerzan, adecuan y adaptan distintos elementos identitarios.

También en la ciudad surge como un referente que genera nuevas expectativas, el poder 'sobresalir' que representa una visión de futuro de salir adelante, una movilidad social que permita mejorar las condiciones de vida.

Es bonito pero siempre cuando sepa sobresalir, porque a veces en el campo también no hay plata, no hay cómo, no hay cómo sobresa-

lir. Acá en la ciudad más que sea ya que se vende un poco, se vende y ya sale para la ropita de uno, en cambio en el campo no, claro que vende y hacen todo, pero no le alcanza la plata para comprar vestimenta, en cambio si se sale a la ciudad, ya se cambia se trabaja y de aquí se manda para ellos mismos para que coman (Entrevista a María, 2004).

La ciudad brinda posibilidades de cubrir necesidades básicas, y de cierta manera, el permanecer en la ciudad ha sido una decisión acertada cuando surgen expectativas para trabajar, poder mandar cosas y dinero para los familiares cercanos que se encuentran en el campo. Por esta razón, se podría afirmar que entre la ciudad y el campo existe una relación dialéctica, un circuito de bienes materiales y simbólicos, reales e imaginados que van y vienen. Bajo estas circunstancias lo indígena no se constriñe en el mundo campesino, como tradicionalmente se ha caracterizado, ya que se expande a la ciudad, donde la migración principalmente femenina posee un papel fundamental al establecer una red que articula el campo con la ciudad.

Una vez en la ciudad, se crean estrategias para sobrevivir, como el caso de pedir productos fiados para la venta; por otro lado, la apropiación de los espacios resulta una experiencia dura y de abrirse paso, muchas veces en condiciones de marginalidad.

Es en el espacio público del mercado y principalmente en la apropiación de lugares que se articula un proyecto de supervivencia que necesita de los espacios de la ciudad (Salazar, 2003). El móvil que impulsa esta estrategia es la pobreza, pero según Salazar, no entendida como carencias y déficit de necesidades, sino como una “...permanente iniciativa social creadora y de soberanía residual potenciada al máximo” (Salazar, 2003: 10).

El mercado surge como un hecho social total, espacio donde se construye lo popular y también un sentido de identidad que es múltiple, que puede ir desde el reconocerse como vendedoras hasta ciudadanas de Quito. Sin embargo, en el esfuerzo de construir lo popular y lo identitario hay tensiones que están dadas por la experiencia de migración, la

ocupación del espacio, y los tipos de relaciones sociales establecidas al interior del mercado.

También se puede señalar que existe una costumbre en común hacia la venta que se encuentra reforzada por los lazos de parentesco indígena, la madre de María vende en la calle, de esta forma las redes sociales de carácter familiar aparecen en el mercado para favorecer y articular los espacios, suavizando los conflictos, es decir los juegos de poder entre la calle y las plataformas, en el estar adentro y afuera.

Del mismo modo, al interior del recorrido de identidad puede haber tensiones, especialmente en relación a lo étnico. En términos teóricos, investigaciones realizadas en mercados andinos (De la Cadena, 1997; Seligmann, 1998; Martínez, 2003) plantean discusiones acerca que las vendedoras tienden a esconder su adscripción indígena y se colocan como mestizas o cholitas en calidad de mediadoras, para afrontar la discriminación tratan de crear un sentido de respeto y decencia. En el caso del mercado de San Roque, las vendedoras kichwa no esconden su origen étnico, inclusive lo validan diciendo que son las más aptas para desempeñar el trabajo y que el mercado es un lugar donde los indígenas han trabajado desde siempre²⁰. Esto no significa la inexistencia de situaciones de discriminación y violencia por su origen étnico. Ya que a pesar que pueden haber características similares entre las vendedoras, como el hecho de compartir la misma identidad de vendedoras, también ocurre que en el juego de identidades existe un tipo de segregación que tiene relación con ciertos estereotipos negativos hacia el indígena que van desde que son despreocupados del aseo y la limpieza hasta que no tienen buenas costumbres para trabajar. Al parecer, las imágenes negativas que se construyen en torno al indígena, hacen que las vendedoras que se definen mestizas, establezcan diferencias y si tienen un origen indio lo escondan. En este sentido, uno de los efectos que produce la discriminación es que las vendedoras mestizas se molestan cuando se les confunde por 'indias', por esto tratan de diferenciarse a través de la forma de vestir y expresarse.

20 Este tipo de percepciones fueron recurrentes en las entrevistas que se realizaron para la investigación.

En este contexto citadino, los procesos identitarios tienden a unir pero también a separar, principalmente cuando se crean imágenes negativas en torno a los sujetos. Al interior de esta dinámica resulta importante tener presente que la identidad se moldea por los diferentes aprendizajes que se adquieren a través de la experiencia y distintas situaciones cotidianas que toca vivir, que no necesariamente tienen que ser positivas.

Identidad y nuevos aprendizajes

Otro aspecto importante que surge para las mujeres kichwa y mestizas, es la experiencia de lograr nuevos aprendizajes en la ciudad que ha permitido crear estrategias que les permitan permanecer en el trabajo del mercado, las nuevas enseñanzas y tácticas para la venta van perfilando el carácter de cada una de las vendedoras. Por esta razón, los aprendizajes están directamente relacionados con las experiencias que definen la identidad.

En la construcción de la identidad el tema de los aprendizajes cobra relevancia, sobre todo cuando se piensa que varios componentes de la identidad de género de las mujeres se redefinen relacionados con la actividad de vender, donde es necesario adquirir nuevos conocimientos para poder desarrollarse como vendedoras. Además como acción de fuerza y conquista del espacio, donde “por medio de ese aprendizaje es conquistado el territorio del trabajo” (Herrera, 2002: 47).

Ante esta situación se puede afirmar que existe una correlación entre identidad y aprendizaje que se manifiesta en:

[...] la forma en que la cultura se hace significativa a los individuos... cómo la gente regula su conducta, y construye ideas y emociones ajustando la concepción de sí mismos con la experiencia, produciendo así una integración única y compleja de respuestas simultáneas respecto al mundo externo de los objetos y de los acontecimientos, y al mundo interno de los impulsos y la imaginación creativa (Buxó, 1991: 31).

En este contexto los aprendizajes, conocimientos, problemas y enfrentamientos, cumplen un papel primordial en el proceso de configuración de sus identidades, es decir, cómo las vendedoras indígenas y populares, agregan formas de actuar y desenvolverse, incorporando sentidos prácticos al habitus. De esta manera, la idea de aprendizaje se puede aplicar a la noción de habitus de Bourdieu (1997), en el sentido que existen principios que organizan la práctica cultural del aprendizaje y que orientan las percepciones, las representaciones y las maneras de actuar. Es frente a situaciones prácticas a resolver, desde donde surgen los conocimientos oportunos que permiten desenvolverse en el mercado.

Por otro lado, para el análisis de la identidad resulta relevante su articulación por condiciones de género, etnia y clase, porque a partir de esto podemos visualizar las similitudes y las diferencias entre las vendedoras.

Respecto a la identidad de género la mayoría de las vendedoras entrevistadas kichwa y mestizas señalan el esfuerzo y sacrificio que realizan como mujeres para lograr criar a sus hijos y que no falte nada en sus familias. También a través del registro etnográfico se ha podido evidenciar que el aprendizaje de la venta y el desenvolvimiento en el mercado se transmiten entre mujeres.

Al realizar una articulación entre el género y el trabajo en el mercado surgen estereotipos de que las mujeres son más comunicativas y por esa razón les va mejor y venden más que los hombres, esta característica se refuerza debido a que la clientela por lo general es femenina.

También en el imaginario femenino está la idea que los hombres no saben vender y que tienen que dedicarse a otras actividades, ya que son las mujeres las más apropiadas para el trabajo del mercado.

Se dedican más a vender las mujeres, porque los hombres no saben del negocio, no saben de la venta y ellos se preocupan de otras cosas y a veces no hay trabajo para los hombres y le toca salir a trabajar a las mujeres y no queda de otra manera.... eso. La mayoría son mujeres, hay mucha gente que no les gusta trabajar, en cambio de nuestra cultura son más las mujeres las que trabajamos... (Entrevista a María, 2004).

Por otra parte, una de las diferenciaciones entre las vendedoras está dada por lo étnico, las mujeres indígenas al hablar el kichwa en el mercado comparten y transmiten otros códigos. A partir de la identidad étnica se crea una cierta complicidad entre ellas, que se manifiesta en la colaboración, reciprocidad, y en la forma de relacionarse con las mestizas, como es el caso de las 'rodeadoras'. De la misma forma, la etnicidad otorga un soporte social, colectivo más estable en el mercado por el hecho de tener una red más amplia de parientes y amigos. A pesar que siempre hay competencia, esta situación favorece y fortalece a las vendedoras indígenas, estén o no organizadas, especialmente las 'rodeadoras' que se encuentran sin asociación, debido a su condición de marginalidad y el hecho de no estar reconocidas por las demás vendedoras, pero a pesar de los intentos de sacarlas ellas permanecen en el mercado, porque conservan una red social basada en el parentesco que las ayuda a mantenerse en el lugar. En cambio las vendedoras mestizas señalan que tener parientes al final igual crea grandes competencias y problemas, pero la mayoría de ellas reconoce que llegaron al mercado a trabajar por un pariente cercano o amigo.

La identidad de clase también establece diferencias entre las vendedoras, no sólo económicas, sino sociales y culturales, esto se manifiesta en que hay familias de vendedores indígenas y mestizos que tienen un reconocimiento por lo que han logrado conseguir con su trabajo, por los compromisos asumidos y la responsabilidad en los cargos directivos, también por la colaboración y la ayuda prestada a otros vendedores. En este contexto, surge la idea de personas y familias conflictivas que hacen uso de sus influencias, poder y recursos para concretar ciertas finalidades.

Se podría afirmar que en cierta medida la identidad tanto para las mujeres kichwa y mestizas encierra una noción de clase, principalmente a partir de las proyecciones de mejorar las condiciones socio-económicas. Las aspiraciones de clase aparecen en los relatos cuando se refieren a que sus hermanos menores o sus hijos deben estudiar para tener un mejor futuro. La educación surge como una forma de movilidad social,

una manera de 'sobresalir'. Igualmente no todas las vendedoras tienen las mismas condiciones y oportunidades, lo que crea una diferencia social al interior del mercado.

En este proceso se puede afirmar que la identidad desarrollada en Quito ha permitido a las vendedoras lograr mayores grados de autonomía, especialmente en las migrantes. Con el trabajo del mercado pueden manejar dinero y también el conocimiento que poseen sobre los productos, llegando incluso a una especialización en las ventas, el trato con los clientes y el establecimiento de todo tipo de relaciones sociales.

Relaciones interétnicas y juegos de poder

El tema de las relaciones interétnicas y juegos de poder se da en un espacio de conflicto y de confluencia de intereses. Los conflictos surgen por la competencia del uso del espacio y por las ventas. La confluencia y los consensos se dan en la organización de ceremonias, fiestas, actividades y cuando hay que resolver problemas puntuales.

Por otra parte, al interior del mercado están los puestos fijos, pero estos también se enfrentan a un estado de poder y resistencia con los que venden en la calle y con ciertas disposiciones del Municipio de Quito. Paradójicamente, por lo general entre las vendedoras indígenas del interior del mercado y con las de afuera, hay redes de parentesco y otro tipo de relaciones que no son visibles para los extraños y que a veces son utilizadas para resolver conflictos. Hay un juego entre un adentro y un afuera que al mismo tiempo separa y une.

En este contexto es necesario entender el mercado como un espacio urbano público ganado por sectores populares e indígenas para la supervivencia; este lugar se encuentra sujeto por un control del uso del espacio que desencadena un juego de poder. En el mercado de San Roque esta situación ocurre en la calle la cual es tomada libremente para la venta, donde hay un afán de revertir un orden establecido que expulsa y convierte al comercio callejero en prohibido, tal es el caso de las "rodeadoras" que venden de forma ambulante en los bordes del mercado.

Con el proyecto de remodelación del mercado, las vendedoras se encontraron sujetas a un nuevo orden y limpieza que surge bajo los criterios de homogenización del espacio de la ciudad de Quito, que amenaza el diverso y complejo mundo del mercado. Además, este proceso se encuentra inserto en la delimitación del espacio público y privado propios de la modernización. Sin embargo, en la mayoría de los casos para las vendedoras el mercado se transforma en una extensión del espacio doméstico, al momento de considerarlo como un segundo hogar.

Igualmente a través del trabajo las mujeres acceden al espacio público, produciéndose que la esfera privada y pública se superponga o se den simultáneamente, situación que se produce principalmente por la impronta femenina. Son las vendedoras kichwa y mestizas las que manejan estos espacios que son móviles, al igual que sus identidades.

Es importante señalar que las vendedoras no están del todo informadas y conscientes de lo que significa la modernización del mercado, esto sólo es aceptado en el caso que sea beneficioso. Las vendedoras perciben la modernización con la creación de locales comerciales y lugares parecidos a los supermercados, donde las interrelaciones con los clientes son más distantes, reduciéndose sólo a la compra y venta de productos, por esta razón es que proponen que se deben conservar algunas prácticas tradicionales de la venta, especialmente la relación directa con los clientes.

También en este contexto, suceden situaciones de segregación o exclusión, principalmente con las 'rodeadoras' que venden en los márgenes de las calles del mercado; ellas mencionan que son tratadas de 'indias Marías', esto provoca fuertes sentimientos de rechazo, porque está denotación las discrimina y las ubica en estado de inferioridad en relación con lo mestizo. Sin embargo, ellas han desarrollado una serie de estrategias para poder vender y en ese sentido existe un 'manejo de la inferioridad', que se traduce en las tácticas del rogar para vender, la postura del cuerpo, la suavidad de la voz, la sumisión y la amabilidad ante los clientes. Se puede decir que el 'rogar para vender' surge como una táctica asumida de manera consciente que se encuentra incorporada al habitus. El realizar estas estrategias que pueden tener raíces en el sistema

de hacienda, les permite sobrevivir en el mercado. Además, el hecho de mantener la estrategia se encuentra cruzado por la discriminación y la violencia, en los intentos de echarlas del mercado.

Por esta razón, se puede decir que uno de los juegos de poder del mercado lo constituye la propia dinámica que se produce entre los distintos espacios destinados para la venta, los cuales están delimitados por la especialidad de los productos y la directiva que los organiza, espacios que en ciertos momentos se transforman en confusos y conflictivos.

Existe una fuerte competencia entre estos espacios, dicha competencia se encuentra marcada principalmente en el lograr atraer a los clientes y vender más. En el caso de las vendedoras de adentro y las que están en la plataforma 10 de Agosto, los problemas surgen con las que venden en la calle, que tienen los productos a precios más bajos. Ante esta situación surgen presiones para que saquen a las que venden en la calle y las rodeadoras. Al interior de esta dinámica se produce un juego cuando las vendedoras de adentro mandan a un familiar a vender en la calle, porque está la idea que se vende más en ese lugar, pero por otro lado mantienen un discurso en contra del comercio ambulante. En el caso de la calle se activa la tensión en ganar la mejor ubicación para instalar el puesto y contrarrestar la fuerte competencia de las rodeadoras que se encuentran vendiendo en la periferia.

Sin embargo, en este juego hay consensos y acuerdos que giran en torno a las ceremonias o festividades, las más importantes son las religiosas, donde se organiza un calendario ritual que se realiza todos los años y se centra en la devoción hacia los santos patronos; lo interesante es que el mercado de San Roque es uno de los que conserva esta costumbre, ya que en los otros mercados que se han modernizado han terminado con este tipo de ceremonias.

Las festividades religiosas se realizan en torno a distintos santos y vírgenes que son considerados como patronos de los giros de las vendedoras, es decir, cada uno de los giros de productos tiene un santo que se representa en altares que se encuentran en las distintas secciones del mercado. En este contexto las ceremonias religiosas involucran una

serie de trabajos; lo primordial es nombrar priostes que se harán cargo de la organización, lo que significa un gasto pero además un prestigio social. Es interesante la relación que las vendedoras hacen entre los productos y los santos, el éxito o fracaso con las mercaderías dependería de esa relación. Debido a esto, es vital realizar las ceremonias en el tiempo que corresponde como un acto de devoción y protección para que nada malo ocurra con las ventas, esta situación puede explicar el que personas evangélicas también participen.

En definitiva, estas acciones reflejan una forma de confirmación corporativa, es decir, las actividades festivas y ceremoniales refuerzan los lazos sociales del grupo. Igualmente estas interrelaciones que no surgen necesariamente por la competencia por las ventas, como el hecho de crear organizaciones, capacidad de establecer nuevas redes, manifestaciones religiosas y el uso de la práctica de la etnicidad, son escenarios del mercado donde las mujeres desempeñan una labor que cubre distintos ámbitos de la vida.

A partir de lo anterior se puede concluir que en el transcurso del tiempo el mercado se convierte en un tejido social y cultural que entrega varios soportes significativos a las vendedoras, no sólo en lo laboral sino en los aspectos afectivos, familiares e incluso morales, a partir de los cuales se construyen las relaciones sociales²¹.

Por otra parte, surgen concepciones en torno al mercado, que se relacionan con la modernización y las disposiciones municipales de Quito, donde la heterogeneidad y diversidad que son características del mercado se ve contrastada y amenazada por el proceso de modernización que involucra la homogenización del espacio. Al respecto las vendedoras tienen sus propias percepciones, que son bastante generales y ambiguas producto de la poca información, una de las principales ideas

21 Al aplicar los planteamientos teóricos de E.P. Thompson (1984) con relación a la economía moral, se puede afirmar que el mercado de San Roque produce un tipo de cultura que se crea de las mutuas relaciones sociales, de los valores y los códigos de conducta. Donde las decisiones para el funcionamiento del mercado se dan por la costumbre, la memoria y la tradición. La memoria de una 'economía moral' que opera desde un mundo popular a traviesa el proceso de modernización y se hace visible en la festividad tradicional, las transacciones económicas, sociales, culturales y las afirmaciones étnicas.

que surgen es que la remodelación se realiza por el progresivo deterioro del actual mercado. Y del proceso de modernización del mercado, sólo esperan que los cambios sean favorables que les permitan seguir como vendedoras y que las condiciones laborales sean las más apropiadas.

Conclusiones

Históricamente el mercado de San Roque es un lugar “ganado” o apropiado por las mujeres indígenas y los sectores populares, existe una tradición que se ha mantenido que se refleja en el empleo de estrategias y tácticas para la venta. En este lugar las vendedoras construyen sus identidades que están correlacionadas con el género, la etnia y la clase social, esta situación es la que establece diferencias y similitudes entre las vendedoras, diferencias que provienen de aspectos étnicos-culturales y similitudes en el afán de ‘sobresalir’, salir adelante y mejorar las condiciones de vida de sus familias.

En esta dinámica las mujeres kichwa y mestizas han trasladado el espacio doméstico al mercado, además al ser vendedoras manejan lo público, produciéndose que las esferas pública y privada se den simultáneamente debido a la acción de las mujeres.

En todo este proceso, la construcción de identidad se encuentra sujeta a los nuevos aprendizajes ciudadanos que son incorporados al habitus y que repercuten en la vida cotidiana de las vendedoras kichwa y mestizas; esto les lleva a desarrollar estrategias y tácticas que les permiten sobrevivir y mantenerse en el mercado. Los contextos de identidad en algunos momentos se vuelven tensos, especialmente cuando son experiencias de discriminación o exclusión, como es el caso de la condición de marginalidad e ‘inferioridad’ de las rodeadoras que tratan de manejarla cuando recurren a la táctica de ‘rogar para vender’; igualmente cuando las mestizas niegan su origen étnico.

Al interior de este mundo complejo se dan relaciones interétnicas y juegos de poder que surgen principalmente por el uso del espacio y la competencia por la venta. Sin embargo, hay situaciones donde surgen

consensos y unidad corporativa, esto ocurre principalmente con las celebraciones religiosas.

También las disposiciones municipales y la remodelación del mercado, apuntan a una homogenización del espacio a través de criterios de orden y limpieza, algunas vendedoras están conscientes de esta situación y esperan que los cambios no sean tan bruscos, para otras las condiciones aparecen confusas, y sólo tienen expectativas que la remodelación sea favorable y que permita seguir con el trabajo. Finalmente, las formas de cómo conciben el mercado resultan ser polivalentes, para algunas vendedoras es un lugar de trabajo, de subsistencia; para otras un espacio que forma parte de la vida, donde pueden relacionarse con diferentes personas y lograr mayores grados de autonomía.

Bibliografía

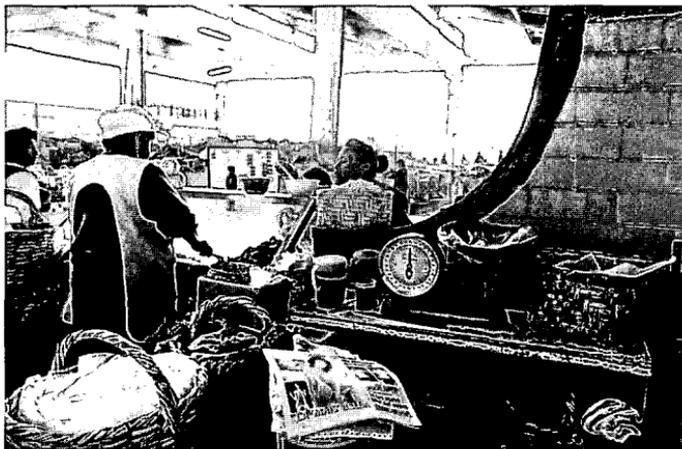
- Bordieu, Pierre (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Buxó, María Jesús (1991). "Vitrinas Cristales y Espejos: Dos Modelos de Identidad en la Cultura Urbana de las mujeres Quiche de Quetzaltenango (Guatemala)"; en: *Mujeres y Sociedad. Nuevos enfoques teóricos y Metodológicos*, Lola Luna (Comp.), Barcelona: Universidad de Barcelona.
- De la Cadena, Marisol (1997). "La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas", Documento de Trabajo N.º 86, *Serie de Antropología*, Lima: IEP.
- _____ (1996). "Las mujeres son más indias", en: *Detrás de la Puerta. Hombres y Mujeres en el Perú de Hoy*, Patricia Ruiz Bravo (ed.).
- _____ (1942). *Quito a través de los Siglos*. Tomo II, Quito: Editorial Artes Gráficas.
- Herrera, Lucia (2002). "La ciudad del migrante: la representación de Quito en los relatos de migrantes indígenas". *Serie Magíster* N.º 22, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
- Kingman, Eduardo, Ton Salman y Anke Van Dam, (1999). "Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo", en: *Antigua Modernidad y Memoria del presente. Culturas Urbanas e Identidad*. Quito: FLACSO-Ecuador.

- Kingman, Eduardo (1998). "Historia, Arquitectura y Ciudad", en: *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia* N.º 12. Quito: Universidad Simón Bolívar-Corporación Editorial Nacional.
- _____ (1992). Quito, vida social y modificaciones urbanas, en: *Enfoques y estudios históricos Quito a través de la Historia*. Dirección de Planificación, I. Municipio de Quito, Ecuador. Consejería de Obras Públicas y Transporte Junta de Andalucía. Ministerio de Asuntos Exteriores de España. Quito: Editorial Fraga.
- Mafla, Villacreces Juan (1996). "El tradicional Mercado de San Roque", en: *El Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural 1992 - 1996*. Quito: FONSAI.
- MartínezNovo, Carmen (2003). "The 'Culture' of Exclusion: Representations of Indigenous Women Street Vendors in Tijuana, México", in *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 22, Issue 3: 249-268.
- Minchom, Martín (1996). "La economía subterránea y el mercado urbano: Pulperos, 'Indias Gateras' y 'Regatonas' del Quito colonial (siglo XVI. XVII)", en: *Antropología del Ecuador*, Moreno, Segundo (Comp.). Serie Pueblos del Ecuador N.º 12. Quito: Ediciones Abya - Yala.
- Moscoso, Martha (1989). "Indígenas y ciudades en el siglo XVI", en: *Las ciudades en la historia*, Eduardo Kingman (Coord.). Quito: Centro de investigaciones Ciudad, CONUEP, Universidad Central Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
- Salazar, Gabriel (2003). *Ferías Libres*, Santiago: Ediciones SUR.
- Salomón, Frank (1980). *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Seligmann, Linda (1998). "Estar entre cholos como comerciantes". Universidad de Wisconsin, en <http://www.revistandinaperucultural.org.pe/textos/seligm.doc>
- Thompson, E.P (1984). "La economía moral de la multitud", en: *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial, Barcelona.

El Mercado de San Roque en la vida cotidiana*



Estas fotografías son de autoría y cortesía de Manuel Kingman



Estas fotografías son de autoría y cortesía de Manuel Kingman



Esta fotografía es de autoría y cortesía de Manuel Kingman



Los indígenas y el espacio ciudadano. Los lugares de vivienda

María Augusta Espín

Antecedentes generales

La presencia indígena en la ciudad es un fenómeno de larga data que generalmente ha sido visto en relación a la población que migra a la zona urbana consolidada, sin tomar en cuenta una dinámica más amplia que integra a parroquias urbanas y rurales, muchos de las cuales son asentamientos antiguos que acogían a un importante conglomerado indígena.

El presente artículo busca acercarse al proceso de asentamiento indígena en Quito y su consolidación como un grupo poblacional urbano.

Inicialmente se presentarán algunos datos estadísticos para ubicar la situación de estas poblaciones.

Quito es un cantón de la provincia de Pichincha, localizada al norte de Ecuador, cuenta con una superficie de 4 204 km². El cantón está dividido en 52 parroquias, (19 urbanas y 33 rurales) que conforman el Distrito Metropolitano de Quito. En el cuadro a continuación se pueden observar las parroquias tanto urbanas como rurales del cantón.

Tabla 1
Parroquias urbanas y rurales de Quito

Parroquias Urbanas	Parroquias rurales
Alfaro	Alangasí
Benalcázar	Amaguaña
Chaupicruz	Atahualpa
Chillogallo	Calacalí
Cotocollao	Calderón
La Floresta	Chavezpamba
González Suárez	Checa
Guápulo	Conocoto
La Libertad	Cumbayá
La Magdalena	Gualea
El Salvador	Guangopolo
San Blas	Guayllabamba
San Marcos	Llano Chico
San Roque	Lloa
San Sebastián	La Merced
Santa Bárbara	Nanegal
Santa Prisca	Nanegalito
La Vicentina	Nayón
Villa Flora	Nono (Quito)
	Pacto
	Perucho
	Pifo
	Píntag
	Pomasqui
	Puéllaro
	Puembo

Fuente: <http://www.visitaecuador.com/andes.php?opcion=datos&provincia=19&ciudad=Q1ay6BQh>

La población ubicada en las parroquias urbanas es de 1.399.378 personas y 440.475 en las rurales. Muchas zonas rurales del cantón tienden a urbanizarse, mientras que en algunas parroquias urbanas se conservan chacras e incluso ganado. La dinámica de la urbanización ha reconstituido muchos de los elementos de la ruralidad en los llamados barrios de Quito.

Como se mencionó al inicio, la presencia indígena en la ciudad de Quito no puede concebirse como un fenómeno sólo del presente, ya que esto sería desconocer procesos que se han generado a lo largo de su historia. Al mismo tiempo la contemporaneidad ha modificado los términos en los que se produce ese proceso.

