

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**SEDE-ECUADOR**

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES

CONVOCATORIA 2011-2013

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN ANTROPOLOGÍA

MASCULINIDADES INDIGENAS EN EL CONTEXTO URBANO, LOS  
CARGADORES DE SAN ROQUE

JORGE ORLANDO VILLAVICENCIO GUAMBO

MARZO-2014

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**SEDE-ECUADOR**

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES

CONVOCATORIA 2011-2013

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

MASCULINIDADES INDIGENAS EN EL CONTEXTO URBANO, LOS  
CARGADORES DE SAN ROQUE

JORGE ORLANDO VILLAVICENCIO GUAMBO

ASESORA DE TESIS: DRA. LISETT COBA

LECTORES: Ph.D (c) FERNANDO GARCÍA

XAVIER ANDRADE Ph.D (c)

MARZO-2014

## **DEDICATORIA**

A mi padre, árbol que crece en mitad de la noche abrigando pájaros. A mi madre, la constelación que ella me tejió en la niñez, aún sigue alumbrando mis días. A Wendy, por estar, por su lluvia.

A los señores cargadores del mercado San Roque y su amistad, con eso tengo bastante.

## AGRADECIMIENTOS

A todxs aquellos que de una manera u otra me ayudaron a construir esta investigación: A mi profesora Lisett Coba; Jaime Cortés (+), por sus consejos y amistad; lxs diferentes profes de FLACSO que compartieron conmigo no sólo conocimientos académicos sino de vida; al grupo gamín (mis compas de maestría) por hacer de estos dos años inolvidables; a los señores/as vinculados de diferentes formas al mercado de San Roque; a la señora que me alquiló el cuarto mientras vivía en el barrio; a mis amigos por acompañarme a recorrer el barrio de vez en cuando; a Bapus; al chico que siempre me quería vender marihuana mientras subía a la casa donde arrendaba y que me salvó de ser asaltado varias veces y por ayudarme a descubrir el barrio; al señor que me quiso asaltar; a la señora que me fiaba los almuerzos en el mercado; a toda mi familia.

A Wendy sobre todo, siempre.

## ÍNDICE

Contenido	Páginas
<b>Dedicatoria</b> .....	3
<b>Agradecimientos</b> .....	4
<b>Índice</b> .....	5
<b>Resumen</b> .....	8
<b>CAPITULO I</b>	
<b>1.1 “El corazón sufre más que la espalda”..., los cargadores de San Roque</b> .....	9
<b>1.2 Objetivos</b> .....	19
Objetivo general.....	19
Objetivos específicos.....	19
<b>1.3 Propuesta teórica</b>	
<b>Etnización, racismo y masculinidad</b> .....	20
1.3.1 Ciudad, migración interna y otredad.....	24
1.3.2 Trabajo informal, racialización y masculinidad.....	29
1.3.2.1 Espacio racializado.....	32
1.3.2.2 Masculinidad y racialización.....	33
<b>1.4. Metodología</b> .....	40
1.4.1 Método cualitativo.....	40
1.4.2 Trabajo etnográfico.....	41
1.4.3 Del espacio y los informantes.....	44
1.4.4 Los actores.....	47
1.4.4.1 Manuel.....	48
1.4.4.2 Juan.....	49
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>2.1 SAN ROQUE: “EL SUDOR DE LA CIUDAD” <i>Mi vida es un muro...</i> El indígena cargador en el mercado San Roque</b> .....	52

<b>2.2 Historia y mirada socio-política de un espacio en disputa: San Roque y su transformación en <i>San Rocker</i>.....</b>	<b>53</b>
<b>2.3 San Roque en la historia.....</b>	<b>55</b>
2.3.1 Primeros pobladores.....	57
2.3.2 San Roque en la colonia.....	58
2.3.3 La República y el fenómeno de la migración.....	60
2.3.4 El mercado de San Roque.....	66
2.3.5 El comienzo de un andar.....	70
<b>2.4 Salir de casa asunto de hombres.....</b>	<b>76</b>
2.4.1 Casas de arriendo y albergues.....	81
2.3.4 La ciudad y el mercado.....	86
<b>2.5 ¿Te están mirando?: invisibilización dentro del mercado San Roque....</b>	<b>89</b>
<b>2.6 Conclusiones del capítulo.....</b>	<b>93</b>