Existen varios elementos que es necesario tomar en cuenta cuando se habla sobre la presencia indígena en las ciudades:

- 1) “muchas ciudades se erigieron sobre ciudades y poblados prehispánicos manteniendo muchas veces zonas exclusivas para este tipo de población, mismas que hoy son barrios tradicionales, algunos de los cuales conservan hablantes de lenguas indígenas”, 2) “el crecimiento de las ciudades se ha dado sobre áreas rurales circunvecinas, muchas de ellas con población indígena” y 3) “las migraciones de habitantes rurales a las ciudades, que incluye a indígenas, ha sido un proceso permanente en la historia” (Pérez-Ruiz, 2002: 295).

En la ciudad de Quito, la presencia indígena era parte importante de los servicios de la urbe durante la colonia; en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, ellos realizaban servicios necesarios para el funcionamiento de la ciudad transportando agua, sirviendo en las obras públicas, recogiendo basura, eran por tanto concebidos como parte de la vida ciudadana y como expresión de una condición neocolonial (Kingman, 2006).

Dentro de las parroquias urbanas del cantón Quito, se encuentra la parroquia de San Roque, que para efectos de administración municipal, se sitúa como parte del Subsector Centro Histórico. Lamentablemente no existen datos cuantitativos sobre la población indígena de este subsector, ni de San Roque; sin embargo, resulta importante realizar una caracterización general de la población que vive en la zona.

Según el Diagnóstico Económico y Social del Centro Histórico de Quito del año 2000, el 65% de la población vive en condiciones de pobreza y aproximadamente 3 de cada 10 viven en condiciones de indigencia (Comité de Gestión Centro Histórico, 2006: 21).

Aspectos demográficos

Para establecer bases cuantitativas que permitan contextualizar el tema, se han tomado datos del SIISE²² 4.0 y del Censo Nacional del 2001 (INEC, 2001)²³. Para trabajar con estas fuentes, se ha tomado como unidad territorial referencial principal a la parroquia de San Roque y en un segundo nivel, al área urbana del cantón Quito.

Cuando el tipo de indicador no permite niveles extendidos de desagregación, se ha utilizado información correspondiente a la provincia de Pichincha. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que los datos estadísticos y las mediciones censales son elaborados, practicados y leídos a partir de principios implícitos y explícitos como el de la 'homogeneidad' de la población y dejan de lado situaciones sociales concretas. Esto impide una comprensión completa del rol del actor en la sociedad o del individuo como ser demográfico, tomando en cuenta sus situaciones, eventos, interacciones y conductas factibles de ser observadas, así como citas directas de informantes acerca de sus experiencias, actitudes, creencias y pensamientos.

Según el criterio demográfico-cuantitativo, basado en la agrupación de las localidades o centros poblados de acuerdo a su tamaño poblacional, el área urbana comprende las localidades o centros poblados con una población de 2 500 y más habitantes, y la rural las de menos de 25.000 habitantes, incluyendo la población diseminada²⁴.

22 SIISE: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador

23 INEC: Instituto Nacional de Estadística y Censo

24 Por población diseminada se entiende a aquella población censada en aquellos lugares que están integrados por menos de tres viviendas.

En cuanto a la población urbana, según este mismo criterio, sería aquella empadronada en las capitales provinciales y cabeceras cantonales (núcleos concentrados), definidos previamente como áreas urbanas para fines censales. Se excluye, por lo tanto la población de la ‘periferia’²⁵. Mientras la población rural sería aquella censada en las parroquias rurales (cabecera parroquial y resto de la parroquia). Incluye, además, la población empadronada en la ‘periferia’ de las capitales provinciales y cabeceras cantonales.

Desde lo institucional se establece que, “se puede percibir la identidad indígena a través de sus prácticas y vivencias culturales, la autopercepción, la lengua, los vínculos comunitarios, la fijación sociocultural, la relación con la naturaleza: vivir para la tierra y no vivir de la tierra” (INEC, 2006: 10).

La tendencia que se presenta en el Censo del 2001, demuestra que la población indígena por el elemento del idioma, es menor a la población autoidentificada como un pueblo originario. Según datos del INEC, en el 2001, 830.418 personas censadas aceptaron ser indígenas, 524.136 de las cuales dijeron hablar una lengua nativa, por tanto “la entrada por la vía de la lengua hablada para cuantificar la población indígena [...] no ha sido del todo efectiva” (INEC, 2006: 11).

En el Censo de 2001, 830.418 personas censadas aceptaron ser indígenas, lo que representa el 6,83% de la población total del país (INEC, 2006: 11). Sin embargo, se considera que la pregunta acerca de la autoidentificación, tampoco es suficiente para revelar la realidad de la presencia de la población indígena en la ciudad, cuando se sabe que en la ciudad de Quito, por ejemplo, hay barrios enteros cuya población es predominantemente indígena y que al mirar las estadísticas esta presencia se ve reducida considerablemente.

Según el último Censo Nacional de 2001, la población indígena ubicada en el área urbana es de 149.832 lo que representa el 18,0% del total de población indígena del país mientras que en el área rural se ubica 680.586 habitantes, lo que corresponde al 82% (INEC, 2001). Esto supondría que la población indígena sigue siendo en su mayoría rural.

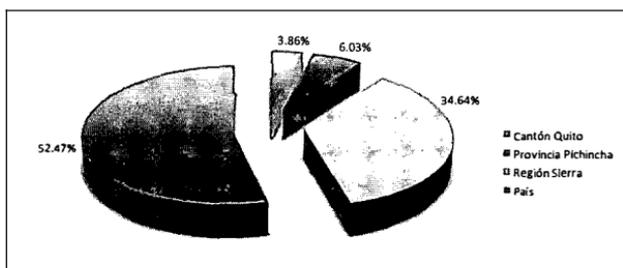
25 Definida por la demografía como aquella población dispersa dentro de los límites legales de las capitales provinciales y cabeceras cantonales.

Sin embargo, cuando nos ubicamos en la provincia de Pichincha, la distancia entre las proporciones de población ubicada en áreas urbana y rural se acorta y se subvierte, en el área urbana tenemos 54.466 personas, lo que representa el 57,4% del total de población indígena en Pichincha, que es de 95.380 personas, mientras que en área rural, el total de población representa el 42,5%. Esto indica que en la provincia de Pichincha existe mayor número de población indígena urbana que rural. Contándose en Quito un total de 61.122 indígenas, esto representa el 7,36% del total de población indígena del país (INEC, 2001).

Se pueden apreciar los aspectos demográficos en cuanto a población indígena del cantón Quito, con respecto a la provincia de Pichincha, a la Región Sierra y al total de la población ecuatoriana.

Figura 1

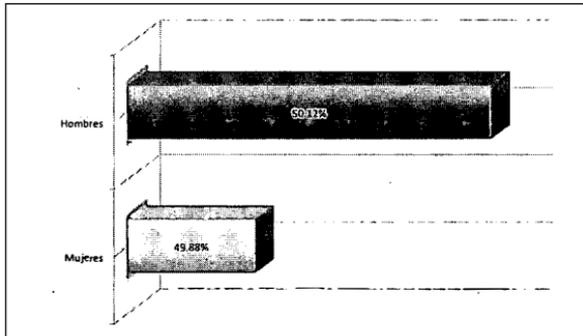
Aspectos demográficos de la población indígena del Ecuador



Fuente: SIISE 4.5 Elaboración: María Augusta Espín

Si realizamos una evaluación de la composición de la población indígena por sexo en el cantón Quito, se puede observar que existe un predominio del componente masculino. El 50,12% lo conforman los hombres mientras que el 49,88% está compuesto por mujeres (SIISE, 4.5).

Se presenta, a continuación, la figura que representa la composición de la población indígena por sexo en el cantón Quito.

Figura 2**Composición de la población indígena por sexo**

Fuente: SIISE 4.5 Elaboración: María Augusta Espín.

Se observa que en Pichincha existe una población indígena joven en su mayoría, viviendo en la ciudad 50.772 personas de 0-59 años, lo que representa el 57,4% (INEC, 2001). Si tomamos como referencia la población en edad de trabajar (PET), que corresponde a personas mayores de 10 años en el área rural y de 12 años y más en el caso urbano, hasta los 65 años que es la edad legal de jubilación en el Ecuador, tenemos en el área urbana a 41 848 personas (44,1%) y en el área rural solamente a 28.717 personas (30,2%) (INEC, 2001). Lo que muestra que más personas en edad de trabajar se encuentran en la ciudad. El pico más alto de población indígena urbana está en el grupo de edad de 15 a 19 años con un total de 6.947 personas (7,3%), en cambio si tomamos el número de personas de 70 años y más en el área urbana, tenemos que existen 1.827 personas (1,9%) (INEC, 2001), lo que contribuiría a caracterizar la población indígena urbana como joven.

Migración y ciudad

Al establecer la procedencia de los indígenas en el área urbana de Pichincha, podemos tomar como dato el lugar de nacimiento, del que se desprende que el mayor número de indígenas que actualmente viven en la zona urbana de la provincia de Pichincha, tiene como lugar de procedencia la misma provincia, con 59.126 personas lo que representa el 62,3% (INEC, 2001).

Si hablamos de migración, las provincias de nacimiento que más han contribuido con población indígena para el área urbana de Pichincha son, Chimborazo con 11.699 personas (12,3%), Cotopaxi con 8 651 personas (9,1%) e Imbabura 7.615 personas (8,0%), (INEC, 2001). Al examinar migraciones más recientes, 5 años antes del Censo del 2001 (INEC), la mayor cantidad de población indígena que vive en Pichincha, viene de Chimborazo, con 3.635 personas (3,8%), luego está Cotopaxi con 2 246 personas (2,3%) e Imbabura, con 1.792 personas (1,8%). Es decir, el patrón migratorio a la provincia de Pichincha se mantiene.

La migración en América Latina es un proceso que se relaciona con diferentes circunstancias vividas por los indígenas en sus comunidades de origen, algunos autores (Camus, 1997; Bastos, 2001; Herrera, 2002) ponen énfasis en las condiciones económicas que se han vuelto insuficientes para solucionar las necesidades de la población y, en relación a esto, se menciona la disminución en la productividad de la tierra y el bajo costo de los productos agrícolas. El testimonio del profesor Luis Alberto Tuaza, va en este sentido:

En realidad las condiciones de vida en esta zona de Columbe y en esta zona de Quillopungo y de Miraloma, prácticamente [son] muy críticas, porque las condiciones climáticas y por otro lado el suelo, no les favorece para la agricultura, apenas la producción de la cebada es una vez al año y la venta es diez dólares el costal de cebada, que prácticamente no da para nada (Entrevista a LAT, 2008).

Las historias de migración que relatan los indígenas se refieren a las dificultades de sobrevivir en el campo;

Yo soy nacida en Licto, en una familia muy grande, por eso mismo pasábamos muchas privaciones, había veces que no alcanzaba no más para comer, ni con las cosas propias de uno, los sembríos, los animalitos, es que en la familia éramos quince en total, con hermanitos y papacitos. Mis pobres papacitos no se abastecían ya con tantos, ni para dar educación a tanta criatura. Yo fui la tercera, así que era de las mayores. Desde bien chiquita aprendí el oficio de la casa, para ayudarle a mamacita, y tenía que cuidar a mis hermanitos, pero yo del campo no supe mucho, mis hermanos mayores, los primeros, ellos sabían si más de sembrar y de cuidar ganado, yo no mucho, más me dediqué a la casa y a los hermanitos que eran muchos y había que atender. Entonces yo ni tiempo para estudiar, nada con esfuerzo aprendí cositas, más de matemáticas para hacer cuentas, con un profesor que era bien bueno y paciente allá en la tierra, pero no avancé más (Entrevista a TG, 2008).

Las historias, muchas veces, se remontan a generaciones anteriores. Los padres han migrado como ‘buscadores’²⁶, a la Costa, a la Sierra e incluso fuera del país. Las experiencias que nos relatan los migrantes nos permiten ver una larga tradición migratoria.

Bueno, mi experiencia de llegar a Quito empieza hace veinticinco años, aunque yo nací en el campo yo no viví allá, soy del cantón Colta-Cajabamba, Parroquia Santiago de Quito. Mis padres salieron fuera de la comunidad desde muy temprano, mi papá desde los 14 años a las ciudades a “buscar la vida”, dice él. Se ha casado y se ha llevado a mi mamá, han vivido en Pasto, después se ha ido por Barranquilla, han vivido un año, dos años, o sea que han sido como “buscadores” por lo que han sabido quedarse donde les vaya bien.

Toditos andábamos por Colombia, mi abuelita, una tía de parte de mi papá que ya se murió hace quince años; mi abuelita hace diez que se murió también ya. Entonces con ellos andábamos por allá, vivimos un poco de tiempo en Medellín unos tres o cuatro años en Barranquilla y de ahí bajamos a Cali, ahí ya tenía uso de razón, igual a los nueve años ya estaba

26 Se refiere a personas en busca de cualquier trabajo, se podría decir también que son personas que van “a buscar la vida”.

viviendo en Cali, pero mi papá me puso como a los ocho años en primer grado; en esas andanzas yo ya sabía leer, ya sabía los números empíricamente leía no... pero al primer grado me pusieron a los ocho años. De primer grado me pasaron a tercero porque yo ya sabía leer y escribir y sumar algunas cosas así, de ahí ya acabe mi primaria y de a tercer curso mi papá me mando para acá a Quito, desde ahí empecé a estudiar aquí (Entrevista a anónima, 2008).

El barrio de San Roque se presenta como un barrio asociado con la presencia indígena desde sus inicios, según Hugo Burgos, en un artículo para el diario *El Comercio*, fue la última parroquia en fundarse, aproximadamente para el año de 1.600, “de las tres que instalara el obispo Luis López de Solís, después de Santa Prisca y Santa Bárbara, en el Centro Histórico” (*El Comercio*, 30 de agosto, 2008). Según el articulista era una parroquia de indios, chapetones y mestizos, “para el año 1700, había 200 apellidos de origen inca y 300 quitu-kara” (*El Comercio*, 30 de agosto, 2008).

Existe un gran vacío de tiempo y de información que no será llenado en este artículo, principalmente por razón de tiempo, así que vuelvo a retomar el barrio para los años 1950, cuando San Roque vivió un proceso de “mestización”, según los testimonios de antiguos pobladores del barrio; aunque la presencia indígena nunca desapareció del todo. Y a partir de los años setenta²⁷, la población indígena fue volviendo con fuerza al barrio.

27 Me gustaría contextualizar brevemente los acontecimientos que se generaron en esta época, para tratar de entender algunas de las razones de por qué se produce esta ‘fuerte’ presencia indígena en la ciudad (especialmente en el centro, sur y en barrios periféricos). Para 1972 se inicia la exportación del petróleo y se produce una espectacular subida del precio del producto, que pasó de 2,50 dólares el barril en 1972 a 13 dólares en 1973 e incluso superó los 15 dólares para llegar a 40 dólares en el gobierno del binomio Roldós-Hurtado.

Esto hizo que en solo los dos primeros años de exportación (1972-1974) los ingresos del Ecuador sean equivalentes a todos los ingresos percibidos en los 150 años anteriores, esto permitió al Estado liberarse de la dependencia de la oligarquía que manejaba la exportación del cacao y del banano y tener una política nacionalista.

En esta década se produjo la modernización del Ecuador con la implantación de un “modelo nacional-estatal de desarrollo”, las ciudades crecieron, aparecen los supermercados, se establecen los edificios bancarios, etc. En estas condiciones se vive una fuerte migración interna hacia las grandes ciudades, en búsqueda de mejores oportunidades de trabajo e ingresos económicos

No sabría decir si actualmente ha vuelto a ser un barrio fundamentalmente indígena, pero según características de aquellos que pueden considerarse indígenas, como la vestimenta, la forma en que las mujeres cargan a sus hijos de pecho, el idioma y el tipo de actividades que realizan, se evidencia la fuerte presencia que tiene esta población en el sector.

Los testimonios dicen que en la época en que el barrio era predominantemente de población mestiza, a principios de los sesenta, se dio una primera incursión de población indígena, por un acontecimiento que se produce en Molleturo, provincia del Azuay.

Según datos de mi padre y mi abuela, hubo una “poblada” a la que el cura azuzó para que mataran a un brujo de la zona que estaba causando daño a la comunidad con sus artes. Los implicados, que fueron capturados por la policía, vinieron a parar 16 años al penal. Con esta gente vino su familia, que buscó asentarse en los alrededores del penal, esto es el barrio de San Roque.

Se veían cholos cuencanas con su traje típico y todas las guambas buscando trabajo en las casas aledañas, de empleadas domésticas. Me acuerdo de la nuestra, Elena. Eso fue cuando yo estaba en la escuela. Mínimo vivieron durante 10 años asentados en San Roque y le dieron una connotación especial al barrio, me acuerdo que de la casa, tenían una empleada la Adelita y otra mi mamá (Entrevista a JE, 2007).

Pero el gran poblamiento indígena se dio para los años setenta, cuando se vivió una fuerte migración de indígenas del Chimborazo, que empezaron a asentarse en San Roque, principalmente por una vinculación al mercado y a las actividades comerciales próximas al barrio.

Según la información que se ha logrado recoger durante la investigación, para los años setenta, que es la época en que la mayoría de entrevistados llegaron a Quito, uno de los primeros contactos de muchos indígenas con esta ciudad se daba en la Av. 24 de Mayo, que fue por muchos años el centro del comercio popular de la Quito de hace unas décadas (años 50-80). La 24 como se conoce a la Av. 24 de Mayo, era paradero de varios buses interprovinciales e interparroquiales, como Transesmeraldas,

(Diario El Mercurio, 19 de noviembre, 2004).

Transportes Occidental, Saquisilí, Pujilí, Ambato, Píllaro, Pelileo, haciendo las funciones de un terminal terrestre²⁸, los buses llegaban a este sector y desembarcaban gran cantidad de gente de provincia. Muchos indígenas tomaban contacto con la capital a través de la 24 y de toda la dinámica tan particular que se daba en el sector. Podían conseguir colocación a través del servicio que daba la radio *Cosmopolita*²⁹ como agencia de empleos³⁰, encontraban fondas y pensiones donde comer y dormir, estaba cerca el mercado con el que tenían inmediata ligazón.

La llegada a la ciudad es interpretada desde diferentes posiciones por los indígenas, muchas veces han tenido varias experiencias yendo del campo hacia ciudades grandes o pequeñas. “Ya a los doce años, terminando la escuela me escapé con un padrino de bautizo [...], entonces con él me escapé a la Costa, [...] era típico en esa época migrar a la Costa” (Entrevista a AX, 2008). Estas múltiples experiencias han ido desdibujando las impresiones iniciales, de las memorias de algunos indígenas, mientras otros han tenido una experiencia tan fuerte con la ciudad, que recuerdan claramente su primera vista de esta:

[...] la primera impresión que tuve de Quito fue de tristeza, llegué en el mes de abril y llovía, estaba el cielo negro y retumbaba, me dio miedo, se veía todo triste, las casas se veían viejas y pálidas, parecía que no había gente, solo se veían casas y casas [...]. Lo primero que extrañé fue los colores del campo, parecía que en Quito no había color (Entrevista a TG, 2008).

28 Así lo caracterizan varios entrevistados cuando cuentan la llegada a la ciudad de Quito.

29 Radio de amplitud modulada (AM), ubicada en el boulevard de la 24 de Mayo y García Moreno. Esta radio se caracterizaba por tener una programación popular, esto se refiere a que además de transmitir música e información, programas deportivos, noticias, etc., tenía un espacio de mensajes musicales y dedicatorias, utilizado por el público de la emisora, para transmitir sus parabienes por eventos sociales como matrimonios, reconciliaciones, por licenciarse de la conscripción, por acudir a la conscripción, etc., estos mensajes se mezclaba con partes mortuorios y otros anuncios que tenían que ver con ofertas de empleo, especialmente para servicios domésticos.

30 “Venga pronto con las cosas que necesitamos empleadas de servicio doméstico, venga pronto con las cosas que tenemos el trabajo listo” (Entrevista a Javier Espín, 3 de mayo 2007).

En su memoria se mantiene inalterable la percepción de la ciudad como algo nuevo y diferente. Lucía Herrera (2002) en su libro *La ciudad del Migrante*, explica un interesante ejercicio realizado con los niños de CEDEIB-Q³¹, en el que a través del cuento del “Ratón de campo y de ciudad”, los niños fueron dando su interpretación de la imagen que la ciudad tenía para ellos, enfocados especialmente en la llegada del ratón a la ciudad, y sus primeras impresiones. Muchas de estas descripciones hablan del miedo ante lo nuevo, que además viene cargado de ruido, tráfico, gente, movimiento, estas imágenes se relacionan mucho con lo que Herrera denomina “lugares significativos”, que quedan grabados en la memoria de las personas.

De las entrevistas realizadas a varios migrantes indígenas, se pueden ubicar lugares significativos para ellos, uno de los que se repite constantemente es la Av. 24 de Mayo, otro es el mercado de San Roque (tanto el antiguo, ubicado en San Francisco, como el que se ubicó posteriormente en el ex colegio Central Técnico), están también el barrio de San Roque, La Libertad, el Placer, el Panecillo y de manera general el sector sur de la ciudad, especialmente Guajaló, Guamaní, Cutuglahua, etc.

De los datos que se han ido recogiendo a lo largo del trabajo de campo, así como información de otras investigaciones realizadas en contextos similares (como Camus, 1997; Herrera, 2002; Kingman Garcés, Salman y Van Dan, 2003; Cuminao, 2006), se expone una situación de constante intercambio entre el mundo urbano y rural, generado por la forma de vida de los indígenas urbanos, que mantienen fuertes vínculos con su comunidad de origen, de tipo afectivo, económico y social.

El proceso que supone la llegada a la ciudad y el establecerse en ella, no significa necesariamente, para los indígenas, una ruptura con su pasado comunitario, sino que se desarrolla apoyándose en él, de esta forma rompen la dicotomía entre lo rural y lo urbano, logrando una pertenencia que se complementa, aunque no esté exenta de tensiones.

La dinámica que se genera es un constante retorno a la que califican como ‘su tierra’, a su casa, a su familia y a asuntos que han quedado

31 Centro de Educación Intercultural Bilingüe Quito.

pendientes en el campo, regresan periódicamente para determinadas épocas del año como siembras, cosechas, carnavales, fiestas de sus comunidades, a la vez que en la ciudad mantienen relaciones semejantes de trabajo, familia y asuntos sociales. Inicialmente se podría pensar que el tipo de relación que se produce entre los indígenas y la ciudad, es de un espacio de trabajo que genera dinero para mantener su vida y a los suyos en su comunidad de origen, como lo establecen Bastos y Camus, quienes señalan que una de las características del proceso migratorio es

“el mantenimiento de una doble residencia, que refleja cómo la capital es concebida como el lugar para conseguir el dinero que hará posible la vida en el lugar de origen y combina tanto la inseguridad ante el cambio, como la voluntad de mantener la socialización comunitaria” (Bastos y Camus, 2000: 07).

Sin embargo, las conversaciones mantenidas con indígenas moradores de San Roque, han permitido tener otro tipo de visión acerca de la relación de los indígenas con la urbe.

Se puede decir que en la ciudad los indígenas no se limitan únicamente a trabajar para abastecer a su casa en el campo, sino que crean su propia vida citadina, muchas veces con elementos similares a los que existen en su tierra, claro que estos son adaptados a las nuevas condiciones que se les presentan. Su vida se desenvuelve en dos espacios diferentes, aunque no necesariamente opuestos entre sí, “acá ahora ya es mi casita, aunque mi tierra siempre es mi tierra y a veces extraño mis animalitos, mi casita propia” (Entrevista a LCh, 2007). Se presenta entonces la característica de un doble domicilio: en el campo y la ciudad. Aunque mantienen, en ocasiones, una parte de su vida alejada:

Mi esposa [...] nunca se enseñó en la ciudad, ella prefirió quedarse allá, está bien, feliz y yo le veo de cuando en cuando, ahora mismo me salió vacaciones, el patrón me dijo –ándate no más una semanita-, y me voy mañana para mi tierra, llevando cositas para la casa, le compré a mi señora unas cosas bonitas que le van a gustar y después me regreso no más a seguir trabajando, a seguir viviendo acá (Entrevista a LCh, 2007).

Este relato a la vez que nos habla de que parte de la vida del migrante se encuentra en su tierra natal, también nos da un indicio de una cierta concepción, no generalizada por supuesto, de la ciudad como un espacio de preferencia masculino, asociado con peligro, rudeza, supervivencia del más fuerte, etc.

Por ello sería un espacio en principio para hombres, mientras las mujeres se quedan en la seguridad del campo, de lo conocido. Incluso en comunidades como Shuid³² la migración a la Costa es vista como una iniciación para los jóvenes (hombres), de entre once a quince años, este viaje les provee de elementos para ser hombres, aprender a trabajar, a desenvolverse solos, lejos del hogar y también aprenden a “hacer el amor como monos”, lo que les confiere otro status a la vista de sus pares en la comunidad (Entrevista a AA, 2008). No resulta igual para las jóvenes de esa comunidad, quienes se quedan en sus hogares aprendiendo de las mujeres mayores aquello que deben saber para llevar un hogar.³³

Existen casos en los que los lazos con la tierra de origen de los migrantes se cortan, en parte por una forma de sobrevivir en la ciudad, ya que muchas veces el contexto donde se desarrolla la vida de los migrantes exige que se adopten formas de vida y comportamiento distantes y distintos de aquellos con los que han crecido y se han formado.

Entonces así empezó nuestra vida en Quito, yo más de 50 años viviendo aquí, ya no me imaginaría volverme a mi tierra, al campo, aquí ya hice mi vida, me casé, tuve mis hijos y les di formación, ellos casi no conocen de las cosas del campo, ni mis nietos.

Del campo ya no tenemos casi nada, solo el recuerdo, pero ni la ropa, ni el idioma, da pena, lo que se tuvo que perder para que nos aceptara la ciudad, pero creo que sí valió la pena, hubo cosas que si mantuvimos siempre, las enseñanzas de nuestros mayores, el no tener miedo al trabajo duro, el saber que solo así y con honestidad se puede salir adelante (Entrevista a TG, 2008).

32 Parroquia de Guasuntos, cantón Alausí, provincia de Chimborazo.

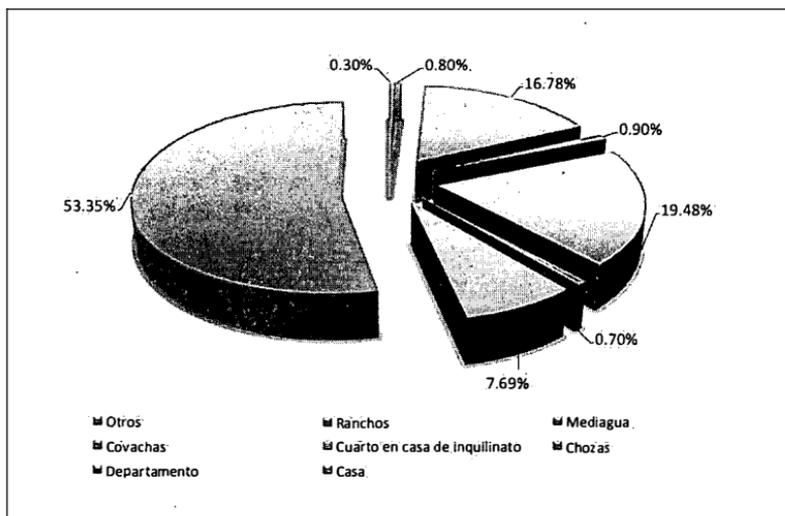
33 Esto se refiere al cuidado de los hermanos más pequeños, la cocina, la limpieza general de la casa, el cuidado de animales menores, la cosecha y la recolección de plantas medicinales. Tomado de entrevista con N.A, 2008, Shuid.

Sin embargo, al ser una ruptura, no siempre representa una negación de su identidad, muchas veces es un ocultamiento, que ante las nuevas condiciones de apertura que se presentan menos excluyentes con los migrantes, se subvierte y así muchos migrantes indígenas han tenido la oportunidad de tener estudios superiores y son los que impulsan trabajos de recuperación y reafirmación cultural dentro de la ciudad.

Lugares de vivienda

En la provincia de Pichincha, el total de viviendas particulares ocupadas con jefes de hogar que se declararon indígenas es de 24 675, lo que corresponde al 13,1% del total provincial (INEC, 2001). De estos datos, podemos ver en el gráfico a continuación la desagregación, basados en el tipo de vivienda en la que viven.

Figura 3
Viviendas particulares ocupadas con jefes de hogar que se declararon indígenas en la Provincia de Pichincha



Fuente: INEC, 2001. Elaboración: María Augusta Espín.

Algunas de las características de las viviendas en las que moran los indígenas en la zona urbana de la provincia de Pichincha son:

El 39,6% tiene abastecimiento de agua por tubería dentro de la vivienda, el 52,4% tiene el sistema de eliminación de aguas servidas por red pública de alcantarillado, el 90,5% dispone de servicio eléctrico, 21,2% dispone de servicio telefónico, el 62,3% tiene un sistema de eliminación de basura a través de un carro recolector, el 43,6% tienen excusado de uso exclusivo del hogar, el 33,0% tiene ducha de uso exclusivo del hogar, el 79,1% utilizan gas como combustible para cocinar (INEC, 2001).

En la zona urbana de Quito el número de viviendas indígenas es de 11 746, siendo el total de pobladores 41 921, lo que representa que solamente el 28,01% de los indígenas que viven en la zona urbana de Quito tiene viviendas propias (SIISE, 2003). El resto de indígenas generalmente viven en lugares arrendados. En cuanto al porcentaje de hacinamiento en las viviendas indígenas, el SIISE estima que este asciende al 32,8% (SIISE, 2003).

En San Roque se han observado varias dinámicas con respecto a los lugares de vivienda. Se tiene pocos datos sobre los llamados “dormitorios indígenas”. Estos eran dormitorios en casas particulares, existían varios a lo largo de la calle Libertad, como forma de obtener ingresos extra para ciertas familias del barrio y donde los indígenas vinculados al mercado, especialmente cargadores, podían dormir.

Según los entrevistados, uno de los primeros fue donde la Sra. Lucrecia de Zamora, a la que conocían como ‘la Luca’, su casa estaba ubicada en la Libertad, más arriba del parque infantil. Los testimonios cuentan que los ‘dormitorios indígenas’ eran largos corredores de piedra, que eran comunes en las casas antiguas, a los que techaban y los alquilaban por las noches para que los indígenas durmieran

[...] comenzaron a surgir ciertos sectores donde les dieron cabida a los indígenas, [dentro del barrio], de los que me acuerdo, fueron a vivir en donde la familia Zamora, “la Luca” se quedó sola, viuda, el un hijo fue

al colegio Militar y la hija se casó, ella hizo un dormitorio indígena en un patio interior cubierto, no tenía paredes pero era cubierto, ahí ponían el poncho y dormían uno al lado de otro, me acuerdo que entraban hasta unos 30 indígenas, pagaban, creo, un sucre por dormir, entonces eso quedaba más hacia la Libertad, parece que ahí comenzaron a darles cabida (Entrevista a JE, 2008).

Este estilo de arrendar piezas a indígenas se ha mantenido, asumiendo la forma de casas o casonas coloniales de arriendo, que son alquiladas a varias familias por cuartos, coincide muchas veces que varios miembros de la familia o de la misma comunidad alquilan cuartos en la misma casona y se logra una convivencia más familiar, con una cabeza a cargo de la organización de la rutina al interior de ese espacio.

Pero también ocurre que miembros de distintas comunidades llegan al mismo espacio lo que implica negociaciones de todo tipo con respecto a cuestiones cotidianas, como la organización por horarios para ocupar las piedras de lavar, o la distribución en la dotación de implementos para el inodoro de la casa, etc.

En el sector del Centro Histórico existen varias de estas casonas dedicadas al arrendamiento. Según datos tomados de Doormalen y Weerdenburg (2005), hay un aproximado de 747 casonas repartidas entre La Loma, San Marcos, La Tola, San Blas, Gonzáles Suárez y San Roque, la imagen que se presenta de uso del suelo de las casonas es: “la planta baja debería servir de uso comercial, el primero de uso residencial o uso mixto [residencial y comercial] y el tercer piso se destinaría solo para uso residencial” (Doormalen y Weerdenburg, 2005). En estos lugares vive gente de escasos recursos económicos, no exclusivamente indígena, pero en la investigación se determinó que un alto porcentaje de los habitantes de las casonas son indígenas y campesinos (Doormalen y Weerdenburg, 2005). Dentro de los datos obtenidos en la investigación realizada por Doormalen y Weerdenburg encontramos que:

[...] la población de las casonas menor de 15 años corresponde al 27,9% y el 4,9% es mayor de 65 años. El resto que corresponde al 67,2% es la población económicamente activa. La mitad de la población trabaja [...], el

grupo de jóvenes hasta 15 años se compone de un 64,1% de estudiantes, 32,7% que aún no van a la escuela y el resto tiene otra tarea, como una combinación de ayudar a los padres o trabajar y asistir a la escuela.

La PEA se dedica a actividades económicamente remuneradas, el 13,4% son amas de casa, el 15,1% son estudiantes, el 2,8% busca empleo, y el 3,1% se dedica a otras actividades. Las personas mayores de 65 años, se dedican en un 26,5% a actividades económicamente remuneradas, el 38,2% son jubilados el 20,6% son amas de casa, el 2,9% son desempleados y el 11,8% se dedica a otras cosas” (Doormalen y Weerdenburg, 2005: 13).

Los hogares que investigan Doormalen y Weerdenburg tienen un promedio de 3,25 miembros, siendo en un 35,9% familias nucleares. Casi la mitad de los hogares investigados son migrantes (48,8%), de los cuales el 22% nació en la provincia de Chimborazo.

El arrendar en la ciudad implica un doble gasto para los migrantes, como lo cuenta Segundo Guami, “uno tiene que trabajar y pagar cositas aquí, la piccita y allá también, es propio, pero no perdona la luz y el agua y hay que comprar para fumigar las papas y así se gasta en un lado y en otro lado, uno vive aquí y allá también” (Entrevista a SG, 2007).

La casa en la que viven don Segundo, al que en el barrio conocen como el “Ocho”³⁴ y Luis Chalco, se ubica en la calle Rocafuerte y Fray Pedro Pecedor, junto al ex-penal García Moreno, es una casa dedicada exclusivamente al arriendo de cuartos para familias indígenas. La casa es bastante grande, como lo son las típicas casas antiguas de Quito, llena de corredores, escaleras y patios. Pero la casa, que ya es vieja, está muy descuidada, a simple vista se evidencia el pésimo estado de los pisos, paredes y techo.

La puerta de calle que da a la Rocafuerte no tiene chapa o candado alguno, está ‘asegurada’ con un cordel amarrado entre dos argollas, el nudo del cordel es lo único que mantiene la puerta cerrada. Esta forma de ‘seguridad’ tan elemental, recuerda la forma en que se cierra las puertas en el campo, donde no existe el temor a que algún extraño entre en

34 Su sobrenombre se debe a que él conoce un truco con una soga. Consiste en hacer un nudo con la soga en forma de ocho y mediante varias vueltas de la soga, zafar el nudo “mágicamente”.

la casa a robar. Pero ¿cómo explicarse esta misma actitud en la ciudad y más aún en un barrio que es tildado de ‘peligroso’? En la entrevista con Don Segundo surgió el tema sobre la ‘seguridad’ de la casa.

Nadie entra a hacer daño, [...] se puede no más entrar, nadie le dice nada, pero es que tampoco hay gente mala, [...] los ladrones antes nos asaltaban los pocos dineritos que teníamos, pero ya luego eran conocidos y ya nunca más, y a la casa entrar a robar, eso nunca, aquí es bien tranquilo, uno deja no más todo suelto y no pasa nada, pero creo que eso para los conocidos, los que vivimos aquí (Entrevista a SG, 2007).

Según don Luís, en la casa viven entre veinte a veinticinco familias que tienen un promedio de cinco miembros por familia, lo que significaría un mínimo de cien personas viviendo en el lugar. De los que la mayoría (excepto don Luís, don Segundo y tres personas más, que son albañiles), trabajan en el mercado de San Roque como cargadores³⁵, vendedoras de hortalizas y rodeadoras. La casa se arrienda por cuartos a las familias, hay cuartos bastante pequeños, como el de don Luís que vive solo, por el que paga \$9 mensuales, \$11 incluido luz y agua, y cuartos de mayor tamaño que pueden costar hasta \$20, donde viven familias de hasta diez miembros. Algunos cuartos están divididos con tabla triplex para multiplicar el potencial espacio a ser arrendado.

Respecto a la procedencia de las familias que viven en la casa, “vienen de diferentes provincias, de Chibuleo de Ambato, de Guaranda, de Riobamba, de diferentes partes vienen” (Entrevista a LCh, 2007). Pese a ser un número bastante significativo de personas viviendo en ese espacio, la relación entre vecinos se ve limitada, en cuanto a eventos para socializar, por las reglas del dueño de casa, que, según el relato de Don Luís, vive por el sector de El Inca y va cada mes o cada dos meses a cobrar los arriendos.

“Aquí no hay fiestas nunca, cada uno toma de vez en vez pero solito, sino el dueño se entera y nos manda no más, él dice que no quiere saber nada de escándalo aquí, así que no ha habido fiestas de todos, cada

35 De la información de don Luís, don Carlos y doña Rosa, el mercado es un espacio que privilegia la presencia femenina en los puestos de venta, la presencia masculina está asociada mayormente con el trabajo de los cargadores.

cual no más en su cuartito” (Entrevista a LCh, 2007). Sin embargo, las relaciones de socialización se trasladan a otros espacios, como las fiestas barriales, los festejos propios del mercado, o celebraciones religiosas, incluso la mayoría viajan a su tierra natal para celebrar fiestas como el carnaval, San Pedro y San Pablo, bautizos o matrimonios.

La casa tiene tres patios, el principal en el que está el único baño³⁶ para toda la casa, y “para bañarse cada quien tenemos baldecito de agua y nos bañamos cada uno los sábados” (Entrevista a LCh, 2007). Este patio también es usado como colgadero de ropa para los cuartos del frente, el segundo patio tiene una piedra de lavar y el tercero está lleno de fierros viejos y javas de plástico.

De las reparaciones de la casa se encargan los mismos inquilinos, especialmente los que tienen experiencia en cuestiones de albañilería, “aquí la casa la arreglamos nosotros mismos, cuando hay goteras o algo se daña, nosotros metemos mano y arreglamos no más lo que se necesite, por eso no encuentra aquí goteras ni fugas, todo está bien cogidito” (Entrevista a LCh, 2007).

En la tabla 2 se puede ver algunas características de las viviendas indígenas en relación a la disponibilidad de los servicios básicos.

Tabla 2

Disponibilidad de servicios básicos en viviendas indígenas de la zona urbana de Quito

Servicios	Porcentaje
Agua entubada por red pública dentro de la vivienda	48,7%
Servicio higiénico exclusivo	52,8%
Servicio eléctrico	95,1%
Servicio telefónico	27,0%
Uso de gas para cocinar	94,3%

Fuente: SIISE, 2003. Elaboración: María Augusta Espín.

36 Compuesto por un inodoro y un clavo para colgar el papel higiénico.

La tabla anterior presenta la situación de las viviendas indígenas en la zona urbana de Quito, se evidencia que menos de la mitad de las viviendas poseen servicio de agua potable al interior de la vivienda. Así también un bajo porcentaje tienen servicio telefónico, aunque actualmente el acceso a telefonía celular ha modificado esta condición, aunque no se tenga datos al respecto. En cuanto a servicio higiénico exclusivo, un poco más de la mitad de las viviendas disponen de este, el resto tiene un servicio higiénico que comparten varias familias. Finalmente acerca del acceso a electricidad y uso de gas, casi la totalidad de las viviendas tienen acceso a estos servicios.

Retomando las características de las viviendas de los indígenas, el cuarto donde vive Segundo Guami, en cambio, es un espacio de dos piezas, pequeño pero considerablemente más grande que el cuarto de Don Luis. La pieza de la entrada corresponde a la cocina y al lado está el cuarto, que está dividido en dos con una tabla triplex que lo atraviesa longitudinalmente, el espacio de abajo es para la ropa y los zapatos, cajas de cartón vacías, y otras llenas de papeles, se ve también un tanque de gas que está conectado por una larga manguera con la cocina. El espacio de arriba es la cama, don Segundo vive con dos de sus hijos de 12 y 15 años, que también son albañiles.

Una dinámica similar se puede observar en una casona ubicada en la calle Alianza, desde el doblar la esquina se pueden ver las puertas de calle abiertas de par en par y un camión estacionado del que se descargan quintales de papas, hay tres bastidores que se encargan de este trabajo, mientras el encargado del dueño de casa da instrucciones para que se coloquen los bultos en una especie de garaje que ahora funciona como bodega.

A la entrada hay un patio grande donde se pueden ver carcasas de carros arrumados y una camioneta grande del año 2006. Los cuartos de la planta baja funcionan como departamentos independientes alquilados, según el encargado, a dos familias de Sisig, que llegaron hace poco menos de un año y que casi no se involucran en la dinámica de la casa, los hombres trabajan trayendo mercadería de Pasto y las mujeres trabajan en la Marín, en locales comerciales vendiendo esta mercadería.

Existen unas gradas de piedra que bajan hasta un patio trasero bastante frío, donde se encuentran las piedras de lavar (tres en total), el colgadero de ropa se encuentra del otro lado, junto a la bodega del frente de la casa, es un amplio espacio con varias secciones de alambre. En el patio de las piedras de lavar existe una ducha de agua caliente, según el encargado en la casa hay solo dos, la una ubicada en los departamentos de la planta baja, en la sección frontal de la casa y la segunda es esta, el agua se calienta utilizando un calefón.

Esta área de la casa, al igual que los pisos superiores están habitados por miembros de tres familias ampliadas de una misma comunidad, Molobog. El área de lavandería es un espacio de reunión, pero a la vez es un espacio en disputa, ya que las cinco familias que habitan la casa deben turnarse y llegar a acuerdos para ocupar el espacio, esto sucede igual con la ducha, la que es disputada por las tres familias de Molobog.

Los propietarios de casas no indígenas que aún viven en San Roque, también han buscado ingresos extra con los arriendos de una o varias piezas, generalmente en los primeros pisos o en los cuartos retirados, mientras ellos siguen ocupando las áreas centrales de sus casas

[...] yo arrendaba los cuartos de atrás a una familia de indios, eran de Riobamba y eran la esposa, el esposo y cuatro hijos, estuvieron conmigo un año, pero después se tuvieron que regresar a su tierra por un problema con las tierras que tenían. Ellos eran buenos, nunca dieron problemas, eran sucios, eso sí, como todos los indios, pero tranquilos, los guaguas estaban en una escuela y los papás trabajaban en el mercado, el hombre se llamaba Manuel, entregaba verdura, y la mujer vendía. Después de ellos ya no me animé a alquilarles a otros, porque no sacaba casi nada de arriendo y más después tuve que limpiar y arreglar todo (Entrevista a MC, 2007).

Existen numerosas casas en el sector que se dedican a la misma práctica de alquiler de cuartos, y que se encuentran en la memoria de los indígenas urbanos como primeros lugares de vivienda en la ciudad. Los lugares de vivienda se establecen, muchas veces, por afinidad o por cercanía: los migrantes acceden a lugares para vivir, a los que llegan a través de las re-

des que hacen en el camino: por recomendación, porque algún familiar o conocido vive ahí o por la proximidad con su lugar de trabajo.

Empezamos a ver un lugar para arrendar [...] y ya los conocidos que teníamos en el barrio nos dijeron de esta casa donde alquilaban cuartos y mi papacito fue a averiguar con mi hermana Juanita, y el dueño de casa bueno ha sabido ser, le enseñó y ahí mismito ya mi papacito alquiló unas piecitas, dos para cuartitos y una para la cocina (Entrevista a TG, 2007).

En ocasiones, los indígenas han podido comprar sus casas en el sector, ya sea individualmente, como familia o de forma comunitaria, como es el caso de la casa de la comunidad Gulalag-Quillopungo³⁷, quienes adquirieron una manzana entera en el sector de la 24 de Mayo donde reside casi toda la comunidad, trasladando la dinámica propia de su lugar de origen a la ciudad y generando un espacio exclusivo para los habitantes de esta casa y excluyente con los “otros”.

En este espacio los límites de lo seguro vienen a ser la casa, la familia y los conocidos, es decir los espacios propios en los que se crea un sentido de pertenencia y se establece una separación con los alrededores y la presencia de los “otros”. Pero a la vez esto genera relaciones de control dentro del espacio “comunal”: se controla el tiempo, la presencia, el espacio, las condiciones de vida de los “comuneros” que terminan viviendo en un espacio con barreras invisibles que muchas veces limita su experiencia con la ciudad.

Las familias que han adquirido casas, lo han podido hacer con la colaboración de todos sus miembros, eso ocurrió con la familia de Teresa Gualotuña, quien cuenta su experiencia de vida en el barrio y como, después de un difícil comienzo, casi toda su familia se fue trasladando a la ciudad.

Y de a poquito nos establecimos y entre todos compramos esta casa, todos vivimos aquí, menos mi hermana Inesita y mi hermana Marita que viven en otro lado, y los hijos de mis hermanitos también se han ido ya por otros lados porque la casa quedó chiquita, y pensar que cuando venimos al principio a esta casa parecía inmensa (Entrevista a TG, 2007).

37 Parroquia Punín, Provincia del Chimborazo.

Unos y otros se van relacionando con la ciudad y la viven desde diferentes posiciones de acuerdo a sus experiencias cotidianas, a continuación se buscará acercarnos a entender esta relación.

Ciudad y vida cotidiana

La ciudad, como espacio de vida adquiere varios matices para los indígenas urbanos, para don Segundo la ciudad es bonita, es el lugar donde puede encontrar nuevas experiencias y fundamentalmente donde hay trabajo; sin embargo, este espacio está reservado para los hombres, debido a los peligros que son asociados a la ciudad.

Aquí los trecitos [se refiere a sus dos hijos y a sí mismo], mi señora vive en mi casita en Guaranda con las dos *guagüitas* chiquitas, yo mando platita y voy de vez en vez a ver la casita. [...] Pero mis hijitas no han de venir, ellas están bien allá, la ciudad es bonita pero allá es más tranquilo y no pasas tantas penurias como aquí y eso no quiero para mis hijitas, allá tienen casita, hay comidita, hay animalitos, allá que se estén (Entrevista a SG, 2007).

En esta cita se puede observar que se mantiene el ver a la ciudad como un espacio masculino, para aquellos que pueden defenderse de los peligros y las penurias que esta trae consigo, mientras las mujeres están más tranquilas en la seguridad del campo.

Como cuenta don Segundo, su relación con la ciudad, en un inicio fue solitaria, él no contaba con conocidos aquí, pero venía dispuesto a la aventura.

Yo llegué a vivir a Quito en el gobierno de Rodrigo Borja, en primera vine solito, yo no tenía nadie conocido aquí, [...] solito vine, llegando en bus a Quito, grande era, yo me asusté de primera, y ahí me tocó preguntar no más, preguntando, preguntando llegué a este barrio (Entrevista a SG, 2007).

La experiencia fue positiva, su primer acercamiento a la dinámica del sector y a sus moradores fue a través del mercado, transformado en punto de referencia y contacto para la gente de la zona.

Llegué un día de feria de mercado, antes habían camiones que desembarcaban aquí un montón de cosas: granos, verduras, de todo. Vi [...] mucha gente, todos de todas partes, yo soy de Guamote, pero no conocía a nadie, así que me fui al mercado y ahí empecé a hacer gente conocida (Entrevista a SG, 2007).

Don Segundo recuerda que cuando llegó a San Roque, al no tener conocidos, tuvo que dormir, por lo menos las primeras dos semanas, en el andén del mercado, como muchos otros que vienen solos, sin conocer a alguien que los pueda colocar. Pero al poco tiempo de estar en la ciudad, se empiezan a generar redes de amistad, que sirven para encontrar vivienda, trabajo, lugares de reunión, comida barata, etc.

Para sobrevivir en la ciudad, los indígenas utilizan las redes, “un estrato importante de la sociedad urbana latinoamericana, la marginalidad, asegura su supervivencia mediante el uso de la reciprocidad” (Lomnitz, 1975: 25).

Me ayudaron mucho, unito que se llama José me dio viendo cuartito para arrendar, yo no podía pagar mucho, poquito no más, por eso el cuartito alcanzaba solo un colchoncito y nada más, pero ya no era dormir afuera del mercado en el corredor sin nada de paredes, pasando frío (Entrevista a SG, 2007).

Lomnitz explica cómo al compartir sus recursos, no solo materiales, sino de información y conocimiento sobre la ciudad, con otros en igualdad de condiciones, los marginados logran “imponerse a circunstancias que seguramente lo harían sucumbir como individuo aislado” (Lomnitz, 1975: 26). Se crean estructuras sociales a las que Lomnitz denomina *redes de intercambio* entre parientes, vecinos y conocidos, que permiten la supervivencia de los indígenas urbanos, supliendo la falta de “seguridad social, reemplazándola con un tipo de ayuda mutua basada en la reciprocidad” (Lomnitz, 1975: 26).

Sin embargo, hay que puntualizar que estas relaciones no son totalmente armónicas ni idílicas, ya que están atravesadas por relaciones de poder. Las redes de intercambio además de producir solidaridad, gene-

ran relaciones de dependencia que involucran ciertas consecuencias sociales para los actores, que pueden ser tanto obligaciones como ventajas, y generalmente la ventaja recae sobre la figura más fuerte, que puede ser un migrante antiguo, una familia que ha adquirido poder y prestigio en la ciudad, un representante político, un comerciante situado, etc.

Estos personajes a cambio de ayuda y apoyo a sus familiares, conocidos, paisanos, compadres o recomendados, obtienen beneficios tales como mano de obra barata, trabajo no remunerado de niños, niñas o jóvenes y alianzas de todo tipo. Es una relación de dar y recibir, de dones y contradones (Godelier: 1998), pero que mantiene siempre a la figura más fuerte en una posición de ventaja con respecto a aquellos que necesitan ayuda y que genera una situación permanente de “estar en deuda con”. Esta cadena de dones y contradones, se continúa reproduciendo con los cada vez más numerosos migrantes que llegan a la ciudad.

Muchos académicos y políticos indígenas y no indígenas, han caracterizado la organización social comunitaria, como prácticas de igualdad y reciprocidad dejando de lado los conflictos que puedan existir en su interior. Alicia Torres (2004) analiza esta imagen del “espíritu” indígena de los Andes, la autora habla de un “espejismo de igualación” que,

[...] es usado políticamente. Cuando un grupo étnico debe enfrentar al “otro” (la población mestiza con mayor poder económico, político y social), necesita crear una diferencia que fortalezca su identidad: el espíritu comunitario es uno de esos indicadores identitarios. [...] Y mientras actúa este “espejismo de igualación”, la realidad puede ser idealizada y las diferencias internas pueden ser legitimadas a través de la permanente construcción de un discurso étnico y de prácticas que permitan reforzar este discurso, tales como las fiestas y los ritos de reciprocidad (Torres, 2004: 2).

Sin embargo, este espejismo se hace evidente cuando se descubren ciertas prácticas no igualitarias y de explotación, en espacios laborales, familiares o políticos y también mecanismos de control y vigilancia a varios niveles, desde los dirigentes a las bases, desde los padres a los hijos, desde los hombres a las mujeres, etc.

Este complejo mecanismo de relaciones de poder pone en marcha una serie de elementos que aseguran la supervivencia en la ciudad y permiten la reproducción social y comunitaria en este espacio.

Conclusiones

El presente artículo es parte de un trabajo más amplio sobre la presencia indígena en la ciudad y la construcción del indígena urbano. En este apartado se ha buscado recorrer los espacios que actualmente ocupan los indígenas, partiendo de sus recuerdos acerca de su llegada a estos espacios y cómo se fueron posicionando en ellos.

Se ha tratado de presentar el fenómeno indígena como parte de la dinámica cotidiana de la ciudad y a partir de los relatos desde la memoria, entender lo que fue la situación de esta población al insertarse en la dinámica de la ciudad y sus formas de resignificar ciertos espacios y prácticas.

La sección correspondiente a la migración y ciudad, se refiere al hecho mismo de la movilidad indígena enraizada en la historia de generaciones de migrantes, que han llegado a las ciudades grandes o pequeñas, en busca de trabajo y vida. Lo interesante acerca de esta 'tradicción' de movilidad es cómo los lazos con sus comunidades de origen en la mayoría de casos no se rompen, los indígenas continúan volviendo a "su tierra", porque aún tienen relación con esta, ya sea de tipo afectivo, nostálgico o material. Y su establecimiento en la ciudad, se entiende como la síntesis de dos espacios que han tratado de presentarse como opuestos entre sí: campo y ciudad.

A continuación, se buscó ubicar la situación de los indígenas con los lugares de vivienda en el barrio de San Roque, donde se distinguió tres formas de vivienda del indígena urbano, la del inquilino, la del propietario y la de la propiedad comunal. En estas tres formas, que no son las únicas por supuesto, se trató de conocer las características de los espacios y de las personas que habitan en ellos.

La siguiente sección corresponde a entender la ciudad como espacio

de vida cotidiana para el indígena, quien a partir de los circuitos, flujos y redes que construye al interior de la ciudad y fuera de ella, busca la subsistencia en el espacio urbano y de esta persistencia va surgiendo un nuevo sujeto: el indígena urbano, como parte de la ciudad de Quito.

Bibliografía

- Bastos, Santiago y Manuela Camus (2000). *Los indígenas de la capital*, Manuscrito. Guatemala.
- Burgos, Hugo (2008). "La prohibición del Corpus en San Roque", en Diario *El Comercio*, Quito, 30 de Agosto, en http://www.elcomercio.com/solo_texto_search.asp?id_noticia=140203&anio=2008&mes=8&dia=30 (visitado el 15 de noviembre de 2008).
- Camus, Manuela (1997). "Mujeres mayas en el mercado de la Terminal", *Ponencia presentada en el II Congreso de Estudios Mayas*. Guatemala: Universidad Landívar.
- Comité de Gestión Centro Histórico (2006). *Caracterización y Agenda de desarrollo 2004-2009 del Subsector Centro Histórico*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Doormalen y Weerdenburg (2005). *Informe de resultados relevantes de la investigación sobre las estrategias de sustento de los habitantes de las casonas del Centro Histórico de Quito y la influencia de la política del Municipio de Quito con respecto al Centro Histórico y el empleo*, Manuscrito. Quito.
- Godelier, Maurice (1998). *El Enigma del don*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Herrera, Lucía (2002). *La ciudad del migrante: las representaciones de Quito en relatos de migrantes indígenas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- INEC (2002). *VI Censo nacional de población y V de vivienda*. Resultados definitivos. Provincia de Pichincha, Cantón Quito, versión digital. Quito: INEC.
- Kingman Garcés, Eduardo, Ton Salman y Anke Van Dan, (2003). "Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local, lo híbrido y lo mestizo", en *Ciudadanía e identidad*, Simón Pachano (Comp.). Quito: Flacso-Ecuador.
- Lomnitz, Larissa A. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Torres, Alicia (2004). "El espejismo de igualación": comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa Otavalo, en www.flacso.org.ec/docs/at_espejismo.pdf (visitado el 6 de enero 2009).
- SIISE (2002). Sistema Integrado de Indicadores Sociales, versión 4.5. Quito: Frente Social del Gobierno Nacional.