### Capítulo III

<b>3.1 ABRIR EL MUNDO CON LA ESPALDA. <i>La espalda sufre más que el corazón</i></b>	
<b>Trabajo informal, racialización y etnicidad en el mercado San Roque.....</b>	<b>94</b>
<b>3.2 Acostumbrar el cuerpo: cuerpo y trabajo.....</b>	<b>96</b>
<b>3.3 El trabajo de cargar. Cotidianidad y cuerpo.....</b>	<b>101</b>
3.3.1 El alba.....	101
3.3.2 El viaje.....	108
3.3.3 El mercado.....	109
3.3.4. El cargar.....	115
<b>3.4 Conclusiones de capítulo.....</b>	<b>117</b>

### CAPITULO IV

<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>119</b>
<b>4.1 Identidad, raza y etnicidad dentro del mercado de san roque.....</b>	<b>120</b>
<b>4.2 Cuerpo y masculinidad indígena, el estereotipo del macho dentro del indígena.....</b>	<b>122</b>

<b>4.3 La ciudad y sus jerarquías sociales.....</b>	<b>125</b>
<b>4.4 Del trabajo en el mercado y la lucha por ser un cuerpo masculino.....</b>	<b>127</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>131</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>138</b>

## RESUMEN

### **MASCULINIDADES INDIGENAS: LOS CARGADORES DE SAN ROQUE**

#### **Masculinidad, etnicidad y trabajo marginalizado**

Desde un análisis cultural y socio-económico del trabajo de los indígenas cargadores del mercado San Roque de la ciudad de Quito, se abordará la siguiente investigación de maestría en Antropología. Se analiza el rol del trabajo como un proceso en la construcción y transformación de la masculinidad entre los cargadores del mercado. En este punto se hará necesario comprender cómo el cuerpo no solamente es una construcción social colectiva sino que -otorgada por prácticas colonialistas- entra en tensión con el mundo subjetivo del cargador; el cuerpo es un eje central que se usa para poder comprender el rol del trabajo como un transformador de la masculinidad de los cargadores.

De igual manera se presta atención a como se han ido (re)creando espacios destinados para aquellos catalogados por los grupos élites o de poder de la ciudad, como la otredad étnica. Para finalmente establecer ciertas estrategias que usan los cargadores del mercado de San Roque para poder no sólo sobrevivir en la ciudad, sino ante todo, acoplarse y no dejarse vencer por la misma. Estrategias que van desde el blanqueamiento hasta el travestismo étnico y que abarcan incluso el uso del kichwa como una forma étnica de resistencia cultural.



## CAPITULO I

### 1. “El corazón sufre más que la espalda”...,<sup>1</sup> los cargadores de San Roque

*“la ciudad se parece al sol; en un círculo cerrado se congrega lo luminoso; uno se deslumbra y se pierde; no se encuentran las calles ni las plazas y una vez que se ha entrado en ella es imposible salir. En otra zona circundante, mucho más amplia, hay todavía abundante luz irradiada y se encuentran callejas oscuras, casas escondidas y hasta plazuelas con penumbra y verdad. Más allá, la luz es tan diseminada que es preciso buscarla” (Franz Kafka)*

Al hacer una “radiografía” de la ciudad de Quito encontramos que desde una división estamental de la sociedad, existen espacios jerarquizados ligados a imaginarios sociales como “no modernos”, “arrabales” o “lumpen”. Los mismos que paulatinamente han sido olvidados y a los que sólo nos acerca un “recuerdo cínico” que pretende rescatar el pasado olvidando el presente. Entre los múltiples sitios que en la ciudad se han ido formando, he escogido al Barrio de San Roque y su mercado, por ser considerado un espacio *periférico y tradicional*, “contaminado y contaminante” (Kingman, 2012:177) donde procesos de marginalización han hecho presa del sector; pero sobre todo me intereso en quién vive y respira el mercado de San Roque.