Espacios de Socialización en San Roque*

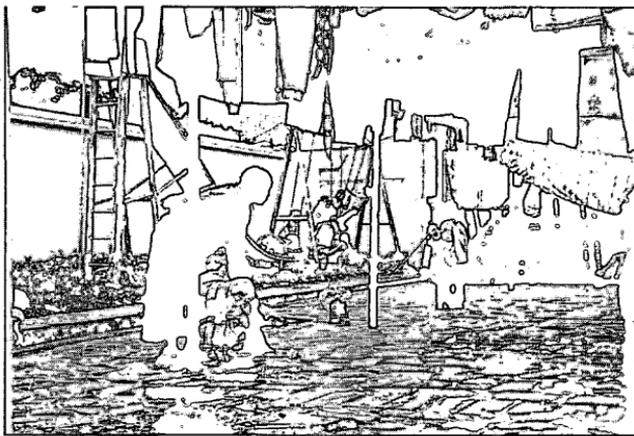


Estas fotografías son de autoría y cortesía de Lennyn Santacruz

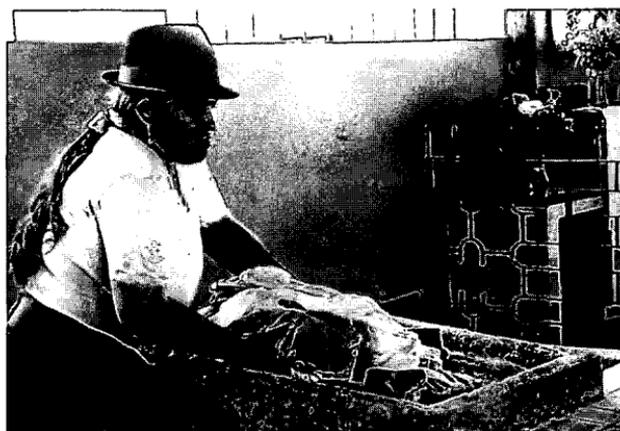


Estas fotografías son de autoría y cortesía de Len nyn Santacruz

Lavanderías públicas municipales “La Hermita”



Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación



Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación

Entre juegos, trabajo y ‘roba burros’: un acercamiento a las tácticas de vida y resistencia de niños y niñas indígenas migrantes en el espacio urbano³⁸

Erika Bedón

El objetivo de este trabajo es mostrar las diferentes maneras que tienen los niños indígenas migrantes de vivir la ciudad, y cómo los espacios de la ciudad son modificados desde sus experiencias.

Analizar la migración desde la cotidianidad de los niños nos abre una puerta distinta al entendimiento de las migraciones internas. Si bien los trabajos realizados sobre el tema de la presencia indígena en la ciudad nos proporciona importantes indicios para entender la transformación de la ciudad y las formas que tienen los migrantes indígenas de vivirla (Lomnitz, 1975; Camus, 1977), abre también una puerta a otro tipo de cuestionamientos como es el tema de la migración infantil indígena.

Para analizar este tema, se intenta recobrar una visión de la agencia, remitiéndome a las formas específicas que tienen los niños indígenas que vienen de sus comunidades de habitar la ciudad; es decir, las estrategias de adaptación y resistencia de los niños en el espacio urbano. Centro mi estudio de manera particular en los niños que provienen de la Sierra Central ecuatoriana.

Desde la interpretación misma que dan los niños a esta dinámica, y las redes en las que se movilizan intento analizar cómo viven la ciudad y definen en ésta sus propios ejes de sentido, cómo conviven con estos matices de la ciudad y los que la habitan. El recorrido que realizan los

38 Este artículo es parte de un trabajo de investigación más amplio sobre las tácticas de vida y resistencia de niñas y niños indígenas migrantes en el espacio urbano, realizado para la elaboración de tesis para obtener el título de Maestría en ciencias Sociales con mención en Antropología. FLACSO-Ecuador, 2009.

niños en la ciudad es un aprendizaje que los enfrenta al espacio urbano, pero sobre todo es una práctica que les permite gradualmente apropiarse de la ciudad en los términos de Michael de Certau (1990), al referirse a las prácticas del espacio, concebidas como maneras de hacer y formas de ocupar los espacios por medio de las actividades cotidianas que hace y recrea cada individuo. “Se trata, en muchos casos, de formas de resistir y responder a los dispositivos disciplinarios, constituyéndose estas prácticas y astucias en una trama de una antidisciplina que se reinventa diariamente” (Michael de Certau, 1990:6).

Los desplazamientos migratorios de población indígena abarcan muchas veces a todos los miembros de la familia, pero en ocasiones y como en el caso de este estudio, se ha podido identificar que muchos niños y niñas indígenas vienen solos a la ciudad y por tiempos indefinidos. ¿Es que al hacerlo rompen los vínculos con sus comunidades de origen? De hecho pasan a ser objetivados desde el espacio de la peligrosidad y la seguridad, cuando no de la piedad. ¿Pero eso da cuenta, en toda su complejidad, de la realidad de esos niños?

Las historias de los niños dan cuenta de su llegada a la urbe y de la forma como ellos continúan relacionando su vida en la ciudad con el mundo campesino e indígena del que provienen, unas veces como memoria y otras como olvido. Igualmente podremos tener algunas pistas acerca del lugar que ocupan los vínculos comunitarios, el intercambio de favores, los sistemas de cuidado y ayuda mutua al momento de afrontar situaciones diversas en la ciudad.

Primeros encuentros con la ciudad

Cuando los niños migran desde sus comunidades perciben la ciudad desde el recuerdo de sus lugares de origen y desde las maneras en que ellos aprendieron a ser niños, añorando muchas veces la tranquilidad del campo y la libertad que tenían para poder jugar. Ahora en este nuevo escenario, el espacio y el tiempo son concebidos de otra manera, los niños aprenden nuevas formas de vivir su cotidianidad y crean nuevas tácticas que les permiten apropiarse de la ciudad y vivirla desde su condición de niños indígenas migrantes. Estos relatos de los niños y niñas nos permiten tener una proximidad a las maneras de

vivir la ciudad, los trabajos que realizan y cómo en este nuevo escenario ellos construyen sus redes de amistad, de intercambio y cuidado, como formas de resistencia frente a un espacio urbano que se dibuja muchas veces violento.

Jessica es de la provincia de Chimborazo, tiene diez años, vive actualmente con su familia en el barrio del Carmen Alto en la ciudad de Quito y trabaja en el Comité del Pueblo, donde su mamá tiene un puesto de venta de frutas y todos colaboran en las ventas, en su familia el sustento económico es considerado responsabilidad de toda la familia.

A Jessica le llamó mucho la atención la manera en que estaba distribuida la ciudad, la describe como un lugar muy angosto, donde hay mucha bulla y no se puede jugar tranquilamente, también describe la calle la como un lugar inseguro.

Aquí se escucha la gran cantidad de carros, buses, hay mucha bulla, es lo que más me asustó, se ve un montón de carros, al principio cuando le ayudaba a mi mamá me daba miedo vender [...] tenía miedo que me pisen los carros, en la ciudad hay mucho congestionamiento y ruido, es difícil que pueda jugar un niño (Entrevista a Jessica, 2008).

Las percepciones que se van teniendo de la ciudad están relacionadas con las experiencias previas que se tiene del campo.

No hay árboles, solo en las avenidas o en las vereditas y eso es feo porque es maltratar a un árbol, y cuando ya crece el árbol les tienen que cortar las ramas y eso me da pena... No me gusta porque también hay gente que maltrata a los niños, a mi hermano le maltrataron, pero una señora que es amiga de mi mami vio como le estaban queriendo quitar la plata de lo que vendió y les dijo, ¡qué pasa aquí!, y entonces le dejaron (Entrevista a Jessica, 2008).

La ciudad es para estos niños, al mismo tiempo un espacio de relacionamiento y de conflicto.

Los días sábado y domingo cuando mi mami sale a vender le ayudo también a ella [...] tengo dos hermanos, mi hermano que tiene 14 años se va con mi mami a las madrugadas, sale a las tres, cuatro o cinco de la

mañana a coger carga en San Roque, para traer las cosas hasta acá alquilan una camioneta [...] el puesto que tiene mi mami es aladito del de mi abuelita, primero tenía un puesto de dos metros en el mercado, trabajaba los sábados y domingos y de lunes a viernes [...] a veces cuando le sobra la mercadería tiene que ir a rodear³⁹ y cuando aun le sobra, cambia las cosas, por ejemplo, las frutas cambia por pescado [...] También de ahí saca las cosas que nos compra, porque tiene amigas que son de almacenes y ahí venden ropa entonces con ellas también se hacen el cambio (Entrevista a Jessica 2008).

Este tipo de intercambio bien cabría en la definición clásica de trueque, aunque en el contexto de una economía que ya es predominantemente monetaria. Las personas involucradas en este tipo de intercambios son migrantes indígenas (adultos y niños, sobre todo comerciantes) pero también pueden entrar otros pobladores urbanos. Su base de reproducción es la propia economía campesina de origen, basada en una larga tradición de intercambios materiales (monetarios y no monetarios) y simbólicos. La peculiaridad de esta transacción es que el dinero y los bienes son intercambiables, el comprador puede pagar una parte en dinero y el restante en animales y/o productos, de esta manera los bienes y el dinero coexisten dentro de la misma transacción (Ferraro, 2004).

Una de las estrategias de Jessica es intercambiar las frutas que ella vende por alguna cosa que necesita, o en el caso de que tenga hambre por comida, es muy común el intercambio no monetario de bienes entre los niños se realice con golosinas.

En el Comité del Pueblo, donde trabaja Jessica se han organizado redes de migrantes indígenas a manera de Asociaciones de Vendedoras o Comerciantes, que en convenio con el Municipio de la ciudad, han adquirido un permiso para poder vender sus productos, esto les brinda una cierta seguridad al momento que la Policía Metropolitana realiza los controles de ventas ambulantes. Los niños también son parte de estas redes y ven la oportunidad de formar grupos de amigos en el sector, con quienes salen a vender diariamente y también se reúnen para jugar y se cuidan mutuamente.

39 Vender los productos fuera del puesto, por las calles.

A veces yo me hago veinte dólares al día, yo no tengo problemas cuando estoy vendiendo, lo que pasa es que hay dos asociaciones, Tres de Junio, Dieciocho de Abril, y ahí somos amigos todos...

Donde yo vendo no pasa nada porque hay un pocotón de policías. [...] mi mami me dicen que "sacan el amague" cuando los señores que manejan se dan la vuelta en U⁴⁰ [...], yo creo que los policías necesitan un sueldo y por eso creo que tienen que hacer multas cuando hacen las infracciones (Entrevista a Jessica 2008).

La ciudad de los niños habla de un espacio lúdico de sueños y juego y al mismo tiempo un espacio de trabajo e inseguridad donde los horarios y las condiciones del tiempo son inciertos, una ciudad que se dibuja diferente para los niños cada vez que recorren sus calles, pues el uso que hacen de ella también es diverso.

Luís tiene ocho años de edad, va a segundo grado de básica en una escuela de Guano, él llega a Quito junto con un amigo y su primo los días viernes en la tarde después de salir de clases, llegan a la casa de su tía que vive muchos años en el barrio del Inca, un barrio con una alta presencia de población indígena.

Siempre cuando llegamos nos deja quedarnos en la casa, aunque nos toca dormir en un colchón en el suelo, pero ni modo, primero compramos algo para vender, yo compro caramelos por que se vende más rápido [...] todos nos conocemos por aquí, ellos también son de donde yo vivo, [mira por la ventana del bus a un grupo de niños que están con sus paquetes de chocolates vendiendo en la calle], es difícil a veces vender, porque algunos nos pegan para quitarnos la plata, por eso andamos juntos, y solo vendemos en el Inca, ese es nuestro lugar (Entrevista a Luís, 2007).

Si bien es cierto que hay quienes llegan a la ciudad y se quedan a vivir aquí, hay también quienes como Luís vienen a la ciudad por el fin de semana, aprovechando que han terminado su semana de clases, para vender caramelos. Es una forma de conseguir algo de dinero que les permite solventar ciertos gastos.

40 Reciben coimas por las multas impuestas a los conductores que infringen la ley de tránsito en el sector.

El sábado en la mañana nos levantamos temprano y desayunamos en la gasolinera, donde venden unos secos de gallina buenísimos, ahí nos encontramos con los demás amigos y después de eso cada quien se va a vender lo suyo, nos toca quedarnos hasta tarde para vender todo, y después vamos a la casa.

Regreso a mi casa allá en Guano, el domingo de noche, salgo en el último bus, porque el lunes ya voy a la escuela, no me da miedo venir solo porque ya me conozco la ciudad, vengo acá desde que tengo cuatro años, pero no he vivido aquí.

El dinero que gano me guardo, porque yo no tengo papá y mi mamá no tiene dinero, con esto me puedo comprar zapatos o guardo para mi navidad y me compro ropa [...] también cuadernos (Entrevista a Luís, 2007).

El trabajo de Luís es una forma de aportar económicamente con la familia, su mamá gana muy poco y su padre falleció. Luís viaja con sus primos y tiene más amigos que también llegan a la ciudad en iguales condiciones; son amigos de la comunidad y compañeros de escuela, lo que le permite también sentirse respaldado. Llegó por primera vez al barrio del Inca cuando tenía cuatro años. Para él la gente y el barrio ya son conocidos.

El conocer más gente que ha migrado a la ciudad hace que la estadía y subsistencia de los niños sea más segura, este tipo de ayuda mutua que se expresa, entre otras cosas, en la posibilidad de compartir recursos con familiares y amigos que están en las mismas condiciones, les permite sobreponerse a situaciones que no podrían afrontar si estuvieran solos. Esta manera de formar redes de cuidado e intercambio entre parientes y vecinos representa el mecanismo socioeconómico que viene a suplir la falta de seguridad social. Se trata de una estrategia de sobrevivencia en la urbe basado en la reciprocidad (Lomnitz, 1987).

Hay familias que viven en Quito de manera permanente, la mayoría de familias son comerciantes vinculados generalmente a los mercados, los viajes recurrentes muchas veces les ha permitido establecerse en la ciudad junto con sus hijos, quienes en algunas ocasiones pueden asistir a la escuela. En otros casos la permanencia en la ciudad es temporal. Según las condiciones, cuando los niños indígenas llegan a la ciudad, pernoctan en terminales de buses, en hoteles del centro y del sector del

terminal terrestre, o en casas de migrantes ya establecidos en la ciudad, en casos extremos duermen en las calles cubiertos por cartones.

Algunos niños indígenas que viven permanentemente en la ciudad, asisten a una de las instituciones o programas de 'protección a la niñez en riesgo' (cuando sus padres están de acuerdo). Un ejemplo de esto es la Casa de la Niñez⁴¹, que pertenece al Patronato San José. Es una institución que trabaja con un enfoque de derechos de niños, niñas y adolescentes en contexto de trabajo infantil, donde la mayoría de niños han llegado a la ciudad como migrantes. Para que los niños y niñas puedan ingresar a la Casa de la Niñez y sean parte del programa, deben tener entre seis y diecisiete años, pueden estar o no trabajando o estudiando, pero la condición principal es que 'se encuentren en la calle'. El 'estar en la calle' implica que estén trabajando o 'ayudando' a sus padres en las ventas de los productos que comercializan o simplemente, que pasen la mayor parte de su día en las calles porque sus padres trabajan como vendedores informales.

Paúl, es Educador de Calle de la Casa de la Niñez, él invita a los niños a que se unan al programa, les explica las actividades que tienen y también invita a los padres para que conozcan el lugar.

Aquí [en la Casa de la Niñez], trabajamos con un enfoque de derechos de los niños y niñas, les enseñamos que tienen derecho a jugar, ¡eso es ser niño! se les enseña que tienen valor y que tiene que ser respetados, muchos de los niños son violentados y generalmente es por su propia familia [...] en estos casos se trabaja incluso desde la familia, hay servicio de psicología, salud, refuerzo escolar, a veces se les ayuda a los padres con los útiles escolares para que envíen a sus hijos a la escuela, pero una de las condiciones es que el niño o niña ya no esté en la calle, si no que venga acá (Entrevista a Paúl, 2007).

La mayoría de los niños son hijos de las señoras que venden en los mercados del sector, especialmente de San Roque.

Para nosotros aquí no hay pena por ellos, aquí nada se regala todo se gana, ellos deben aprender que nada en la vida es gratis y hay que ganarse las

41 Ubicada en la calle Chimborazo y Bolívar, Centro Histórico, Quito.

cosas, por ejemplo ellos deben pagar 15 centavos para poder entrar a la Ludoteca y usar todas las instalaciones de la casa, siempre hay la manera de que ellos puedan pagar dicho valor, a veces les ayudamos, lo que queremos en los niños es generar una noción de pertenencia, intervenir en todas las áreas, apoyo familiar en campañas de salud, parásitos, piojos (Idem).

Al momento del ingreso de los niños se llena una ficha con datos personales en la que también consta una fotografía⁴². Esto permite tener un mayor control de los niños y niñas que ingresan. Se puede hacer un paralelo a las formas de observar y controlar las conductas de los individuos que en un primer momento en el siglo XIX, toma los múltiples rostros de la filantropía y que para principios del siglo XX confluyen en las prácticas de protección del llamado sector social (Donzelot: 1992).

Repetidas veces los niños se han presentado con varios nombres para poder recibir doble ayuda de becas o de útiles escolares. También los niños utilizan otros nombres para poder moverse entre las diferentes instituciones y recibir ayuda de cada una de ella, esta es una forma de sobrevivir en la ciudad.

Ser o no migrante está contemplado en la ficha de ingreso, como parte de los datos personales, no consta solamente el nombre y apellido sino también el estado de 'legalidad o ilegalidad' en el que viven los niños.

De igual manera hay un espacio para la información laboral donde se reflejan los horarios en los cuales ellos trabajan y el grado de inestabilidad de sus actividades; la antigüedad en sus trabajos es considerada por los años o tiempo que han venido haciendo una misma actividad.

42 El tener la fotografía y un carné con código de barras les facilita controlar el ingreso y registro de los niños.

Tabla 1
Ficha de ingreso Casa de la Niñez

1. Datos personales.
· Nombre
· Apellido
· Lugar de nacimiento. Ciudad cantón provincia
· Etnia.
· Migrante si () no()
· Domicilio
· Ciudad-barrio
· Teléfono-Sector.
2. Información Laboral.
· Actividad
· Sector-Lugar
· Horario: Matutino () Vespertino () Nocturno () Hora ()
· Días de trabajo: L-M-M-J-V-S-D
· Trabajador : Permanente () Ocasional ()
· Ingreso diario.
· Trabajo anterior.
· Otro trabajo
· Sitio de trabajo: Fijo () Recurrente () Antigüedad ()
3. Situación Social y familiar
· Padres: Edad Ocupación
· Dirección del trabajo del P.M.
· ¿Parte de su familia a emigrado? Si () NO ()
· Quién/es.
· Con quién vive el niño actualmente. Padres. P () M () hermanos familiares () Solos ()
4. Escolarización.
· ¿Estudias actualmente?
· Nombre de la institución

· ¿Por qué no estudias?
· Nivel actual de estudio
· Horario de estudio: Mañana () Tarde () Noche ()
· Clase o tipo: Particular () Fiscal ()
· Estudiaste el año anterior.
· Nombre de la institución.
· Cuántos años no estudias.
· Nivel alcanzado.
5. Antecedentes Institucionales.
· Recibes apoyo de otra institución. Si () NO ()
· ¿Cuál?
· Sector, teléfono, dirección.
· Qué tipo de servicio

Fuente: Casa de la Niñez, Centro Histórico, Quito. Elaboración: Erika Bedón.

Aunque no he podido acceder a algún tipo de tabulación de esa información, se me dijo que la mayoría de los niños que asisten a la Casa de la Niñez, son indígenas que han migrado con sus padres o algún miembro de su familia, no todos están estudiando y la mayoría son hijos de las vendedoras del mercado de San Roque.

Tal es el caso de Nataly, ella tiene nueve años de edad y vino de la provincia de Tungurahua con su mamá, quien trabaja desde las cuatro de la mañana en el mercado. Nataly la ayuda cuando tiene que desgranar choco o pelar habas, empiezan a trabajar a las tres o cuatro de la mañana y a las siete de la mañana ya tiene que estar en clases. Se trata de un proceso de maduración acelerada que conduce a que los niños asuman responsabilidades de manera temprana y en algunas ocasiones este tipo de actividades reemplaza a la escolarización de los niños.

Antes yo me quedaba en mi casa allá donde vivíamos en Tungurahua, entonces mi mamá venía a Quito al mercado de San Roque, también vendía en el mercado de Ibarra y Sangolquí, yo me quedaba con mis dos hermanas sola en la casa [...] yo les daba de comer ¡y yo se cocinar!

Luego ya vinimos todos a Quito a vivir y yo entre a la escuela, entonces, antes de ir a clases le ayudo a mi mamá a desgranar el choclo, pelo habas, o cualquier cosa que me diga mi mami. Ella sale bien temprano de la casa, se va a las tres de la mañana también vende en el mercado de Ibarra y Sangolquí, pero yo ya no vendo en el puesto [del mercado], sino que vengo acá a la Ludoteca⁴³ y paso aquí jugando, hago mis deberes, me dan la comida, aquí me baño, si me gustaba venir acá, pero a veces me aburre, no hay nada que hacer [...] ella es mi amiga, [refiriéndose a otra niña que está junto a nosotras] también es de Tungurahua y vive en la misma casa que yo, su mamá trabaja con la mía, juntas vamos en la tarde a la casa, vivimos en el Tejar, ¡es cerquita de aquí! (Entrevista a Nataly, 2007).

Nataly me contó que eran seis hermanos en su familia y que ahora solo viven tres, porque tres de ellos han muerto.

Verás nosotros éramos seis hermanitos, pero mis tres *ñanitos* se murieron por que estaban con tos, entonces mi mamá no tenía para llevarles al médico y luego de la tos les dio pus en la garganta, tenían toditico esto que ves [abre su boca] lleno de pus y se pusieron más mal, les dio fiebre y se murieron, verás ¡primero el unito, después de otro tiempo el otrito y así los tres! Y verás, ya les sacaron a mis hermanitos chiquititos de la tumba, ¡no sabías que si no tienes plata les sacan!, les rompen los huesitos y luego les queman, y de ahí les ponen en una cajita chiquitita solo las cenizas y les dan a los papitos. Mi mamita estaba bien triste por eso (Idem).

Mientras me cuenta la historia de la muerte de sus hermanos [lo cual se dio espontáneamente en la conversación sin necesidad de preguntar], ella está acostada en la mesa del comedor y juega con su cabello y también con el mío, me hace cosquillas, es una forma muy infantil e inocente de contar una historia tan llena de violencia, una violencia que va desde las estructuras de una sociedad en la que poder acceder a asistencia médica se convierte en privilegio de los pocos que pueden pagar por el servicio, y los que no, como es el caso esta familia, viven la muerte de sus hijos como una más de las experiencias de su estadía en la ciudad, en condiciones de marginalidad.

43 Salón de juegos que pertenece a la Casa de la Niñez, donde los niños permanecen la mayor parte del tiempo.

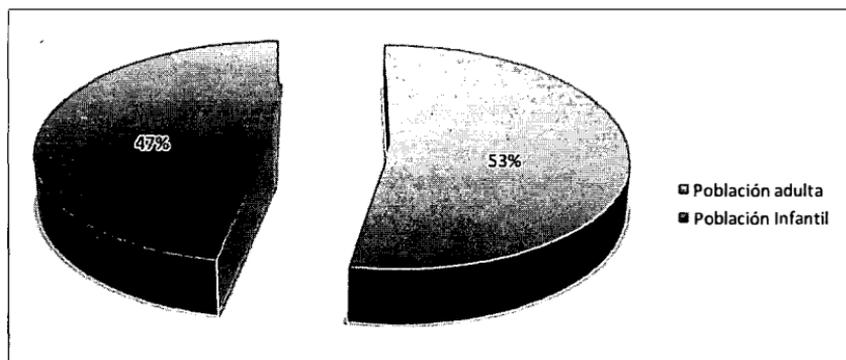
La mamá de Nataly, trabaja con la mamá de sus amiguitas, ellas viven en el barrio el Tejar en la misma casa, vinieron juntas a la ciudad por que compartían la mercadería para vender y las niñas ayudaban. Ahora después de clases las niñas van a la Casa de la Niñez, y hacen sus tareas, almuerzan y por las tarde van juntas a la casa.

Lo que revelan las estadísticas

Según el Censo del 2001 la población indígena en el Ecuador es de 830 418 habitantes lo que corresponde al 7% de la población nacional. La población de 0 a 17 años es de 392 938, en relación al total de la población indígena, la población de niños, niñas y adolescentes es del 47%. El índice de desnutrición es del 59% en la población infantil indígena y el 14% en niños no indígenas (INEC, 2001).

Gráfico 1

Población indígena en Ecuador



Fuente: INEC 2001. Elaboración: Erika Bedón.

En las provincias de Chimborazo el (18%) y Cotopaxi el (11%) se encuentra la mayor población infantil indígena del Ecuador. Dentro de

esta población se registran las tasas de mortalidad más altas: 80,9 y 81,5 defunciones de menores de un año de edad por mil nacidos vivos (respectivamente) (INEC, 2001). Cabe destacar que el 12.1% de la población indígena, es decir, aproximadamente uno de cada diez indígenas, reside en los dos principales cantones del país: Quito y Guayaquil.

En cuanto al tema de la pobreza en la población indígena, los datos muestran que los indígenas son los más pobres llegando al 89,9% de los ecuatorianos que se auto identifican como tales, seguidos por los afro ecuatorianos con el 70,3%; por otro lado, el 60,3% de los mestizos son pobres y el 45% de los blancos. La situación de los pueblos indígenas es más precaria que el resto de grupos étnicos ecuatorianos, y está por sobre el promedio nacional en un 28,6% (Informe final Pueblos indígenas y ODM, 2007).

Cuadro 1

Pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas por Condición Étnica

Condición étnica	Porcentajes	Número de pobres	Población Total
	$(n/N)*100$	n	N
Indígena	89.9%	746,602	830,418
Afro Ecuatoriana	70.3%	424,606	604,009
Mestiza	60.3%	5,679,807	9,411,890
Blanca	45.0%	572,290	1,271,051
Otros	60.9%	23,906	39,240
Total	61.3%	7,447,211	12,156,608

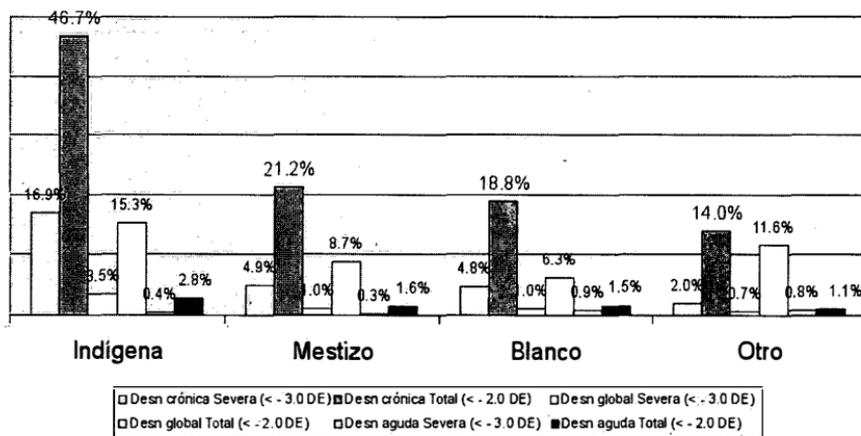
Fuente: Censo de Población y Vivienda - INEC, 2001. Elaboración: SIISE 2004

El 77% de los hogares de la población infantil indígena vive con un ingreso diario inferior a dos dólares; y el 49% con menos de un dólar

(INEC, 2001). La desnutrición crónica (talla por edad) de los niños indígenas menores de cinco años es del 46,7% mientras que la de los niños no indígenas es menos de la mitad, asciende al 21,2% para los mestizos, el 18,8% para los blancos y el 14% para otros. Por otro lado, la desnutrición aguda (talla por peso) de los niños indígenas es del 2,8% y de los niños mestizos es del 1,6%, del 1,5% para los blancos y del 1,1% para otros. La desnutrición global (peso por edad) de los niños indígenas es del 15,3% y de los niños mestizos es casi la mitad del 8,7%, de los blancos 6,3% y de otros 11,3% (Informe final Pueblos indígenas y ODM, 2007).

Gráfico 2

Desnutrición niños menores de cinco años por condición étnica



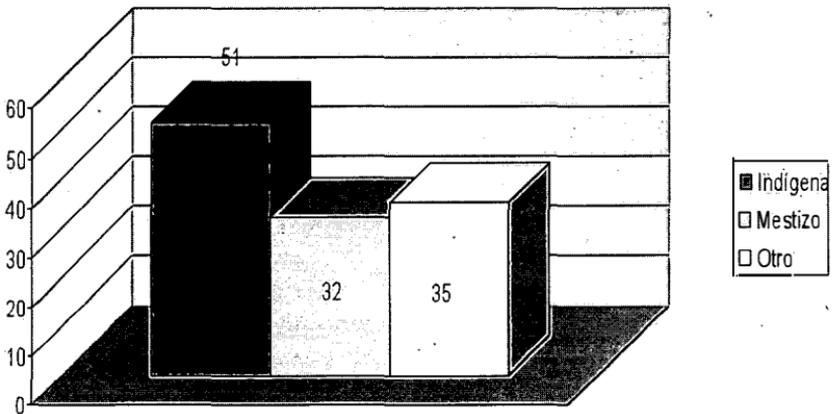
Fuente: ENDEMAIN 2004, Rosa María Vacacela - Ricardo Moreno

La tasa de mortalidad para los niños menores de cinco años entre julio de 1999 y junio de 2004 por 1000 nacidos vivos según la condición étnica, muestra que 51 niños indígenas mueren. En cambio la mortalidad de niños mestizos es de 32 por cada 1000 nacidos vivos y de 35 de

otros niños. Éstos últimos, no son definidos, posiblemente pueden ser indígenas no auto identificados y población afroecuatoriana (Informe final Pueblos indígenas y ODM, 2007).

Gráfico 3

Tasa de mortalidad de niños menores de cinco años por condición étnica

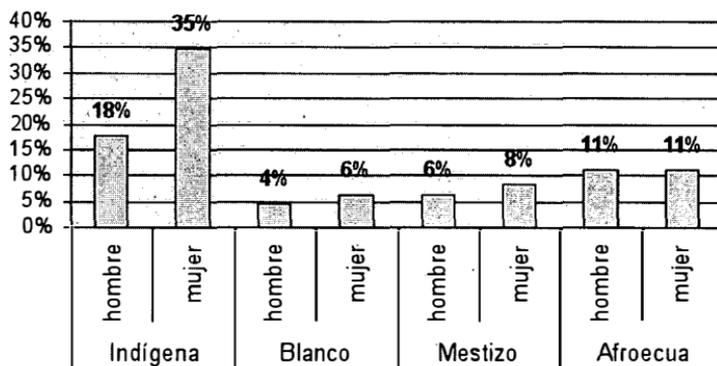


Fuente: ENDEMAIN 2004, Rosa María Vacacela - Ricardo Moreno

Para el 2006, la tasa de analfabetismo de los pueblos indígenas es del 18% para hombres y 35% para mujeres. Sin embargo, la distancia entre la población blanca, mestiza y afroecuatoriana es significativa, especialmente para la mujer indígena. En el caso de la mujer afroecuatoriana, el analfabetismo es de 11% en el 2006 según el gráfico.

Gráfico 4

Analfabetismo por condición étnica y género



Fuente: ENDEMAIN 2004, Rosa María Vacacela - Ricardo Moreno

Según los datos del INEC, la relación que existe entre el trabajo y la educación en niños y niñas indígenas es que, el 10.6% de los niños trabajan y estudian, el 16% solo trabaja, el 53.5% solo estudian y un 12.8% no trabajan y no estudian, datos que difieren con la Encuesta de Condiciones de Vida del 2005, como se puede ver claramente en el cuadro a continuación, y aún más diferentes en relación con una investigación de corte cualitativa realizada por la ONG, Desarrollo y Auto Gestión DYA, en cinco provincias, siete cantones y once parroquias de la Sierra y Amazonía ecuatoriana en el año 2005.

Cuadro 2
Relación de trabajo y estudio: comparación con datos nacionales

Condición de actividad	CENSO 2001	ECV 2005	Zonas Estudiadas
	Niños y niñas indígenas	Niños y niñas indígenas	Niños y niñas indígenas
	%	%	%
Trabajan y estudian	10.6	44.1	69.9
Solo trabajan	16	29.3	15
Solo estudian	53.5	21.7	13.3
No trabajan y no estudian	12.8	5	1.8
Total	100	100	100

Fuente y Elaboración: ONG. Desarrollo y Auto Gestión. DYA, 2007.

Las diferencias en los resultados obtenidos pueden darse por los instrumentos utilizados para detectar el trabajo infantil, en el caso de la Línea de Base DYA – *World Learning* 2005, las preguntas fueron más cualitativas que cuantitativas, lo que permitió a la vez identificar las horas y actividades en las que los niños estaban trabajando⁴⁴.

En base a estas preguntas se pudo determinar un horario e intensidad del trabajo infantil en niños y niñas indígenas según edades, que en comparación con las 40 horas de trabajo legalmente acordadas según el código de trabajo para mayores de edad, los niños y niñas están trabajando hasta 57 horas en la semana, lo que les quita tiempo para dedicarse a sus estudios en caso de que estén estudiando, o simplemente el trabajo pasa a remplazar a la educación, sin que ésta sea la única causa por la que los niños y niñas no acceden a ella.

⁴⁴ Entre las preguntas realizadas están: ¿Qué actividades hizo el niño durante la semana pasada y en qué horario? Estudió, deberes en la escuela, educación, trabajo en finca o terreno propio. Ayuda en la casa Trabajo fuera de la finca familiar. Recreación, Descansar, Dormir.

Tabla 2
Intensidad del trabajo infantil

Horas promedio de trabajo semanal (7 días)					
Grupos de edad	Trabajan y estudian	Solo trabajan	Solo estudian	No trabajan y no estudian	Total
5 años	20.2	33.3	13.0	5.0	22.9
6-7 años	20.5	43.0	15.2	-	21.9
8-9 años	22.1	42.0	14.4	-	22.8
10-11 años	24.8	54.2	14.9	-	26.1
12-14 años	27.7	65.1	13.7	-	34.8
15-17 años	33.0	61.0	15.4	21.0	44.4
Total	25.1	57.5	14.6	13.0	30.2

Fuente: Línea de Base, Proyecto Wiñari. Elaboración: Equipo Técnico DYA/WL, 2006 Elaboración: Equipo Técnico DYA/WL, 2006

En el informe final de los Pueblos indígenas del Ecuador y los Objetivos del Milenio, se realizó un análisis de la situación de la población indígena bajo un enfoque conceptual basado en los derechos humanos.

Mediante este trabajo se confirmó que un gran sector de la población nacional no ejerce sus derechos fundamentales y está marginado y excluido de los beneficios del desarrollo, lo que genera una marcada situación de inequidad entre los ecuatorianos.

La apropiación de los espacios de la ciudad

La percepción dominante acerca de estos niños reduce su mundo al del trabajo. En realidad ellos tratan de combinar el trabajo con otras actividades como el estudio y el juego. Marisol (10 años) viene de la provincia de Cotopaxi, asiste a la escuela hasta la cinco de la tarde y luego se dedica a vender chicles y frunas en la gasolinera de la Av. Amazonas y el

Inca. Ahí también trabajan sus primos y su hermano, quienes en ocasiones juegan fútbol en la gasolinera cuando no hay gente, o simplemente cuando se desafían a un partido entre amigos.

Este grupo de niños se ha apropiado de este espacio, han hecho de este lugar el de su cotidianidad para trabajar y para jugar. Los empleados de la gasolinera ya les conocen y les prestan los “conos de estacionamiento” para hacerlos arcos de fútbol. Entre las reglas de juego esta que, si pasa un cliente o se estaciona un auto a poner combustible se para el juego y la pelota se queda en el lugar que cayó para no molestar y poder vender sus caramelos.

Yo trabajo aquí vendiendo frunas desde hace años, me quedo hasta las once de la noche, llego a las cinco de la tarde porque voy a la escuela, mi mamá me dice que no hable con extraños que es peligroso, por eso también estamos todos juntos, porque ya nos han robado, vienen otros y nos quitan lo que hemos vendido, entonces mi mamá se enoja y nos castiga (Entrevista a Marisol, 2008).

Los propios niños desarrollan mecanismos de seguridad en esos espacios. No solo los mayores procuran tener alguna vigilancia sobre ellos sino que los niños mayores cuidan de los menores. Espacios como los de la gasolinera han sido adaptados como espacios de protección. En otros casos, los niños son alejados por los guardias privados.

Mi mamá no vino ahora porque me dijo que le dolía la cabeza, entonces yo vine sola, mi hermano esta también aquí (Le pregunto por Wendy, ella vende flores en la misma gasolinera, pensando que es su hermana), [...] ella no es mi hermana tampoco mi amiga, ella es chismosa, solo cuando no estamos nosotros ella viene a vender acá [...], cuando bajamos al KFC⁴⁵ ella le avisa al guardia para que nos mande, por eso no nos llevamos con ella (Idem).

Se trata de protegerse de los peligros de la ciudad, de enseñar a los niños a hacerlo ellos mismos, ya que ni el estado ni las condiciones económicas

45 Restaurante de comida rápida. AV. Amazonas y Av. El Inca. Junto a la estación de servicio.

ofrecen a esos niños otras posibilidades: “Mi hermanita esta en el parterre, sabe que no puede bajarse de ahí, es chiquita no sabe cruzar la calle, por eso se queda quietita ahí, si se baja mi mamá le da duro” (Idem).

Las veces que he estado en la gasolinera he visto a una pareja adulta sentada a un lado de donde ella vende los caramelos, generalmente están bebiendo licor. Cuando le pregunto a Marisol quiénes son, me cuenta que son sus tíos. Ellos viven en la misma casa en el barrio del Inca, por eso cuando terminan de vender sus chicles o cuando ya es hora de regresar a la casa, se van juntos.

Primero llegó a Quito su papá a trabajar en una construcción como albañil, después de varios años llegaron ella, su mamá y su hermano; la más pequeña de los hijos ya nació en Quito. “Vivimos con mis tíos todos en la casa, somos nueve, es mejor porque nos alcanza para pagar el arriendo, no sé cuánto es, pero mi mamá dice que no alcanza para el resto de cosas por eso yo le ayudo” (Idem).

Hay niños que pasan la mayor parte del día en las calles esperando que sus madres terminen de vender, ellos aún no saben contar ni dar vueltos, como en el caso de Byron, de cinco años y su hermano David de tres que vinieron de Riobamba. Para ellos la avenida de las Naciones Unidas es el lugar en el que pasan la mayor parte del día, tienen a su lado un balde de plástico en el que guardan una cobija pequeñita, algunas fundas con algo de comida que les regalan las personas que pasan por el lugar, ahí esperan que su madre termine de vender las ocas y habas para ir a su casa que es en el barrio de San Roque.

La calle para ellos es el lugar en el que pasan buena parte del día y se ha convertido en un espacio de juego, donde la magia de su imaginación parecería transportarlos a otros escenarios. Mientas converso con Byron, observo que su hermano David se mete en el balde y simula manejar un carro, no para de jugar y reír. Byron me cuenta que son cuatro hermanos, la menor tiene ocho meses de nacida, su hermana mayor se llama María, ella tiene catorce años, no ha terminado el quinto grado de educación básica y se dedica a vender frutillas. Aún cuando Byron parece haber “optado” por la ciudad, cuando habla se remite constantemente a su vida en el campo.

Yo vivía en Riobamba, tenía animalitos, yo allá tenía tres burritos tres borreguitos chiquititos, un toro bravísimo [...] mi casita era allá un chiquero ¡eso dice mi mamá!

Yo sé ayudarle a vender a mi mamá la arveja allá en la Ofelia⁴⁶ el día sábado... ¡yo ya se contar, cuando dan billete de cinco yo doy cuatro billetes de dólar vuelto, me quedo con dositos nomás!

Ahorita vivimos en San Roque, por alado de la cárcel, pero también nos vamos a ir a vivir con mi tía que vive en la Ecuatoriana⁴⁷ ella tiene ya casa allá, nos también vamos con ella.

A mí me gusta más la ciudad, ya vamos a venir con toditicas las cosas acá, vamos a traer animalitos acá, a la paloma, la paloma es mi perrita que ya mismo da perritos [refiriéndose a que va a parir]. [...] ¡nops al burrito no vamos a traer qué voy a hacer con burrito acá, tremendo que es, les va a corretear a toditicos! [Se ríe] (Entrevista a Byron, 2008).

Son varios los lugares de la ciudad donde su mamá vende, Byron generalmente se queda hasta las ocho de la noche hasta que ella llega y van juntos a su casa. (En el momento de la conversación empieza a llover, le digo que crucemos la calle y nos quedemos debajo del puente peatonal y él me dice que no, que no puede moverse de ahí hasta que venga su mamá). “No, ya mismo viene mi mamá ella está acacito nomás, ya mismo baja de arriba viene [...] ya le ves” (Idem).

La lluvia es más fuerte cada vez y terminamos cruzando la calle y escampando debajo del puente, su hermana y su mamá no tardan en llegar. La mamá de Byron me cuenta que ella no vende en el mercado de San Roque por que las vendedoras, dueñas de los puestos no le dejan, y por eso tiene que vender en las calles.

No puedo vender en mercado [...] no ves que no dejan, toca salir a la calle, en cambio pegan los policías, ¡a mí pegaron, no importo que estaba con *guaguüito* chiquitico en espalda, pegaron nomás, le dieron a mi chiquitito en cabeza, toditico era lastimado! Pobrecito, pena daba, pero toca vender mamita sino que hago, ¡los policías son malos! (Entrevista a la madre de Byron, 2008).

46 Barrio ubicado al norte de Quito

47 Barrio ubicado en el sur de la ciudad.

El control y vigilancia de los Policías Metropolitanos es una medida que permite cumplir la Ordenanza 029, que regula el comercio minorista en el Distrito Metropolitano de Quito; sin embargo, y como es el caso de la mamá de Byron y otros “vendedores ambulantes”, han sido víctimas de abuso por parte de algunos elementos de la Policía Metropolitana, ocasionando enfrentamientos en las calles entre policías y vendedores.

La disputa por los espacios

El diario *El Comercio* en un artículo publicado el 26 de Diciembre del 2005, hace referencia a estas medidas tomadas por el Municipio Metropolitano, para no permitir el reingreso de las ventas ambulantes al Centro Histórico de la capital.

Así lo reiteró el alcalde Paco Moncayo y dispuso para ello que 350 policías metropolitanos realicen la vigilancia del sector durante las 24 horas del día. Además, el burgomaestre pidió a los ciudadanos que no hagan compras en la calle, para no fomentar el incremento de las ventas ambulantes (*El Comercio*, 26 de diciembre 2005).

Este plan de control se inició con 300 policías en las calles y se aumentó la vigilancia con cincuenta policías más, distribuidos en los sitios de mayor concentración de ventas, especialmente en las calles Chile, Mejía e Imbabura, por las fiestas de fin de año, también en los alrededores de los Centros Comerciales el Ahorro, este control se extiende a los sectores del norte de la ciudad donde también hay centros comerciales y “ventas ambulantes”.

Además del patrullaje a pie, cinco vehículos y cinco patrullas estarán al servicio de los operativos. En esos días, según información del Municipio, el promedio de decomisos es de 60 casos diarios. Según el Municipio, los productos decomisados son inventariados y luego repartidos en casas asistenciales. Los no perecibles, en cambio, se embodegan en la Policía Metropolitana hasta que la Comisaría Municipal sancione a los infractores y, tras el pago de una multa, les devuelva la mercadería (*El Comercio*, 26 de diciembre 2005).

Para el sentido común de los ciudadanos, expresado por la prensa, la represión de los vendedores ambulantes es un hecho con-natural al ordenamiento de la ciudad. Desde la perspectiva de la gente indígena, incluidos los niños, es un hecho de violencia que afecta a sus vidas.

En otras ciudades pasa algo semejante. En el caso de los niños y niñas indígenas que llegan a la ciudad de Guayaquil y cuyos padres trabajan en los mercados, los niños tienen prohibida la entrada, esto debido a las políticas instauradas por el gobierno de la Municipalidad de Guayaquil, que tiene como meta hacer de "sus mercados lugares de venta de productos alimenticios más salubres que en los mercados tradicionales".

Estas políticas se han instaurado en nombre de la renovación urbana en Guayaquil presentada mediante dispositivos arquitectónicos utilizados para el maquillaje espacial de la ciudad, que además embarca una serie de discursos para normatizar la vida social de los 'guayaquileños' que se ve amenazada por el migrante indígena que esta por fuera de la identidad local, sobre el cual se ejerce poder desde la idea de segregación racial como sinónimo de urbanidad y ciudadanía (Andrade, 2006: 162-197).

Este tipo de normativas impide el acceso de los niños a los mercados por lo que sus padres tienen que dejarlos para que duerman en la vereda a la puerta del mercado tapados con cartoneros, durante los días que se quedan en la ciudad hasta terminar de vender sus productos. Muchos de estos niños no están asistiendo a la escuela. Los testimonios de indígenas en Guayaquil hacen evidente esta situación.

Desde que llegamos a la ciudad nos ha tocado luchar duro contra del racismo y para que nos dejen trabajar, los policías metropolitanos te quitan lo que estás vendiendo y si no dejas que te quiten, te dan palo, tampoco dejan que los guaguas entren a los mercados, entonces cuando llegan las mamás a trabajar a veces a las cuatro de la mañana o en horas de la madrugada para vender las papas o cualquier otra cosa, los guaguas se quedan fuera en la calle, hay que hacerles dormir en cartonitos en la puerta del mercado, simplemente no dejan tener ni cargados a los de pecho, los po-

licías están en las puertas y nos les dejan pasar.

¡A nuestras mujeres les pegan! Cómo les van a quitar el platito de frutas o habitas que están vendiendo por las calles si es lo único que tiene para dar de comer a los guaguas.

Cuando fui a hablar con el Sr. Alcalde, como representante del pueblo indígena de la costa, me insultó [...], me dijo: ¡Guayaquil es para los guayaquileños, vos ándate a tu tierra [...], no queremos que estén aquí ensuciando las calles ni dañando nuestra ciudad!

Ya vivo aquí en Guayaquil casi veinte años, ahora nuestros hijos también son de aquí, ya nacieron aquí, entonces son de aquí, porque nos vamos a ir (Entrevista a José, 2007).

La ciudad es un ambiente donde los indígenas tienen que luchar y defenderse continuamente. Es un sitio externo donde poco a poco deben aprender a desplazarse, y en el cual van aprendiendo a apropiarse de manera que crean en la ciudad sus propios ejes de sentido. En la ciudad de Guayaquil los indígenas migrantes se auto identifican como Indígenas kichwas de la Costa. Como muestra el testimonio anterior, viven muchos años en Guayaquil hasta el punto que sus propios hijos han nacido ahí, pero no son asumidos como parte de la ciudad.

María tiene siete años y es de la provincia de Riobamba, estudia en la escuela Santiago de Guayaquil, me ha contado que para entrar en el mercado y poder vender, hay que pagarle un dólar al ‘roba burros’⁴⁸, y listo; “entonces yo ya puedo vender las binchas o los jugos con mi mamá” (Entrevista y dinámicas con niños de la escuela Santiago de Guayaquil, 2007).

Tanto María como los demás niños que venden en el mercado han desarrollado la táctica de burlar la vigilancia de los Policías Metropolitanos, también las coimas⁴⁹ les permiten ingresar al mercado. De igual manera para poder vender en las calles, el esconderse o esconder lo que están vendiendo es una manera de burlar la vigilancia de los Policías Metropolitanos, quienes son los encargados de restringir la entrada de niños y niñas y de controlar que no existan vendedores informales en las calles.

48 La población indígena que se dedica a las ventas informales llaman Roba Burros a los Policías Municipales

49 Pago ilegal por un permiso.

Luís, tiene ocho años de edad y vive en Bastión Popular, y cada vez que los policías metropolitanos recorren la calle 9 de Octubre en Guayaquil, busca un sitio para esconder las bebidas gaseosas que vende en esta zona: “si me capturan me llevan a su cuartel y me encierran una semana” (Entrevista a Luis, 2007).

Luís acompaña desde muy temprano en la mañana a su mamá al Mercado Central, en este lugar compra botellas de colas KR, Big Cola, Más o Lima Limón, luego las vende en vasos de plástico a diez centavos cada uno, con el dinero que obtiene de las ventas diarias –alrededor de cuatro dólares–, cubre los gastos de sus estudios.

Según el Artículo 12 de la nueva Ordenanza reglamentaria de la zona de reactivación urbana de Guayaquil, el comercio está limitado y autorizado solo en unos pocos sitios establecidos. Por esta razón y como señala la Ordenanza, “los comerciantes que ocupen la vía pública sin su autorización o que se ubiquen fuera de los lugares permitidos, serán desalojados y sancionados”⁵⁰.

La vigilancia se realiza las veinticuatro horas con el sistema de cámaras que implementó el cabildo en el 2003. Para el año 2004 las sanciones van de veinte a cuarenta dólares y siete días de prisión. Andrés Roche, director de la Dirección de Justicia y Vigilancia del Municipio señala que diariamente dos o tres personas son detenidas por violar las ordenanzas, hace referencia a que el paseo de animales domésticos está prohibido y que existe un control para que las fachadas de las viviendas o edificios estén pintadas con colores acordes a la reconstrucción (*El Comercio*, 3 de enero 2004). Estas disposiciones hacen de las personas objetos sujetos a administración.

Los niños también modifican sus horarios de trabajo para evadir la vigilancia policial. Las ventas se las realiza en las noches donde existe menor presencia de los Policías, que en el lenguaje que ellos utilizan son los ‘roba burros’ (Testimonios de dinámicas con niños y niñas de la escuela Santiago de Guayaquil, 2007).

50 Recolección de Ordenanzas y reglamentos de la M. I. Municipalidad de Guayaquil. Se publicó el 19 de abril del 2006 en el Diario Universo y Expreso de Guayaquil.

Muchos de los niños que migran a las ciudades se involucran en actividades como la construcción, el empleo domestico en el caso de las niñas, en las ventas ambulantes y muchas veces también son explotados laboralmente por parte de un miembro de su familia o de un miembro de la comunidad.

Sí, se les enseña a los niños muy pequeños a hacer las cosas, también hay niñas que cuidan a los *guagiütos* chiquitos. Pero hay también papás que les llevan a los *guaguas* a que les ayuden a trabajar fuera de las comunidades en la construcción y ahí es peligroso, porque los *guaguas* no conocen. También pasa que los papás nos dejan a las mamás todo el cuidado de los *guagiütos* y ellos no ayudan, entonces ellos siendo chiquitos ayudan (testimonio de un maestro de escuela de la Provincia de Cotopaxi, 2007)⁵¹.

La migración a las principales ciudades, hace que los niños y niñas enfrenten otras dinámicas y en este contexto creen o generen nuevas formas de vivir su niñez, en un espacio diferente al de sus comunidades, con actividades diferentes, pero muchas veces con la misma percepción de que su trabajo es necesario, y en si una responsabilidad para con la familia. Aun cuando estas formas de trabajo están consideradas como riesgosas por las consecuencias nocivas sobre la salud de los niños y las niñas y por las distintas formas de violencia que estos sufren.

Existen casos, –muchas veces más extremos– como los de niños, niñas y adolescentes que trabajan en plantaciones de banano haciendo un gran esfuerzo físico, cargando grandes cantidades de peso; en plantaciones de flores manipulando insecticidas y fertilizantes nocivos para la salud, y en otras formas de agricultura comercial que son consideradas formas de trabajo riesgoso por las horas que demandan estas actividades, por lo que en algunas ocasiones los niños y niñas no asisten a las escuelas porque su tiempo está organizado en base a las responsabilidades de su trabajo dentro y fuera del hogar. En este contexto se dan formas de trabajo consideradas como peores formas de trabajo

51 Tomado del taller realizado en la FLACSO- Ecuador, como parte de la metodología para la Elaboración de una Agenda de Investigación sobre trabajo Infantil Indígena. OIT. DYA. FLACSO 2007

infantil, éstas definidas en el *Convenio 182 de la OIT*, como todas las formas de esclavitud, servidumbre por deudas y condiciones de siervo, incluido el reclutamiento forzoso u obligatorio de niños y niñas para conflictos armados; explotación sexual comercial, y la oferta y reclutamiento de niños para actividades ilícitas, en particular la producción y tráfico de estupefacientes, que afecte a toda persona menor de 18 años (OIT, 2002).

En Ecuador, mediante varias intervenciones que han realizado diferentes Instituciones Públicas y Organizaciones no Gubernamentales que agencian el tema de la niñez en una lógica de erradicación progresiva del trabajo infantil, se ha podido identificar que los niños y niñas se encuentran realizando trabajos en los siguientes sectores:

Tabla 3**Actividades en las que trabajan NNA52 en el Ecuador**

Tipo de Trabajo	Población	Condiciones	Características	Localización
Banaderas	14 232 NNA	Contratación: Como aporte a la economía de la familia. Sin remuneración. Como asalariados en fincas.	Rotación entre fincas familiares y grandes plantaciones de banano. Por el carácter estacional de esta actividad para la cosecha, embarque, enfunde, etc., se interrumpe el proceso escolar.	Costa
Basurales	497 NNA 67% son niños y 33% son niñas. 29% entre 5-9 años, 22% entre 14-17.	90% de ellos depende de una contratación verbal, sin beneficios sociales.		Quito, Ibarra, Sto. Domingo, Esmeraldas, Quinindé, Durán, Babahoyo, Quevedo, Machala, Portoviejo, Manta y Chone
Florícolas	Cerca de 600 productores que emplean cerca de 70 000 personas, 25% de los trabajadores son menores de 15 años.	En la zona de Cayambe y Tabacundo se produce el 52% de la producción nacional de flores. Los cantones acogen a una población mestiza e indígena importante.	2,6% de NNA trabajan en fumigación.	Sierra Centro y Sierra Norte

52 Tomado del taller realizado en la FLACSO- Ecuador, como parte de la metodología para la Elaboración de una Agenda de Investigación sobre trabajo Infantil Indígena. OIT. DYA. FLACSO. Mes de Diciembre.

Minería Artesanal	En Bella Rica (provincia del Azuay) se han identificado 279 NNA trabajadores y 380 en riesgo de hacerlo.		Las principales actividades que realizan son: jancheo (búsqueda y procesamiento de material residuo que dejan las cooperativas). Los adolescentes entran a trabajar en el socavón.	Bella Rica Muyuyacu La Fortuna San Gerardo Quebrada Fría Shumiral Pujilí Zamora Provincia del Oro
Ladrilleras	Se ha identificado población infantil en esta actividad en Cuenca y Quito en el sector de Guamaní-Chillogallo. Los NNA se inician en el trabajo a los 10 años.	Principalmente el trabajo es familiar y no remunerado. Los NNA que trabajan en ladrilleras son mestizos e indígenas de la Sierra centro. El 80% de NNA trabajan durante todo el año.	Los NNA se inician en el trabajo a los 10 años. NNA trabajan en el transporte de ladrillos, en el moldeado y secado.	Cuenca y Quito.
Informal	El 40% de NNA que trabajan lo hacen en la calle	Vendedores informales.	Realizan actividades como: lustrabotas, limpia vidrios, venta de diferentes productos, malabaristas.	En las principales ciudades del país.
Domestico	No existe conocimiento de que porcentaje de la población infantil está trabajando en esta actividad. Aun no existe una intervención en este tema.	Generalmente son las niñas las que trabajan como empleadas domésticas y viven en la misma casa donde trabajan.	Cuidado de niños, cocina, limpieza.	En las principales ciudades del país

Trata y Explotación Sexual Infantil	Según el informe de OIT del 2002, en el Ecuador 5 200 NNA estaban involucrados en la prostitución. Tungurahua es una de las provincias donde más se ha concentrado la trata interna y externa de NNA. Riobamba comunidades indígenas de Chimborazo	Esta problemática es considerada como una forma peligrosa de trabajo infantil y a su vez constituye una violación de derechos. En su mayoría niños de comunidades indígenas de las parroquias rurales de Ambato, vinculados a: Trata interna: 4 - 12 años. Trata externa: 6 - 17 años. Niños de 4 - 17 años	En Machala el 9% del comercio sexual es cubierto por niñas y adolescentes. Mendicidad y explotación sexual; se los utiliza como mulas para llevar armas y drogas. Mendicidad Explotación sexual Esclavitud laboral	Colombia, Venezuela. Quito, Guayaquil, Cuenca. Carchi- Colombia, Venezuela. Guayaquil, Machala, Cuenca y Quito
-------------------------------------	--	--	---	--

Fuente: Agencia de Investigación sobre trabajo Infantil Indígena. OIT., DYA., FLACSO. 2007. Elaboración: Erika Bedón

En estos estudios, no existe al momento datos estadísticos que permitan cuantificar la población de niños y niñas indígenas ligados a estas actividades, ya que estas investigaciones no fueron realizadas teniendo en cuenta las diferencias entre población indígena y no indígena. Sin embargo, se ha podido determinar que la presencia de niños y niñas indígenas en este tipo de trabajos es mayor que en la población no indígena, una de las causas es por las condiciones de vida que afectan a esta población, por el tema de la migración del campo a la ciudad, entre otros.

Según un estudio realizado por el Patronato San José y la Casa de la Niñez, para identificar las zonas en la ciudad de Quito de mayor presencia de niños y niñas indígenas que trabajan o pasan en la calle y, por el trabajo de campo realizado en esta investigación, se identificó dos sectores como los más relevantes por contar con una mayor población de niños y niñas indígenas: el sector del Centro de Quito que incluye barrios como San Roque, el sector del Terminal Terrestre; y en el Norte de Quito, barrios como el Inca, la Ofelia y Calderón.

- **Sector de San Roque**, calles: Chimborazo, Rocafuerte, Manuel Quiroga, 24 de Mayo, Loja, Ambato.
- **Sector de San Francisco**, calles: Chimborazo, Rocafuerte, Cuenca, Bolívar, Benalcázar, Sucre.
- **Sector Plaza Grande**, calles: Chimborazo, Rocafuerte, García Moreno, Espejo, Venezuela, Chile.
- **Sector San Agustín**, calles: Chimborazo, Rocafuerte, Guayaquil, Chile.
- **Sector de Santo Domingo**, calles: Chimborazo, Rocafuerte, Guayaquil, Bolívar.
- **Sector la Carolina**, calles: Av. América, Av. Naciones Unidas, Av. 10 de Agosto, Av. Amazonas, Av. de los Shirys, Av. 6 de Diciembre, Av. República del Salvador, Av. Portugal, Av. Eloy Alfaro.
- **Sector El Inca**, calles: Av. Amazonas, Av. El Inca, Av. 6 de Diciembre, Av. Eloy Alfaro, Quitumbe.
- **Sector de la Delicia**, incluye Cotocollao, La Ofelia y Calderón.

Conclusiones

Este trabajo es parte de una investigación más amplia en la que se propuso reflexionar sobre las experiencias de los niños y niñas indígenas que han migrado a la ciudad, a partir de sus propias narraciones. Mediante la comprensión de estas reglas de juego culturales como normas construidas en la vida cotidiana y, al mismo tiempo, como formas de configuración y de adaptación para la vida en común, se puede pensar en una lectura diferente sobre el tema de la migración infantil, y de los niños y niñas indígenas como sujetos políticos que tienen su propia forma de construcción de lo público, aspecto que muchas veces es pensado desde una niñez indefensa y como sujetos débiles, esto abriría la posibilidad de construir acuerdos incluyentes por fuera de cualquier orden establecido orientado al control de esta población.

En este artículo se buscó analizar los primeros encuentros que tienen los niños con la ciudad, y se pudo identificar sus formas de llegar a ella, relacionadas, unas veces con la dinámica familiar, pero otras (menos visibles) como resultado de la propia agencia de los niños. Este tipo de

migración se hace, ya sea por periodos de tiempo cortos, como los fines de semana, o por temporadas más extensas como las vacaciones.

El trabajo que realizan los niños es una forma de aportar económicamente con la familia, para cubrir las necesidades básicas que no ha sido posible cubrirlas solo con el esfuerzo de los padres, en algunos casos se ha identificado que la ausencia de uno de los padres es recurrente ya sea por muerte o abandono. También se pudo identificar aquellas familias de indígenas migrantes que ya viven de una manera permanente en la ciudad, en las que sus hijos han desarrollado una relación más directa con la vida y la cultura urbana. Las redes de migrantes indígenas juegan un papel importante para la permanencia de estos niños, pues estas redes de relacionamiento les permiten afrontar diversas circunstancias en la ciudad que no podrían hacerlo de no contar con los miembros que las conforman y en primer lugar contar con espacios de acogida y de trabajo. De igual manera el ser parte de una red de niños o de indígenas migrantes les permite aprender cómo vivir en la ciudad desde una perspectiva que ya no es de los mayores sino de la propia infancia.

La estadía de los niños en la ciudad está directamente relacionada a la dinámica del trabajo y las redes de trabajo formadas a partir del mundo indígena y popular. Por lo general estos niños se insertan en el comercio informal, en la venta de caramelos, como betuneros, como auxiliares en la construcción, ya sea por temporadas cortas o más largas.

Del trabajo depende en gran parte el tiempo de permanencia en la ciudad, pero como se trata de actividades precarias es normal que muchas veces incursionen en varios tipos de trabajo.

En el caso de los niños que viven ya de una manera permanente en la ciudad, el trabajo predominante es el que realizan ligado al comercio de productos agrícolas o a la vida del mercado, actividad en la que el trabajo que realizan los niños es muy significativo y muchas veces muy duro; los horarios de trabajo son iguales a los de un adulto y a esto se puede sumar, en algunos casos, el esfuerzo de las tareas escolares y, en el caso de las niñas, las tareas domésticas.

Este trabajo de recuperar las voces de los niños, permite entender desde los propios actores los procesos de asentamiento de niños y niñas indígenas en el espacio urbano, las maneras en que los niños consolidan nuevas formas de expresión de lo público político, donde se construyen normas, pactos implícitos y explícitos, regulaciones de carácter cultural, muchas veces más legítimas que aquellas propuestas desde el sistema jurídico legal. De la misma manera permite plantearse la posibilidad política de ampliar la comprensión de lo público como espacio de inclusión y accesibilidad, esto incluye tomar una posición frente a los niños que migran: su situación con respecto al trabajo, el uso de los espacios, la relación con la ciudad y los ciudadanos.

Bibliografía.

- Andrade, Xavier (2006). "La domesticación de los urbanistas en el Guayaquil Contemporáneo". *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*. No 26, Quito: FLACSO-Ecuador. pp. 51-64.
- De Certau, Michael (1996). *La Invención de lo Cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana.
- Diario *El Comercio* (2005). "El control de las ventas en el Centro será permanente", 26 de diciembre 2005.
- _____ (2004). "Las ventas ambulantes todavía no desaparecen de la zona regenerada, 3 de enero 2004.
- INEC (2001). *Censo de Población y Vivienda*, Quito: INEC.
- Lomnitz, Larissa (1987). *Cómo sobreviven los marginados*, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1999). "La Gubernamentalidad"; en: *Estética, ética y hermenéutica*, Madrid: Editorial Paidós.
- Ferraro, Emilia (2004). *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- OIT (2002). *Erradicar las peores formas de trabajo infantil: Guía práctica para parlamentarios*, Numero 3. Oficina Internacional del Trabajo y Unión Interparlamentaria.

OIT, DYA (2007). *Agenda de Investigación sobre trabajo Infantil Indígena en Ecuador. Línea de Base sobre trabajo infantil indígena* (2005). FLACSO, DYA - World Learning

Plant, Roger (2002). *Trabajo forzado, migración y trata de personas: Programa Especial de Acción para Combatir el Trabajo Forzado*, Oficina Internacional del Trabajo y Unión Interparlamentaria.

Schutz y Luckman (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrrortu.

Vertovec, Steven, (2001). Transnational social formation, University of Oxford. Paper presented at Workshop on "Transnational Migration: Comparative Perspectives", Princeton University.

Espacios de juego, trabajo y socialización de niños, niñas y adolescentes de San Roque.













Estas fotografías fueron tomadas por el equipo de investigación

Ciudad, seguridad y racismo⁵³

Eduardo Kingman Garcés

El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de la relación entre seguridad, racismo y usos sociales de los espacios. Aún cuando el estudio se centra en Quito se espera dar paso a una discusión más amplia relacionada con el biopoder y la biopolítica.

Nociones como las de seguridad y biopolítica han sido asumidas en el contexto del debate europeo sin que existan suficientes estudios que muestren su fertilidad al momento de analizar procesos como los nuestros. El nacimiento de la seguridad, en un sentido histórico moderno, coincidió con el desarrollo del mercado interno, la urbanización y la formación de economías manufactureras e industriales en Europa. En términos sociales forma parte de un nuevo tipo de preocupación por el gobierno de poblaciones en proceso de urbanización, desligadas de antiguos lazos patrimoniales y comunitarios, incorporadas a flujos y relaciones múltiples. Estos dispositivos al mismo tiempo que contribuyeron al funcionamiento social sirvieron de fundamento para la organización del Estado. El control sobre la vida, en términos biopolíticos, ha sido parte importante de esa dinámica.

¿En qué medida pueden ser útiles nociones como la de seguridad o la de biopolítica para estudiar sociedades fragmentadas, con un limitado desarrollo de los aparatos del Estado, mercados incipientes, regiones escasamente conectadas entre sí como las del Ecuador, Perú o Bolivia en la colonia o en el siglo XIX? Desde la perspectiva del análisis histórico y antropológico las nociones se definen y se redefinen en relación a contextos concretos. La noción de sociedad disciplinaria, por ejemplo, difícilmente puede aplicarse a la sociedad colonial del siglo XVIII aunque se hayan dado algunas instancias disciplinarias y proto-disciplinarias como las de los internados. Las relaciones de poder son

53 Este texto fue publicado previamente en el libro "Desarrollo, desigualdades y conflictos sociales. Una perspectiva de los países Andinos. Instituto de Estudios Peruanos. IEP. 2011

consustanciales a la vida social pero no funcionan del mismo modo siempre. De acuerdo a Deleuze (1997) en la sociedad contemporánea las operaciones de control han pasado a colonizar otras formas de poder temporalmente anteriores, como las disciplinas sin por eso eliminarlas, mientras que para Agamben (2004) el biopoder pone en funcionamiento de un modo distinto el poder soberano. Otro tema importante es la relación entre seguridad, biopolítica y racismo. Si bien el racismo es un elemento común a la historia de América Latina no opera del mismo modo hoy que en el siglo XIX o en la primera mitad del siglo XX: en este último caso es una expresión del mundo de la hacienda y de la plantación mientras que actualmente hay que entenderlo no sólo en relación al pasado colonial [o a la reproducción de las fronteras étnicas] sino como parte de una biopolítica moderna.

La *seguridad* es concebida desde las políticas públicas, en términos de baja policía (Ranciere, 2006) cuando en realidad la policía es uno de sus aspectos, pero no el único. La noción de seguridad puede asumirse como política de control, represión y castigo o en términos más amplios de gobierno de las poblaciones. La seguridad está relacionada con las formas cómo se organiza el gobierno de las poblaciones y eso tiene que ver tanto con su economía y su bienestar como con su vigilancia, disuasión y control. Desde la perspectiva que nos interesa desarrollar en esta ponencia no podemos perder de vista, además, que la seguridad está interesada en los flujos y la organización de los espacios. En este sentido, los factores que marcan el gobierno de la ciudad son arquitecturales antes que solo urbanísticos o arquitectónicos.

Desde las políticas públicas existe una fuerte tendencia a ver los distintos elementos que organizan el funcionamiento de la ciudad de manera separada (Salgado, 2008) como parte de campos especializados de administración, mientras que a nosotros nos interesa analizar de qué modo se relacionan ámbitos aparentemente tan distintos como seguridad y patrimonio, policía y organización del espacio, patrimonio y racismo [La Alemania nazi, por ejemplo, estuvo muy interesada en desarrollar una política patrimonial como parte de la identidad alemana].

Perspectiva etnográfica

Migrantes indígenas, seguridad y racismo

San Roque es un barrio popular ubicado en el área no consolidada del centro histórico patrimonial de Quito. Está integrado por población indígena y mestiza, pero sobre todo indígena y mestiza-indígena. La percepción generada por los medios e incorporada al sentido común de los ciudadanos, es que se trata de un espacio descompuesto, sucio, peligroso, sujeto a intervención. De acuerdo a esa apreciación, San Roque es en sí contaminado y contaminante; en él están ubicados algunos de los sitios oscuros de la ciudad –el mercado, el penal, la zona de tolerancia– pero además un tipo de población que se asume como marginal e incluso como ‘paria’.

Se trata de una preocupación relativamente reciente –generada también en otras ciudades de América Latina– por determinados barrios o espacios, que ha sido incorporada a la práctica de instituciones asistenciales y de desarrollo, estatales y privadas. Pero lo que llama la atención de esta preocupación creciente por la suerte de esos barrios es que haya sido antecedida por muchos años de abandono. San Roque, como otros asentamientos de Quito, ha estado sujeto a una larga historia de indiferencia con respecto a sus condiciones ambientales, económicas, sociales y de seguridad. Sin embargo, estos mismos barrios han pasado de pronto, a ser parte de la preocupación ciudadana. Espacios ignorados, largamente abandonados a su suerte y postergados pasan a ser objeto de interés y preocupación. ¿Se trata de un giro en la acción estatal y privada? ¿Y si es así, qué es lo que pre-ocupa? ¿En qué se origina esa nueva forma de pre-ocuparse? ¿Qué significa ocuparse de ellos?

Nos da la impresión de que se trata de una pre-ocupación perversa, de un modo u otro relacionada con políticas de intervención. Lo que nos interesa entender en este texto son los factores que provocan que un determinado lugar pase a ser visibilizado como espacio desprotegido, violento, de extrema pobreza y por ende objeto de intervención

y desarrollo, en oposición a otros espacios que continúan siendo más bien ignorados. Nos gustaría analizar de qué modo sitios como San Roque, sujetos al abandono estatal, pasan a convertirse, de pronto en espacios de los que determinadas instituciones se ocupan. Lo que nos interesa, en definitiva, es saber en términos estratégicos, no sólo lo que se intenta hacer con esos sitios sino el sentido mismo de esa nueva forma de pre-ocuparse por ellos.

Sospechamos que esta visibilización [o des-invisibilización] de sitios como San Roque no es ajena a que se hayan convertido en *lugares deseados* por su cercanía con respecto al área consolidada de renovación urbana y en este caso específico, de intervención patrimonial. Reflexionar en este sentido no sólo nos ayudaría a entender las percepciones ciudadanas con respecto a los barrios populares sino que nos proporcionaría alguna claves para analizar la forma como se organiza la ciudad en su conjunto: por un lado grandes separaciones que dejan extensas zonas populares sin atención, por otro una preocupación puntual por ciertas zonas relacionadas con la renovación, la gentrificación y el patrimonio.

¿Cómo caracterizar a San Roque?

San Roque es un barrio con población predominantemente indígena y popular. Su ubicación estratégica entre el centro (parroquias de El Sagrario y Santa Bárbara) y los “otros barrios” explica la participación destacada de sus habitantes en las revueltas coloniales del siglo XVIII (Minchon, 2007). En Quito, como en otras ciudades andinas, algunos espacios servían de fronteras entre mundos sociales y culturales distintos. En este caso la noción de frontera se refiere a los puntos de encuentro y relacionamiento a la vez que de conflicto (Kingman, 1992). Los arrieros y cargueros que entraban con abastos por Santo Domingo se dirigían a San Francisco y a las calles adyacentes. Se trataba de espacios compartidos, a pesar de las diferencias étnicas, entre el mundo popular urbano y el rural. No podemos hablar de espacios públicos en un senti-

do moderno pero si de *espacios como fronteras*. Lo público-compartido no sólo giraba en torno al intercambio sino a unas *costumbres en común*. Santo Domingo, San Francisco, San Sebastián, San Roque, como zonas colindantes, cumplían un papel importante en la reproducción de una economía, una religiosidad y una cultura popular, de base urbano-rural.

El emplazamiento del que hasta hace poco constituyó el mercado más importante de la ciudad, en la parroquia de San Roque, dio un carácter peculiar al sector. Hacía la década del cincuenta y sesenta del siglo pasado, el espacio comprendido entre Santo Domingo, la Av. 24 de Mayo, la Ronda, el Cumandá, la calle Rocafuerte, San Francisco constituía un área fronteriza, bastante grande, entre el mundo campesino e indígena y la dinámica urbana. Además de ubicarse ahí el mercado, las abacerías, el antiguo Hospital San Juan de Dios, el penal y la cárcel municipal, esa era la zona a la que llegaba el transporte interprovincial e interparroquial, y en donde se encontraban lugares de hospedaje, fondas, chicherías, cantinas, casas de citas, lugares de compra y venta de productos artesanales, herramientas de segunda mano y ropa usada; siendo ahí, además, el espacio en el que se reclutaba albañiles, carpinteros, fontaneros y peones para los trabajos de la ciudad.

El largo proceso de cambio en los usos del suelo de las edificaciones y los lugares públicos del centro histórico que se produjo desde las primeras décadas del siglo XX, como resultado de la paulatina salida de las elites, lo había convertido en espacio de comercio y de vecindario de sectores medios y populares. [Un proceso inverso al que se ha vivido en este último lustro con la dinámica de 'recuperación del centro histórico' para las clases medias y altas].

Hacia 1960 San Roque se ubicaba en la periferia de ese espacio, y eso hacía que la tendencia a la yuxtaposición, y en determinados momentos y circunstancias, disolución de fronteras entre las capas medias y populares urbanas y el mundo rural e indígena, haya sido más intenso. El centro antiguo, y dentro de este San Roque, se estaba convirtiendo en un espacio popular compartido que operaba en sentido contrario de lo que era la tendencia de la ciudad en su conjunto: la formación de un

Sur y un Norte social, cultural y étnicamente diferenciados. En esto jugaron un papel importante el comercio y los oficios populares, así como la formación de vecindarios en muchas de las antiguas casas de las élites.

Se trata de un largo proceso de apropiación del centro histórico por parte de los sectores populares que continúa operando hasta el momento en barrios como San Roque, a pesar del proceso contrario, de “recuperación del centro”, desarrollado en los últimos años. Actualmente la mayoría de la población de San Roque es indígena o forma parte de las variadas formas de mestizaje indígena. Existe, sin embargo, un amplio sector de pobladores provenientes de las capas populares urbanas e incluso de los sectores medios que hace de San Roque un espacio fronterizo.

El nuevo mercado de San Roque se formó luego de que fue desmontando el mercado de San Francisco, que ocupaba la antigua estructura del mercado de Santa Clara y las calles adyacentes a la plaza de San Francisco. Hasta que se formó el mercado Mayorista, al sur de la ciudad, era San Roque el más grande de Quito, desde donde se repartía la producción a otros mercados, pero aún hoy continúa siendo un mercado importante, posiblemente el segundo en importancia después del Mayorista. En un estudio de los mercados de Quito realizado en el año 1984, cuando había comenzado a funcionar el Mayorista, se decía que los mercados de San Roque y del Camal continuaban siendo preferidos por los comerciantes minoristas y por los mayoristas fijos debido a los costos de transporte (Cazamajor, 1984). Para quienes desarrollan el comercio ambulatorio o son propietarios de pequeñas fruterías que operan en zaguanes y tiendas [una red predominantemente indígena] San Roque es, posiblemente, más importante por su cercanía a los puestos de venta en el centro y en el norte.

Perspectiva histórica

Existe una vinculación entre las estrategias de organización de la ciudad y el gobierno de las poblaciones en términos de seguridad. La investi-

gación señala tres o cuatro momentos en este sentido, pero no hay que verlos como fases dentro de un continuum, sino como distintos tiempos o configuraciones en la organización de poder.

La ciudad estamental y los trajines callejeros

La dinámica de la vida popular en el siglo XIX y parte del XX estuvo dada en gran medida por los oficios, el comercio y los trajines callejeros. Es cierto que un buen porcentaje de la gente formaba parte de espacios cautivos, pero inclusive en casos como los de la servidumbre o de las 'mujeres de la casa', todos eran en determinados momentos partícipes del mundo de la calle. El comercio popular permitía una cierta liberalidad en las relaciones entre los distintos grupos sociales y eso era el resultado de su funcionamiento 'maquínico', esto es abierto a una relativa desterritorialización (Deleuze, 1997). La posibilidad de hibridación se asentaba en buena medida en esa dinámica y se expresaba tanto en la variedad de los productos, como en la diversidad de individuos que se relacionaban por intermediación de ellos. La comercialización de alimentos, en particular, funcionaba a partir de una red de vendedores indígenas y mestizos, parte de los cuales eran, al mismo tiempo, productores. Las ordenanzas municipales que intentaban organizar esos flujos, por lo general se veían obligadas a tomar en cuenta la costumbre o a verse en situaciones conflictivas. El mercado no eliminaba las diferencias pero permitía la existencia de espacios relativamente abiertos a tratos e intercambios cotidianos.

Los vendedores provenían de pueblos y comunidades cercanas a Quito, pero también de los propios barrios quiteños. Además el comercio callejero, incorporaba en su dinámica a las mujeres, quienes habían pasado a ser las que dominaban en esa rama, al punto de que en la mayoría de documentos se habla de buhoneras, cajoneras, recatonas, y pulperas, en sentido femenino antes que masculino. Las buhoneras y cajoneras se ubicaban en los espacios de mayor confluencia, como los

portales de las plazas, lo que sería más tarde, durante la primera modernidad, uno de los motivos de mayor conflictividad.

La calle y en particular el comercio, mantenían vivas las relaciones entre los habitantes de la ciudad alrededor de una cultura en común basada en tratos e intercambios permanentes, así como entre el mundo de la ciudad y el del campo. Esto no significaba que se hubieran diluido las fronteras étnicas ni las formas de violencia que se generaban de manera cotidiana, debido a una condición poscolonial, pero existía una cierta dinámica de las relaciones que no se daba en espacios como los de los conventos e internados, las casas de familia, manufacturas.

La percepción benjaminiana de la calle como espacio productor de vínculos podría servir de base para ampliar esta discusión. Pero estamos hablando de tratos y relacionamientos cotidianos relacionados con la labor y con el comercio popular antes que con el “despliegue del mundo de las mercancías” ligado a los nuevos consumos masivos. El mercado generaba vínculos ocasionales entre el comprador y el vendedor, el vendedor y el proveedor, en los que a pesar del abuso, el engaño y otras formas de violencia simbólica frecuentes, como el “arranche”, era posible recrear vínculos y relaciones liminares, basadas en el juego de la negociación antes que en la imposición y el dominio. Se trataba de relaciones de mercado hasta cierto punto abiertas o no encapsuladas, entre vendedor y cliente, oferente y demandante, aunque no eran completamente libres, dado el carácter estamental. Estas formas de intercambio no siempre pasaban por la intermediación del dinero. Al contrario, en el comercio popular parece haber tenido un peso significativo, hasta ya entrado el siglo XX, el trueque, lo que daba lugar a todo un campo de relaciones cercanas a la economía del don.

El comercio quiteño, como de otras ciudades latinoamericanas, se organizó a partir de las plazas de mercado y de las calles del centro. Esto incluía tanto a los comerciantes que teniendo puestos fijos atendían a la puerta de sus locales [como es el caso de las bodegas o covachas de San Francisco] como al mercado callejero. También la actividad artesanal destinada al comercio popular, estaba bastante extendida en el siglo XIX y hasta avanzado el siglo XX. Era justamente el comercio el que permitía

la circulación de una producción artesanal y manufacturera destinada a un uso indígena y cholo [cintas, peinetas, naipes, juguetes, telas baratas, imaginería]. El ideal moral era que el mercado fuese lo más transparente posible [existiría un discurso sobre la regulación de los precios con el fin de no perjudicar a los pobres, por ejemplo] pero esto por lo general no se daba, sobre todo si tomamos en cuenta la práctica del “arranche” como medio de imposición de precios por parte de los comerciantes mayoristas blancos y mestizos a los proveedores indígenas.

El comercio contribuía a la circulación de todo tipo de gente por el centro de la ciudad. Además permitía la reproducción de una cultura material popular y una cultura corporal basada en cruces y encuentros. Al contrario de lo que se tiende a pensar, el comercio tenía efectos niveladores. Incluso en el contexto de una sociedad estamental: como la de ese entonces relacionaba a compradores y vendedores en un mercado abierto en donde se mezclaba todo tipo de gente. Esto operaba sobre todo en la vida popular, como un umbral entre lo mestizo y lo indígena pero muchos de los elementos generados por esos trajines incorporaban a otras capas sociales. Se trataba de tratos ocasionales pero generadores de habla, que muchas veces se prolongaban más allá del momento del intercambio. Podríamos hablar, extrapolando a Negri (2002), de la producción de elementos en común a través de la performatividad. Una de las expresiones más claras de esta performatividad eran la religiosidad y la fiesta pero también los momentos de conflicto y de protesta.

Testimonios de las primeras décadas del siglo XX muestran el “boato” con que se celebraban las fiestas de los santos patrones de los mercados. Estas fiestas, que contemplaban bailes y banquetes populares, eran el mejor medio de reproducción de las “esferas bajas de la cultura”, y generaban vínculos de reciprocidad entre vendedores de las plazas, dueñas de las covachas, arrieros y la gente del campo. La religiosidad con todas sus manifestaciones en ámbitos como la música, la producción de imágenes, las representaciones y rituales, estaba relacionada tanto con los oficios como con el sistema de plazas y mercados.

La modernidad temprana

Es justamente este mundo de las plazas y las calles abiertas a circulaciones múltiples lo que comienza a romperse a partir de la segunda mitad del siglo XIX con la modernidad católica (1861- 1875), pero sobre todo hacia finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX con la modernidad liberal. Conforme se acerca el cambio de siglo se va regulando el mercado en función de la higiene y el *ornato*, pero no se trata tanto de una disposición técnica como civilizatoria. Tanto el ornato como el sentido del gusto estaban orientados por los requerimientos de distinción y separación social y por construcción de un modelo de progreso. En una sociedad estratificada, la modernidad se expresaba sobre todo en actos de representación pública. Los ceremoniales, condecoraciones, títulos, ornamentos, contribuían a la reproducción de un orden jerárquico en un contexto de secularización. En el caso de nuestras ciudades el *ornato* se hizo presente en la formación de *escenarios cívicos* relacionados, sobre todo, con el ciclo de los primeros centenarios.

El *ornato* constituía un recurso de afirmación de las elites, en oposición al [mal] gusto por la ornamentación barroca propio de la cultura popular tradicional: el adorno abigarrado de los altares, las procesiones con sus músicos y danzantes, el vestuario de las vírgenes. Sin embargo, este proceso de separación fue lento y no operaba para el conjunto de la ciudad sino para determinados espacios.

Las propuestas de ordenamiento urbano de las primeras décadas del siglo XX pretendieron establecer una separación de los espacios entre un norte y un sur; sin embargo, en la vida cotidiana esas mismas élites se vieron obligadas a mantener relaciones de convivencia con el mundo indígena y popular que rechazaban. La base social de esta ambigüedad de las élites hay que buscarla en su fuerte dependencia con respecto al trabajo manual de la población indígena y mestiza [servidumbre, peonaje urbano, oficios, plazas y mercados]. Las actividades de servicio e intercambio, en el contexto de una sociedad estratificada y diferenciada étnica y socialmente, dieron lugar a una relación cotidiana entre grupos

sociales distintos. Y algo parecido se dio con relación a la vida doméstica y la servidumbre urbana. Estas relaciones eran particularmente claras en las plazas de mercado, como lugares con fuerte presencia indígena, sobre todo de mujeres, en donde era frecuente el uso del Kichwa y de marcadores étnicos como el vestuario. No es que hayan sido espacios ajenos a la violencia, pero se trataba de una violencia que surgía de los tratos cotidianos, cara a cara, y no de la separación ni de la acción indiscriminada de la policía.

Quito era en la primera mitad del siglo XX, una ciudad ubicada en el umbral de la modernidad, en la que si bien se había desarrollado un capitalismo incipiente, era aún muy fuerte el peso de la Hacienda, el corporativismo y los lazos de dependencia personales. El Plan Odriozola (1947) marcó una primera estrategia moderna de separación entre el norte y el sur de la ciudad, de acuerdo a las ocupaciones, los flujos y las clases sociales. En la vida cotidiana esto se profundizó a partir del apareamiento de actividades industriales embrionarias con sus barrios obreros y por otra parte espacios residenciales diferenciados. Visualmente esto se expresaba en hitos o separaciones, en buena medida imaginados, entre el sur, el centro y el norte, como el Panecillo, la avenida 24 de Mayo [ubicada sobre el relleno de la antigua quebrada de Jerusalén] la calle Rocafuerte que conduce a la iglesia de San Roque, el Panóptico y las canteras, la calle Maldonado que va de la plaza de Santo Domingo hacia el sur.

Se trataba de una separación en la que, sin embargo, continuaban operando distintos puntos de encuentro. El centro antiguo, en particular, estaba ubicado entre los dos espacios y compartía características de uno y otro. No hay que olvidar que a pesar de su tugurización ahí estaban ubicados los centros simbólicos del poder, así como buena parte de las casas bancarias y de comercio. Hasta los años 1970 e incluso 1980 el centro histórico era un lugar de circulación de distintos sectores sociales. Actualmente, por el contrario, la tendencia a separación y diferenciación social en el espacio es lo dominante, dentro de un escenario que de todos modos es dinámico y por tanto cambiante. Hoy no existe

la ciudad como un todo, capaz de acoger o por lo menos permitir la circulación del otro, sino espacios diferenciados, hostiles, de los que se recela y en los que se recela, se evita como espacios ajenos (Caldeira, 2007). Es por eso que resulta difícil hablar de ciudadanía en términos genéricos sino de distintos tipos de ciudadanos e incluso de ciudadanos y no ciudadanos, los mismos que han pasado a ser parte constitutiva de la ciudad aunque eviten encontrarse y dialogar entre ellos.

La ciudad como separación

La percepción de los barrios populares de Quito como espacios peligrosos, por los que no se puede circular, es un fenómeno relativamente reciente. Los primeros atisbos de ese proceso se dieron en las primeras décadas del siglo XX, con los albores de la modernidad, pero el mismo solo se convirtió en significativo en las dos últimas décadas, cuando lo que se ha dado en llamar el Sur [aunque buena parte del mismo está en el norte] y dentro de este Sur determinadas zonas [como La Marín, San Roque, el Comité del Pueblo, La Lucha de los Pobres] pasaron a ser estigmatizados por las políticas de seguridad. Se podría decir que han sido zonas abandonadas por el estado, desatendidas en sus necesidades básicas, sujetas a la doble acción de la “baja policía” y de las pequeñas mafias, en las que lo que ha reinado es la arbitrariedad (Agamben, 2004). Espacios dejados a su suerte y visibilizadas solo recientemente por los imaginarios del miedo profundizados desde los medios, con fines de intervención, adcentamiento y limpieza social, pero no de solución de los problemas más sensibles de la gente.

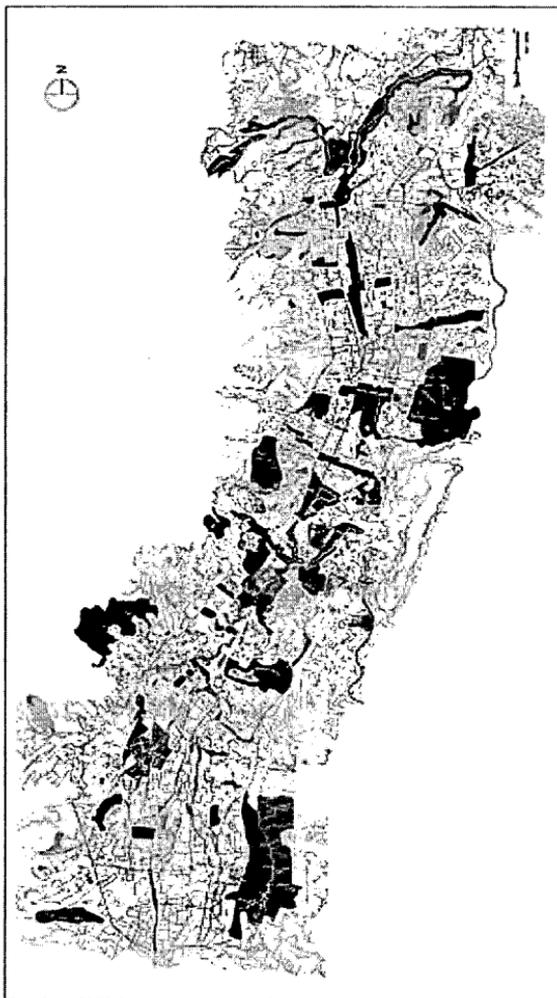
La dinámica poscolonial y del capitalismo tardío a la vez que da lugar a la expansión de las zonas residenciales de alto consumo, fortificadas como zonas de seguridad (Caldeira, 2007) provoca el crecimiento aún mayor de franjas poblacionales en las que se concentra la pobreza, como expresión en el territorio del proceso de des-regularización de la economía y formación de una población supernumeraria o superflua. La for-

mación de estos barrios de marginalización extrema sería un factor de estigmatización adicional de lo que Wacquant (2001) llama los parias urbanos. La constitución de esos espacios como peligrosos sería parte del proceso de criminalización de los más pobres. Se trata de un imaginario ciudadano construido en parte por los medios pero que toma peso, sobre todo, en los espacios fronterizos con las zonas renovadas o patrimonializadas, pero que también compete a otras zonas objetos de deseo como las de los valles.

La forma como han operado las políticas de renovación urbana, ha sido la de la realización de avances sucesivos sobre nuevas áreas, reinventando los dispositivos coloniales de conquista, ocupación e institución de espacios liberados o recuperados. [Algo que es muy claro en el caso de Santo Domingo, San Francisco, la Ronda, la Veinticuatro de Mayo, posiblemente San Roque].

Gráfico 1

Zonas de Intervención Distrito Metropolitano de Quito

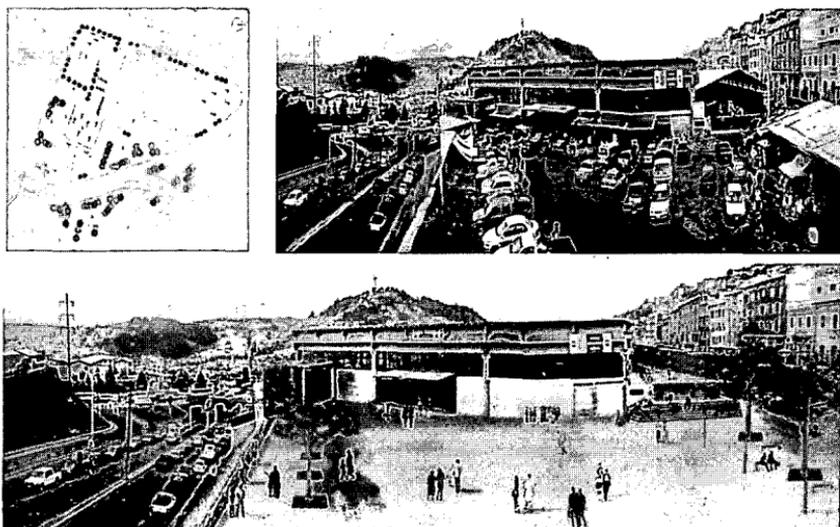


Fuente: www.quito.gov.ec "Presentación del Plan de Renovaciones Urbanas"

Si uno hace un recorrido por los límites del centro histórico y se desplaza en uno y otro sentido, puede percibir tanto los umbrales o fronteras como las murallas invisibles trazadas entre los espacios patrimonializados y por patrimonializar. En el mejor estilo de la escuela de Chicago, la ciudad es concebida como un área natural sujeta a cruzadas civilizatorias. La función del municipio es reordenar esos espacios e instaurar una normativa. Aparentemente se trata de intervenciones urbanísticas, cuando en realidad lo que se oculta es su carácter arquitectural, esto es las acciones sobre la población que acompañan a esas intervenciones.

Gráfico 2

Proyecto de revitalización urbana en San Roque



Fuente: "Presentación del Plan de Renovaciones Urbanas". www.quito.gov.ec

Administración :	Zona Centro
Barrio/Sector :	San Roque
Proyectos:	Calle Loja
Plazas -Equipamientos	1 000 000 Plazas,
Presupuesto:	600 000 equipamiento, 700 000 calle Loja
Fin de Estudios:	septiembre/2010
Ejecución obras:	noviembre /2010 - julio/2011
Estado Actual:	En estudios IMUQ

El centro histórico constituye un espacio simbólico referencial, pero también un espacio de innovación y especulación inmobiliaria. Las acciones municipales sobre las zonas sujetas a intervención desarrolladas por la anterior administración municipal [donde se concentra nuestro estudio] fue la figura de la negociación. En ese sentido se ha tratado de *intervenciones consensuadas*, distintas a las que se han dado en otras ciudades como Guayaquil o Lima. ¿Pero qué se negocia y qué se deja de negociar? La concepción que ha estado detrás de la acción municipal ha sido la de que se trata de “tierras de nadie” o espacios en situación de abandono, en espera de la acción del estado. Los agentes que toman las decisiones son por lo general externos, consultores o expertos que poco entienden acerca de la problemática social con la que se enfrentan. Lo que desarrollan los asistentes sociales que acompañan a esos expertos, es una acción de convencimiento, plantean la posibilidad de un ordenamiento racional del trabajo, las actividades, la seguridad pero no apuntan a los problemas de fondo, relacionados con la inequidad y la desatención por parte del estado. Aparentemente se busca consensos; sin embargo, la experiencia popular muestra que los términos de la negociación han sido decididos de antemano, de manera unidireccional, por los expertos.

En el caso concreto de San Roque, el municipio estuvo buscando la salida del mercado [la conversión de San Roque en un mercado de

barrio, en el mejor de los casos] y con ello la modificación de todo su entorno social. Lo que se ha negociado no ha sido, entonces, la salida o no del mercado, sino las condiciones en las que debía darse esa salida. Desde hace varios años el municipio viene planteando distintas posibilidades de reubicación del mercado, que no han sido aceptadas por la población involucrada. La idea consiste en formar una gran central de abastos entre Tambillo y Aloag, esto es fuera de la ciudad. Todos los mayoristas del mercado de San Roque, de la Ofelia y del mercado Mayorista del Sur, serían trasladados a esta Central de Abastos de Mayoristas. Otras actividades, como las relacionadas con la producción y venta de muebles de madera para uso popular serían reubicadas fuera de la zona central. Este proyecto sería acompañado por una serie de ordenanzas, por ejemplo de regulación del tráfico hacia el centro histórico, solamente por la Simón Bolívar, que impida ingresar los vehículos de gran tonelaje a Quito, de esta manera se corta el flujo de productos a San Roque, y se evita que se continúe con la dinámica comercial del sector, que es en la actualidad considerado un mercado mayorista.

[...] Volviendo al proceso de negociación, el Municipio quiere sacar al mercado de este lugar, primero porque se trata del centro histórico, y todo este discurso de patrimonio y no se puede tener la marginalidad en el centro de la ciudad. Desde el 2006 se abre un proceso de negociación con ellos, este traslado es parte de un proceso más grande de movilización del sistema de comercialización de perecibles en Quito, el problema, es que existe un montón de mercados pero todo eso es un desorden, no hay control. El mercado de San Roque quedaría como un mercado de barrio, pero ellos no quieren, porque es un súper negocio, no tienen que invertir y además hacen uso gratis del espacio público. Esto va a ser recuperado para el proyecto urbanístico, se ha propuesto hacer en esta plataforma el Centro Artesanal de Quito pero reconocido a nivel internacional, pero con los que se vuelvan verdaderos expertos y artesanos, los muebles que hacen acá no se pueden considerar artesanías, deberían tener una serie de características para que pueda ser consideradas artesanías (Entrevista a funcionario del Municipio de Quito, agosto de 2008).

Si se asume la experiencia de la salida del comercio informal del centro histórico, tal como fue orientada por las administraciones municipales anteriores, todo proceso de negociación tuvo un punto de quiebre en el que se plantearon acciones rápidas e irreversibles por parte del municipio. En realidad en todas las acciones de *recuperación* en el centro histórico se ha combinado una estrategia inicial de negociación, seguida por intervenciones unilaterales en las que se revela que las decisiones últimas ya habían sido asumidas de antemano. Todo esto ha sido generalmente precedido por campañas mediáticas de estigmatización y un discurso relacionado con lo público que va siendo asumido por el sentido común ciudadano y particularmente por los funcionarios encargados de decidir o asumir las intervenciones, como muestra la entrevista anterior.

Se trata de acciones urbanísticas, posiblemente acertadas en términos técnicos, pero que no son ajenas a políticas de gobierno de poblaciones basadas en acciones de limpieza social y en el desplazamiento de determinados sectores sociales de las zonas objeto de renovación urbana. Lo que nos interesa destacar es la relación de estas acciones con prácticas aparentemente inocentes como las del patrimonio, y esto es particularmente importante en un momento en el que ha existido [¿aun existe?] una fuerte tendencia a que todo sea patrimonializado y patrimonializable.

San Roque, un lugar peligroso

Nuestra hipótesis es que el proceso de estigmatización de determinados espacios, como sucios, oscuros y peligrosos, generada desde los medios antecede y acompaña políticas concretas de seguridad, en el sentido de baja policía, neohigienismo y limpieza social. En el caso de Quito, como de otras ciudades, el miedo incentivado por los medios encuentra su asidero en un habitus ciudadano constituido en el mediano plazo, como resultado de la modernidad y de la biopolítica, cuyo sentido último es el recelo del otro o en términos de Esposito la inmunización. Para los ciudadanos de plenos derechos la ciudad ha dejado de ser un espacio

amigable [si es que alguna vez lo fue] para convertirse en un campo de fuerzas en el que se hace necesario conjugar las políticas de ornato y reordenamiento urbano con las de policía.

Según la Unidad Antidelincuencial de la Policía, diariamente se denuncian dos casos de robos a transeúntes, sin considerar aquellos que van directamente a la Policía Judicial o los que no se conocen. Los antisociales operan en grupos de tres personas y son conocidos como “escaperos”, “pungas”, “carteristas”, “descuideros” y “paveadores”. También existen denuncias de que las cachinerías (locales de venta de objetos robados) están en El Tejar (*Diario Hoy*, 5 de julio 2003).

Los medios hacen alusión constante al alto índice de inseguridad que se vive en la ciudad, al mismo tiempo que intentan hacer un mapeo de los espacios especialmente peligrosos, particularmente los que se ubican en la zona no regenerada del centro histórico.

En el barrio de San Roque la delincuencia aumenta notablemente los martes, viernes y sábados que son los días en que se realiza la feria, explica una moradora que prefiere guardar el anonimato. Grupos de tres a cinco personas se ubican en la esquina de las calles Rocafuerte y Quiroga, e incluso tres hombres abordan las unidades de transporte colectivo para asaltar a los pasajeros. El Municipio colocó una cámara de vigilancia en la esquina de la Iglesia de San Roque. Sin embargo, en ese sector no hay mucha delincuencia, por lo que pedimos que el control se incremente en el mercado de San Roque y de los túneles por donde los asaltantes deambulan (*Diario Hoy*, 5 de julio 2003).

El énfasis puesto en San Roque constituye un fenómeno relativamente reciente, que acompaña a las propuestas de intervención en ese sector por parte de las últimas administraciones municipales⁵⁴. San Roque es percibido por los medios de comunicación como un lugar inhóspito, donde la presencia de redes organizadas de comerciantes y traficantes de puestos, la compra-venta de cosas robadas, junto a otras formas indefinidas de violencia (calificada como *baja*) han venido a incrementar el

54 Existe una propuesta de modificación de estas políticas de de intervención por parte de la administración actual, la misma que incluye en su programa de gobierno principios de inclusión social, étnica y de género.

estigma de peligrosidad que pesa sobre el barrio. La exacerbación de los imaginarios del miedo forma parte del intento de intervención en San Roque, concebido como un proceso complejo –dado el fuerte engranaje social constituido alrededor del mercado y los trajines callejeros– pero urgente debido a que se trata de un espacio colindante con la zona de mayores inversiones en términos de turismo patrimonial.

El centro histórico de Quito tiene una extensión de 300 hectáreas, incluidos el área colonial y los barrios aledaños. Ha superado problemas como la ocupación de las calles por parte de los comerciantes minoristas, pero persisten aquellos relacionados con la presencia de grupos pequeños de delinquentes o redes organizadas como la de la “Mama Lucha”, además de extorsión, consumo de droga y contrabando de mercadería [...] Este hecho, sumado a que el centro histórico se convirtió en un lugar conflictivo de alta concentración de gente, por el que pasan alrededor de 300 mil personas, con la influencia negativa que significa la presencia de la terminal terrestre, la cárcel número cuatro, el ex penal García Moreno, y la popularización de barrios como San Roque, Toctiucó y La Marín ha generado la proliferación de grupos delincuenciales, tráfico de drogas, prostitución, presencia de indocumentados y violencia. Hechos que, en menor grado, ahora se concentran en los alrededores de los centros comerciales populares y en las áreas periféricas del área colonial (*Diario Hoy*, 5 de julio 2003).

La información de la prensa busca enfrentar a los mismos pobladores, generando un sentido xenofóbico y racista, cuando no una diferenciación entre sectores civilizados y bárbaros, sobredimensionando determinados hechos de violencia como si lo que reinase en la zona fuera el terror y el desgobierno.

En El Tejar se ubican grupos de personas de color que amedrentan, en especial a quienes visitan el centro, porque los que vivimos en este sitio ya podemos identificarlos con más claridad. La gente que vive en el lugar prefiere no denunciar cuando son asaltados ni tampoco identificar a los delinquentes por temor a las represalias que ellos puedan tomar (*Diario Hoy*, 5 de julio 2003).

Algo interesante de comprobar –aunque sea menos notorio que en el caso de ciudades como Guayaquil, Salvador-Bahía o Medellín– es que los

criterios de intervención municipales se confunden muchas veces con los de la Policía. Para la Policía Nacional el problema de la delincuencia en Quito tiene uno de sus anclajes en el mercado de San Roque y es eso lo que hay que extirpar de la ciudad. Se trata de un reordenamiento urbano concebido en términos de seguridad y de limpieza sociológica. Una política de largo aliento de disputa de los espacios dentro de la cual operan tres o cuatro criterios básicos: la remodelación y control de los espacios públicos, la erradicación de la venta ambulante y los trajines callejeros, la constitución de mercados ordenados sin minoristas y la paulatina sustitución de los propios mercados por los súper *market* incluyendo en este modelo los llamados supermercados populares.

El criterio de la Policía es que la solución está en cortar el mal de raíz, y la manera de conseguirlo es organizando las ventas informales y de productos perecibles en toda la ciudad, en locales cerrados en los que se puede establecer vigilancia, además de transparentar el negocio (*Diario Hoy*, 5 de julio 2003).

En el imaginario construido por los medios de comunicación, Luz María Endara –más conocida como la “Mama Lucha”–, es un personaje tenebroso en el que se encarna buena parte del imaginario del miedo. Este permite construir una zona indefinida o de indefinición entre el comercio informal y las actividades ilícitas consideradas de “bajo rango” en la medida que se conectan de manera directa con la vida y la cultura popular [ratería, cachinería, extorsión de la venta ambulante].

El mercado de San Roque, que agrupa a 1700 comerciantes de productos perecibles y hasta donde llegan los vendedores ambulantes, especialmente los martes y fines de semana, está considerado como uno de los puntos más peligrosos del sector, por el desorden con el que se comercializan los productos y porque, según un monitoreo de la Policía Judicial, ha sido tomado por grupos organizados como el de “Mama Lucha”, quien sigue actuando en compañía de sus hijos, sobrinos y familia política. Se maneja con la extorsión a los comerciantes y la distribución de mercadería de contrabando y robada, pero los vendedores no quieren denunciar por el miedo y por la dependencia económica que existe (*Diario Hoy*, 5 de julio 2003).

Aún cuando la guarida habitual de Luz María Endara era el Panecillo, su centro principal de operaciones fue –de acuerdo a los medios– el mercado de San Roque. Su banda [la de los “chicos malos”] estaba integrada por su familia y allegados sobre los que ejercía su matriarcado: sus hijos, sobrinos, nietos a más de una red de apoyo, reciprocidad y sujeción bastante extensa. Según la crónica publicada en uno de los diarios de Quito, la última vez que salió de la cárcel [poco antes de su muerte] las vendedoras del mercado le hicieron calle de honor. El encabezamiento de esa crónica era “Mama Lucha se pasea por San Roque”:

¡Regresó! Rodeada de diez personas Luz Endara, (a) Mama Lucha, reapareció en los mercados de Quito. El sábado estuvo en el de San Roque. Está libre. En los mercados prefieren guardar un prudente silencio. Si bien en San Roque aseguran que todavía no les exigen dinero, su séquito, antes de que haga su entrada triunfal, se adelanta para hablar con los vendedores y reclamarles que saluden a Mama Lucha, cuando pase frente a sus puestos. Luego, entra con una sonrisa, Luz Endara responde al saludo tímido de los vendedores. Algunos dicen que parecía candidata a alguna dignidad pública. Atrás quedó la historia de la red de extorsión que presuntamente lideraba Luz Endara. Atrás quedó la historia de la puñalada de un jovenzuelo, en el mercado de la América, que obligó a Mama Lucha a internarse en el Hospital Militar.

Atrás quedó el asesinato de César Unapucha, el padre del presunto agresor de Mama Lucha, a quien, según los informes policiales, los familiares de Luz Endara asesinaron salvajemente y luego lo arrojaron en una quebrada. A Mama Lucha le entablaron seis juicios en base de informes policiales. Solo se presentó una acusación particular, por agresiones contra Oscar Ayerve. Un grupo de abogados se encargó de la defensa, que luego estuvo a cargo de Juan Campaña, quien demoró dos años para obtener la libertad de la que fue, en un tiempo, conocida como el terror de los mercados. Sorteó todos los juicios. En unos obtuvo fianza, en otros fue sobreesida. Al parecer, no había razones legales para que continúe detenida, así que salió de la Cárcel de Mujeres de El Inca, cubierta con una piel negra, con grandes aretes en sus orejas, sus labios pintados con un rojo carmín, y volvió a los mercados. Por el momento, solo se pasea y exige que le saluden” (*Diario Hoy*, 20 de Julio 1998).

Luz María Endara no sólo era la cabeza visible de una red de baja delincuencia sino que se hizo famosa por su participación en las festividades populares particularmente religiosas: hacía de prioste y aportaba para el ornato de las imágenes y el arreglo de los altares en la iglesia. Su casa estaba llena de vírgenes y santos con sus respectivas ofrendas. Algunos testimonios la describen con una mujer devota y entusiasta, e incluso como una buena persona. Luego de su muerte fue llorada y venerada como una reliquia. Su cuerpo fue velado tres días con sus noches, y contó con la presencia de mariachis y bandas de pueblo, “como a ella le gustaba”. Al describirla de ese modo la narrativa de los medios provoca una identificación entre lo delincencial y la cultura popular. No sólo se trata de una estigmatización y criminalización de los barrios (Waqcuan, 2001) sino de la vida de la gente en su conjunto.

Los indicadores del miedo

El discurso de recuperación y revalorización del patrimonio, tal como se ha desarrollado hasta el momento, no puede separarse de las acciones de especulación inmobiliaria y de limpieza social en la zona del centro histórico. El problema no es tanto el grado de violencia que se genera o no en esas zonas, como el discurso que se levanta en torno a ello y las acciones policiales que acompañan a ese discurso.

Paradójicamente, al revisar los índices de peligrosidad en la ciudad de Quito y los mapas de georeferenciación, se visibiliza al sector norte como más peligroso que el centro en cuanto a temas como delitos contra la propiedad o relacionados con la violencia sexual. El norte es asumido por la población como el lugar más seguro de la ciudad, aun cuando el número de delitos es tres veces mayor que en el centro de la ciudad.

Tabla 1**Delitos a la Propiedad por Administración Zonal (Agosto 2009 d.m.q.)**

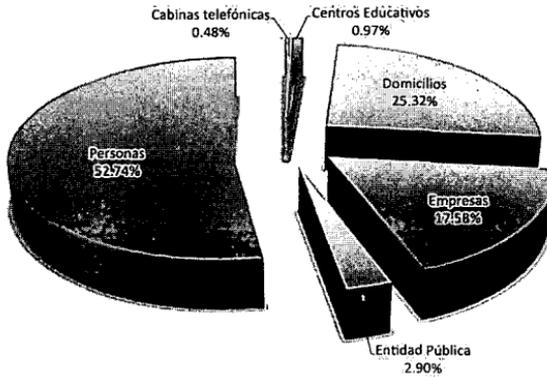
Administración	Frecuencias			Porcentajes		
	Ago-07	Ago-08	Ago-09	Ago-07	Ago-08	Ago-09
Calderón	19	44	26	1%	3%	4%
Centro	144	208	50	10%	14%	8%
Eloy Alfaro	209	213	94	15%	14%	15%
La Delicia	123	162	62	9%	11%	10%
Los Chillos	43	71	42	3%	5%	7%
Norte	700	651	304	49%	43%	49%
Quitumbe	64	36	24	4%	2%	4%
Sin dato	104	72	13	7%	5%	2%
Tumbaco	34	60	5	2%	4%	1%
Total	1440	1517	620	100%	100%	100%

Fuente: Informe Estadístico sobre delitos y violencia en el DMQ, OSC, Agosto 2009

En cuanto al robo de autos la relación es de veintiuno en el centro y ochenta y cuatro en la parte norte de la ciudad, mientras que los delitos sexuales son cuatro en la Administración Centro y trece en la Administración Norte.

Gráfico 3

Delitos a la Propiedad



Afectados	Ago 09
Cabinas telefónicas	3
Centros educativos	6
Domicilios	157
Empresas	109
Entidad pública	18
Personas	327
Total	620

Fuente: Fiscalía. Elaboración: O.M.S.C. Datos sujetos a variación

Es cierto que el Centro Histórico no es ajeno a situaciones de violencia y en el mismo San Roque se vive una violencia cotidiana, pero no es mayor a la que se da en otros lados. Como muestra Waqquan (2000, 2001) las campañas de estigmatización de determinadas zonas no son ajenas al proceso de criminalización de los pobres y de instrumentalización

de acciones de seguridad que les afectan de modo directo. Como parte del imaginario de la seguridad, el Centro Histórico es asumido como el lugar donde se comercializa objetos robados y San Roque como un centro de operaciones, que de acuerdo al discurso institucional se mantiene con la ayuda y en complicidad de los vendedores del sector, ya sea por ser parte de la red delincencial o familiares de quienes comercializa con dichos objetos⁵⁵. Es justamente el engranaje social aún existente, a pesar de la corriente individualizadora y de pérdida de vínculos sociales propia del capitalismo tardío, lo que es estigmatizado y criminalizado.

Hay situaciones relacionadas con la forma como se organiza la economía social que, por el contrario, no llaman la atención ciudadana, la misma que se caracteriza por una insensibilidad social incorporada. La dureza de ciertas formas de ocupación como las de las y los cargadores y desgranadores, responde a una condición estructural antes que a algo específico del mercado. También la división del trabajo responde a factores sociales, étnicos y de género. En el caso de Quito como de otras ciudades, esto está relacionado con la posibilidad de obtener trabajo no calificado, de menor costo, entre una población que la modernidad periférica y tardía ha ido desechando. De acuerdo con testimonios recogidos, no sólo la producción informal se ve beneficiada por esto, sino la formal, como es el caso de las cadenas de supermercados con el trabajo de las y los desgranadores. Se trata de trabajos inestables, ubicados en el límite de lo necesario para la reproducción de la vida como *nuda vida*, aunque la pertenencia a una comunidad o una tradición impidan que la población involucrada pierda del todo su *sentido de vida*, o por lo menos contribuya a desacelerar ese proceso. Lo que se paga por el trabajo de desgranar (que no es considerado ni siquiera un verdadero trabajo) se inscribe dentro de una escala que va de varones, a mujeres, ancianos y niños.

55 Bolerín Ciudad Segura, N.o 29. Programa de Estudios de la Ciudad. FLACSO-Ecuador.

San Roque, un espacio hospitalario.

San Roque ha sido calificado como un lugar peligroso, pero por lo que se desprende de esta investigación, es al mismo tiempo un rico espacio relacional volcado a la calle y a los trajines callejeros (Azogue, 1999). Si seguimos a Lévinas (2001) se trataría de un espacio hospitalario, de encuentro de la gente indígena que ha migrado a la ciudad, en condiciones en las que la ciudad en su conjunto se muestra poco hospitalaria, es decir poco abierta a aceptar la presencia del otro. La caracterización que hace uno de los entrevistados no puede ser más elocuente:

Podríamos decir que es un espacio de indígenas, de encuentros, un espacio de concentración del pueblo indígena que ha migrado [...] Un espacio en el que uno se ha sentido y se siente familiarizado a pesar de todas las cosas que se dicen de este sector, pero que a la final ha sido un espacio en donde se puede encontrar (Entrevista a JC 2008).

Hablamos de un espacio hospitalario o que se percibe como hospitalario, abierto a formas de relacionamiento peculiares, en el que participan sobre todo indígenas, el mismo que se ve activado por la presencia del mercado.

Será porque está el mercado allí o no sé porqué pero todo este sector está poblado, es como un espacio de una comunidad en donde nos vemos las caras no sólo los fines de semana sino todos los días, si bajamos por allí, por San Roque siempre vamos a ver un indígena, siempre vamos a ver gente que está andando por allí, gente que está haciendo negocio por allí... por el mismo hecho del asentamiento indígena que se ha dado allí (Idem).

Nos referimos a un tipo de publicidad volcada a la calle. De un espacio favorable a encuentros que no son frecuentes en el resto de la urbe. No podemos hablar de un lugar de anonimato, aunque muchos, sobre todo los jóvenes, preferirían cierto anonimato, sino de un espacio relacional en el que son frecuentes los contactos cara a cara, esto es entre iguales o que pretenden ser iguales, incluso cuando las diferencias económicas y sociales y las relaciones de poder son evidentes. Tampoco San Roque es un lugar inidentificable o sin identificación, sino un lugar significativo

o con significado. Y esto no sólo para la población indígena que llega a Quito sino también para la gente popular ubicada en diversos sectores de la ciudad, que sin ser indígena, comparte elementos de identificación con San Roque. Estamos hablando, entonces, de un rico espacio social claramente caracterizado, de flujo y circulación, predominantemente indígena aunque no exclusivamente indígena. Algo distinto a lo que sucede en el resto de la ciudad en donde las relaciones se han hecho a la vez amplias, difusas e impersonales.

Generalmente vivimos casi en todo este sector en el trayecto de San Roque, la Magdalena y la Cima de la Libertad, [...] entonces un poquito mis hermanas se han ido, que no es muy lejos, a la Magdalena y a la Mena pero como a los hijos tienen en la guardería de San Roque y a la final toda la familia se ha concentrado ahí [...] como hacen el negocio, las ventas, bajan a San Roque y ahí se concentran todos los indígenas. Podríamos decir que San Roque es un espacio donde por familias y por grupos, en diferentes lugares, se concentran por la mañana. Nosotros, por ejemplo, teníamos un sitio donde hacíamos carga, donde cogíamos la carga todas las mañanas y donde nos concentrábamos no sólo la familia sino toda la comunidad que ha migrado por acá (Idem).

Esto no significa que todos se conozcan sino que todos se reconocen, se sienten identificados en términos étnicos y sociales, como indígenas provenientes de Chimborazo, Cotopaxi, Tungurahua, y al mismo tiempo habitantes de la ciudad [una suerte de cosmopolitanismo, o acercamiento al conjunto de las comunidades]. A esto se suman elementos de identificación específicos relacionados con una comunidad de origen, como la comunidad de Shuid, o con la pertenencia a un grupo étnico o nacionalidad autodefinida, como la Pantzalea. Es cierto que hay 'otros san-roques' en la ciudad, pero San Roque es posiblemente lo más significativo, incluso para los que viven en otros barrios pero lo asumen como un espacio referencial, al que necesariamente acuden.

Desde el comienzo mismo la gente comenzó a llegar y a concentrarse en estos espacios así como también en otros, más yo le veo por la parte del mercado, eso es lo fundamental ya que alrededor se caen una suma de

gente, si no hubiera el mercado tal vez habría habido, pero no como en la actualidad [...] Claro que hay otros lugares como El Placer, Guamaní, Chillogallo, pero no como San Roque mismo [...] como si en este fuera mismo el sitio, el espacio de tope, el punto de encuentro [...] no tanto para conversar o a propósito, sino más bien por el mismo hecho laboral, por el hecho de estar viviendo en el sector (Idem).

El mercado no es únicamente un lugar de trabajo para los indígenas de San Roque, sino el espacio a partir del cual han organizado su vinculación con la ciudad. Sus puestos de trabajo han sido logrado con esfuerzo, “de modo honrado” [como dicen algunos de los testimonios] en los que se han ganado el respeto de los suyos. Si la ciudad desarrolla un sentido de separación con respecto a estos nuevos habitantes, estos redefinen el sentido de comunidad en el espacio urbano: esto se genera de modo cotidiano en la organización de las actividades del mercado y en la formación de casas de comunidad, pero sobre todo en los momentos de resistencia y de lucha frente a los intentos de expulsión de la zona.

[...] los que venden están luchando para quedarse, si antes han sabido luchar haciendo huelgas, amaneciéndose en las calles, cuidando el puesto, si no estaban presentes quitaba el puesto, es bien difícil para que les manden de aquí, ¿y usted ha visto como defendían los puestos? Los policías municipales venían y no dejaban llegar a los puestos [...] si hay los que recorren pero son pocos los que venden limones, tomates, de ahí son puras asociaciones (Entrevista a AR, JA, 2008).

Si bien es cierto que en el mercado las asociaciones de vendedores han sido claves para resistir la regeneración y expulsión, hay algo que para el municipio no ha estado en negociación, y esto es el hecho de que ese espacio va a ser “recuperado,” aunque se recurra a la fragmentación de las asociaciones y la creación de alianzas con ciertos grupos dentro del propio mercado, a cambio de puestos de ventas en la nueva central de abastos o del convencimiento de que es mejor lograr algo antes que perderlo todo. En el Plan Maestro de Desarrollo Territorial del Municipio de Quito realizado por la administración del alcalde Moncayo, San Roque es una de las prioridades.

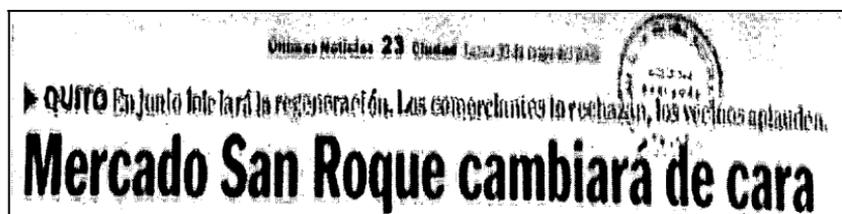
Tabla 2
Intervenciones en el Centro Histórico

La Ronda: Regeneración, vivienda, actividades comerciales y culturales
Plaza San Diego Y Entorno: Regeneración.
El Cumandá: Ejecución de un proyecto de reciclaje del Terminal para vivienda y actividades de recreación
Barrio El Tejar: Regeneración, integración Convento y Paso Elevado
La Tola: Regeneración e imagen urbana.
San Roque: Regeneración e imagen urbana. Derrocamiento Mercado, revalorización Escuela de Artes y Oficios
Hotel Majestic: Habilitación y remodelación del Hotel Majestic, Plaza Grande.

Fuente: Plan Maestro de desarrollo territorial Municipio de Quito (Fragmento). http://www.quito.gov.ec/plan_bicentenario/pmgestionydt.htm

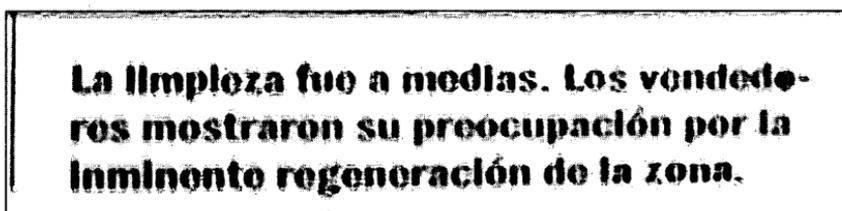
Por otro lado hay organizaciones dentro del mercado que han realizado mingas de trabajo para cambiar la imagen de San Roque, ante la preocupación del inminente desalojo y como una forma de protesta por las intervenciones del Municipio. Para la prensa, sin embargo, cualquier acción por parte de las y los vendedores del mercado es insuficiente y sospechosa.

Imagen 1



Fuente: Diario *Ultimas Noticias*, 30 de mayo 2005.

Imagen 2



Fuente: Diario *Ultimas Noticias*, 30 de mayo 2005.

Imagen 3



Fuente: Diario *Ultimas Noticias*, 30 de mayo 2005.

Lo que nosotros sostenemos es que todo esto está directamente relacionado con requerimientos de intervención patrimonial que a su vez dan lugar a acciones de policía. Cuando se plantea la creación de lugares más ordenados y limpios además de controlar el uso del espacio público, cosa que el estado ha perdido en espacios populares como el

mercado de San Roque en donde las formas de organización social que dominan son las corporativas y las informales, se busca el desalojo y la renovación urbana. Los vendedores no se niegan al reacondicionamiento y limpieza del mercado pero no es eso, lo que principalmente está en juego sino el reordenamiento social de la zona en su conjunto. La población indígena y popular, habitante de San Roque, ve en la reubicación del mercado una amenaza para su supervivencia en la ciudad y posiblemente no se equivoca. Para ella el mercado podría ser el inicio de un proceso de limpieza social que abarque a la totalidad de San Roque.

¿Pero que es San Roque para la población indígena que se inscribe ahí? ¿Un lugar hospitalario en una ciudad poco hospitalaria? ¿Un espacio en el que se es menos extranjero? ¿Un referente para el que viene de afuera? ¿El punto de llegada y punto de contacto de la población migrante? ¿El lugar en el que se habla la lengua-otra? Un espacio de trabajo y de relacionamiento entre iguales? ¿El lugar donde sentirse seguro?

Lo que da carácter al barrio es el mercado y los trajines que se desarrollan en torno a este. Es lo que impone el ritmo y es el punto nodal desde el cual se organiza la acción social. Pero hay otros espacios y otros tiempos menos visibles, pero importantes en términos de construcción de identidades, que se desarrollan en el interior de las casas de comunidad, los patios de vecindario, los lugares de socialización popular como los relacionados con el deporte [los equipos de fútbol indígenas, disputando en campeonatos a los mestizos], las lavanderías públicas, concebida a su vez como espacios de trabajo [mujeres indígenas que viven en San Roque y que trabajan lavando ropa] y de encuentro.

El ensayo de organización social más interesante y que podría ser desmontado por una política de intervención desde arriba, es la organización de casas comunitarias, así como casas de vecindad integradas por gente afín, proveniente de localidades.

Algunos de esos procesos ocupacionales son el resultado de propuestas político-sociales conscientes dentro de la población indígena, otras se desarrollan de manera natural, a partir de relaciones de parentesco y de pertenencia a un mismo lugar de origen. Se trata de formas de agre-

gación social en un contexto urbano de desestructuración de la sociedad y de individualización de la vida. Las *casas de comunidad*, constituyen un sueño de reconstitución de la *communitas* dentro de la ciudad, en oposición a las prácticas de inmunización y separación desarrollada por los organismos ciudadanos legitimados *Communitas, Immunitas* (Esposito 2003, 2005). Se trata, al mismo tiempo, de un sueño cristiano de organización de un orden moral en medio del desorden impuesto por la ciudad. Algo parecido hacen las iglesias indígenas, como espacios de agrupamiento y cohesión de la población migrante: por un lado la protección frente a condiciones de discriminación, por otro lado el control sobre las familias y particularmente los jóvenes en un contexto de cruce cultural. No hay que verlo ni como un espacio de reproducción de las antiguas relaciones comunitarias en la ciudad ni como parte de un proceso de desidentificación, más bien como parte de la conformación de una nueva forma de agregación étnica y social en el contexto urbano.

Vivir en la ciudad es difícil compañero, porque no sabemos al lado de qué familia vive [...] pero si nosotros vivimos en comunidad y mantenemos nuestras costumbres, nuestra identidad, entonces si algún compañero tiene algún problema, nosotros mismos damos concejos, por ejemplo un disgusto con la mujer, entonces nosotros levantamos a las seis de la mañana, tres de la mañana, dos de la mañana, nuestros taitas ya están allí. Si tiene falla en alguna cosa el esposo o la esposa, ya vienen siquiera dando unos tres correazos nuestros taitas, ya nos corrigen, entonces eso es lo que mantenemos en la comunidad (Entrevista a FM, 2008).

Final

Muy pocos estudios han intentado hacer un seguimiento de las implicaciones sociales de las políticas de patrimonio y renovación urbana, así como de lo que constituye su lado no visible, el paradigma y la práctica de la seguridad. Una reflexión en esta línea puede parecer extrema ya que se trata de procesos que no están conectados de modo inmediato [la correspondencia del experto con el policía, o con el inversor in-

mobiliario, aunque no se conozcan] de modo que su relación resulta poco evidente.

Lo que se ha impuesto es una suerte de *cinismo sociológico* que acompaña al sentido común, por el cual las modificaciones sociales que se provocan con la renovación urbana son percibidas como inevitables, cuando no como necesarias, despojándoles de ese modo de su contenido político y social.

Nuestro interés, por el contrario, está puesto en develar la forma como medidas urbanísticas, de control sanitario y de baja policía como las del reordenamiento de los mercados o el desplazamiento de asentamientos populares se conectan con acciones culturales como las de la puesta en valor del patrimonio.

Dinámicas como las de la gentrificación, la especulación inmobiliaria y patrimonial o la limpieza sociológica son naturalizadas, convertidas en parte de una racionalidad técnica, más espacial que social. Incluso los políticos y funcionarios progresistas se muestran hasta el momento poco sensibles a políticas de conservación de las áreas históricas más democráticas, que tomen en cuenta las demandas y las necesidades de la gente –como en el caso de la población indígena y popular de San Roque– rehabilitando los espacios sin promover la expulsión social, ya sea cerrando puestos de trabajo, promoviendo inversiones inmobiliarias o cambios en los usos sociales y en la composición social de la población. Y esto con dinero público, o simplemente esgrimiendo prácticas policiales de desalojo.

Las ciudades del tercer mundo, se han vuelto difíciles de gobernar. Aparentemente han dejado de ser espacios relacionales, si es que alguna vez lo fueron para pasar a formar parte de redes, flujos y contra-flujos económicos, políticos y sociales [incluido redes del crimen y el narcotráfico], en donde las posibilidades de control corporativo y personalizado que caracterizaba a las urbes hasta hace unas décadas se ve rebasada constantemente. En lugar de espacios urbanos claramente delimitados, con su centro y periferia, organizados de manera interconectada y al mismo tiempo jerárquica, como extensión imaginaria del modelo co-

C

lonial del damero, lo que se da hoy es una proliferación de espacios en expansión, sin un orden ni una centralidad definida, así como una multiplicación de flujos visibles e invisibles, formales e informales que aparentemente escapan a un orden global.

En la medida que una ciudad crece y se desborda, rompiendo su ordenamiento interno y desdibujado sus límites, surge la necesidad de ensayar nuevos modelos de gobierno de sus poblaciones, basados en dispositivos como la planificación y la seguridad y en un imaginario de cohesión social, cuya base es la reinención de una tradición o la vuelta a unos orígenes. La memoria de la ciudad se activa en momentos como este, construyendo una *nostalgia cínica* de lo que se va destruyendo y convirtiendo en ruinas –fundamentalmente el engranaje social– y en la fabricación de monumentos. La memoria se convierte, bajo esas circunstancias, en un instrumento clasificatorio. Como parte del proceso de renovación urbana y de conversión de los centros históricos en patrimonio se ha ido imponiendo una memoria única, conmemorativa, capaz de construir una imagen conservadora de orden en situaciones de desorden social y de desatención de las condiciones y la calidad de vida de las poblaciones. Esto se expresa, por ejemplo, en la reinención de un referente espacial como el malecón de Guayaquil, como *espacio público controlado* en oposición al *espacio peligroso* del suburbio. Esta misma sensación de control sobre la ciudad fue producida en Quito a partir de la erradicación del comercio informal y la renovación de algunas plazas como Santo Domingo y San Francisco o calles emblemáticas como la de la Ronda. El discurso y la práctica del patrimonio y la renovación urbana contribuyen a producir una ilusión ciudadana, de proyecto en común, ahí donde se ha producido un declive de lo público y del “hombre público” (Sennet, 2001; Caldeira, 2007; Bauman, 2008).

Bibliografía

- Azogue, Abrahan (2008). "El Barrio de San Roque... Lugar de Acogida". Equipo de Investigación Indígenas Urbanos, San Roque, Quito: FLACSO
- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de Excepción*, Homo Sacer II. Barcelona: Pre-textos.
- Bauman, Zigmunt (2006). *Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia.
- Bajtín, Mijail (1998). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Benjamin, Walter (1993). "Poesía y Capitalismo" en *Illuminaciones II*. Madrid: Taurus.
- _____ (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Caldeira, Teresa (2007). *Ciudad de Muros*. Buenos Aires: Gedisa.
- Boletín Ciudad Segura, No. 29. Programa de Estudios de la Ciudad. FLACSO-Ecuador
- Cazamajor, Philippe y Luz del Alba Moya (1984). "La red de ferias y mercados de Quito". *Documentos de investigación, Instituto Panamericano de Geografía e Historia*. Quito: ORSTOM.
- Deleuze, Gilles (1999). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre - textos.
- Derrida, Jacques (2006). *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Diario Hoy (2003). "Las redes de extorción apuntan al centro de Quito". Sábado 5 de julio de 2003.
- Diario Hoy (1998). "Mama Lucha se pasea por San Roque", 20 de Julio 1998.
- Diario Hoy (2003). "Las redes de extorción apuntan al centro de Quito". 05 de Julio 2003.
- Diario Últimas Noticias (2005). "Los vecinos de El Tejar trabajan para cambiarle la cara al sector". 30 mayo 2005.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito Roberto (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Mutaciones Amorrortu.
- Kingman Garcés, Eduardo (1992). "Ciudades de los Andes: homogenización y diversidad" en *Ciudades de los Andes*. Quito: IFEA-Ciudad. 9-52 pp.

- _____ (2006). "La Ciudad y los Otros. Quito 1860-1940". *Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO-Universitat Rovira i Virgili.
- Minchom, Martín (2007). "El pueblo de Quito. 1690-1810". *Demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: FONSAL.
- Michael Hardty Antonio Negri (2006). *Multitud*. Madrid: Random House- Mondadori.
- Rancière, Jacques (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Salgado, Mireya (2008). "El patrimonio cultural como narrativa totalizadora y técnica de gobernabilidad" en *Revista Centro-H*, No 1, agosto. 13-25 pp.
- Sennet, Richard (2001). *El Declive del Hombre Público*. Barcelona: Península.
- Wacquan, Loic (2001). *Parias Urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2001). *Cárceles de la Miseria*. Buenos Aires: Manantial.

¿Quiénes somos los autores?

Abrahan Azogue es Dr. (c) en Ciencias Sociales con mención en Estudios Políticos en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador. Ha trabajado temas de identidad, cultura, migración, patrimonio y planificación rural.

Erika Bedón es Maestra en Ciencias Sociales con Mención en Antropología en FLACSO-Ecuador. Actualmente ha sido admitida como estudiante de doctorado en Antropología en la Universidad Rovira I Virgili de Tarragona. Ha trabajado temas de memoria urbana, indígenas y migración.

Clorinda Cuminao Rojo es Licenciada en Antropología Social por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile y Maestra en Ciencias Sociales con mención en Estudios Étnicos en FLACSO-Ecuador. Ha trabajado temas de memoria, cultura popular, indígenas urbanos.

María Augusta Espín es Dra. (c) en Ciencias Sociales con mención en Estudios Políticos en FLACSO-Ecuador. Ha trabajado temas de memoria urbana, oficios, barrios populares, indígenas y migración. Actualmente está elaborando su tesis de Doctorado sobre la Construcción del sujeto de clase media en barrios populares de Quito, en las décadas de los 50-60 y 70. Memorias, relaciones y diferenciación.

Eduardo Kingman Garcés, es Ph. D. en Antropología Social y Cultural por la Universidad Rovira I Virgili de Tarragona y Coordinador del Doctorado en Ciencias Sociales con mención en Estudios Políticos en FLACSO-Ecuador, donde también es profesor investigador del departamento de Antropología y ha trabajado temas relacionados a historia y antropología urbana, memoria y patrimonio, caridad, beneficencia y la constitución de sectores sociales urbanos.

Gina Maldonado Ruiz, es Maestra en Asuntos Indígenas por FLACSO-Ecuador. Actualmente es Directora de Investigación y Proyectos de la Asociación de Productores Audiovisuales Kichwas APAK. Trabaja sobre temas de identidades transculturales, memoria oral e histórica, migración, desterritorialización y reterritorialización identitaria y cultural en los pueblos originarios del Ecuador.

Agradecimientos

Quienes conformamos el grupo de investigación de San Roque queremos agradecer el apoyo brindado para este trabajo por Carlos Armijos, Isaías Ayllón, José Luis Betún, Manuela Cáceres, Elena Carrera, María Coro, Luis Chalco, María Guamán, Rosario Guamán, Segundo Guami, Teresa Gualotuña, José Antonio Guapi, Luz María Guaraca, José Carlos Illicanchi, Feliciano Mejía, David Moromenacho, Alfredo Paguay, Samuel Quishpe, José Reinoso, Héctor Panchi, Zoila Yupangui, entre otros muchos compañeros compañeras que han sabido brindarnos sus relatos.

Sus experiencias y vivencias en el barrio, el mercado y las comunidades de origen, han constituido en el punto de partida de las reflexiones que hemos ido construyendo en este libro.

A cada uno de ustedes nuestro más sincero agradecimiento.

Grupo de investigación FLACSO-HEIFER

San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio



Este libro ha sido elaborado por el Taller de Estudios de la Memoria Social de FLACSO y se inscribe dentro de lo que José María Arguedas llamaba una antropología de urgencia. Su objetivo es mostrar los flujos entre el mundo social de las ciudades y el campo, así como la formación de capas populares urbanas a partir de una población indígena de origen campesino, pero ya urbanizada, como la de San Roque. Población sujeta a condiciones de precariedad, exclusión y racismo, pero, al mismo tiempo, incorporada a lo urbano, bajo formas modernas, pero inscritas en redes y lazos comunitarios. En el caso estudiado su actividad se relaciona con los mercados y, con lo que en términos de indagación histórica, hemos llamado trajines callejeros.

Otro aspecto central en la investigación ha sido la construcción de imaginarios racistas e imaginarios del miedo alrededor de sectores populares, con el fin de convertirlos en no ciudadanos y justificar las intervenciones urbanísticas y de seguridad. En oposición a la percepción del barrio y el mercado de San Roque, como lugares inhóspitos y peligrosos, visibilizamos la capacidad de su población para reconstituir en la ciudad espacios de acogida y de hospitalidad, vinculados a las ideas de comunidad y relacionamiento entre iguales.