En espacios como San Roque, la marginación/expulsión (Echeverría, 2001 [1995]) ocurre en un doble sentido: por un lado una socio-económica que creará a su vez una segunda exclusión netamente urbana, en donde aspectos tales como racialización y etnización -categorías de discriminación- pesarán sobre la distribución de oportunidades de los sujetos que viven engranados a este espacio (vendedores, compradores, cargadores, etc.) y ayudan a la construcción sistemática de desigualdad social. Esta expulsión es construida cultural y socialmente y en ella interactúan varios elementos étnicos (estéticos o materiales e incluso la producción de memoria) en niveles simultáneos -lo que Crenshaw denomina *interseccionalidad*-, donde es necesario “embarcarse en la compleja pero necesaria tarea de identificar las especificidades de las opresiones particulares, comprender su interconexión con otras opresiones” (Brah, 2004: 110). Esto nos ayudará a comprender de mejor manera los procesos de desigualdad que enfrentan los cargadores de San Roque en su cotidianidad.

---

<sup>1</sup> De una conversación con Don “Segundo”, cargador de San Roque, Octubre de 2011.

Para dar inicio a esta investigación es necesario, en un primer momento, entender la formación de barrios considerados periféricos y/o marginales (en este caso el barrio de San Roque) y sus procesos históricos dentro de la ciudad de Quito, lo que nos servirá para conocer cómo se ha ido creando y recreando en el transcurrir de los años la memoria social de los diferentes sectores de la ciudad y entender como esta misma memoria es ligada y permeada por formas identitarias hegemónicas y contrahegemónicas. De igual forma es oportuno realizar un análisis que vaya más allá de pensar de manera abstracta a estos espacios (como sucede con el tema de la patrimonialización) que se forman en la urbe; es preciso entender, que los barrios funcionan como mecanismos de exclusión-inclusión dentro de la dinámica de la ciudad y, están determinando de manera subjetiva quiénes somos conforme dónde vivimos (neo-racismo).

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. (Kingman, 2012: 13).

Cuando se habla del barrio de San Roque de la ciudad de Quito, la primera idea que se hacen los habitantes de la ciudad es unirlo indisolublemente al mercado, y considerarlo como un sitio “preferentemente ocupado por las mujeres y los indígenas” (Cuminao, 2012: 80). La gente que habita esta área es considerada sucia, peligrosa y culturalmente inferior al resto de personas que viven en la ciudad, un sitio en el que se piensa “nadie tiene su integridad garantizada”<sup>2</sup>. El barrio de San Roque -a lo largo de su historia- ha sido catalogado como un espacio destinado para la llegada de indígenas -sobre todo provenientes de la sierra centro<sup>3</sup>-, un “lugar de acogida; espacios llenos de expectativas y oportunidades, a los que se llega con temor pero también en confianza” (Azogue, 2012: 23) en el que requiere múltiples tácticas de “supervivencia” (Herrera, 2002) y que pone a prueba constantemente a quien ingresa en sus redes. Desde esta lógica, el barrio de San Roque y su mercado serán un espacio plural en el cual la homogenización no es posible, un

---

<sup>2</sup> Diario *Ultimas Noticias*, 30 de junio 2006. Citado por Espín, 2009: 52 citado en Azogue, 2012: 21

<sup>3</sup> Para un estudio estadístico más detallado revísese Espín 2009: **La presencia indígena en la ciudad: la construcción del indígena urbano en el barrio de San Roque**

territorio “agreste” que constantemente se pretende transformar, ornamentar y sacarlo de la “ruralidad” que los indígenas -supuestamente- han otorgado a esta área de la ciudad (Kingman 2008, Azogue 2001, Cuminao 2006, Espín 2009, Bedón 2009).

Estas características negativas, endosadas sin mucha reflexión social, han permeado la estancia del barrio de San Roque -sobre todo de su mercado- dentro de la lógica de la ciudad y “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” (Azogue, 2012: 22). En este sentido no se trata de recuperar el lugar y resignificarlo, sino de olvidar, reconstruir y darle un nuevo valor de uso, inventar una nueva identidad con la que la ciudad y la “gente decente” se sienta a gusto y conforme.

El sujeto indígena es considerado desde la percepción de la ciudad como un sujeto que no puede formar memoria dentro de la misma. Prieto (2010) manifiesta que esto es una estrategia colonialista que las elites de la ciudad han ido formando e insertando en la cotidianidad, para crear una imagen de “raza vencida” de los indígenas y con esto lograr “expropiarles su agencia y memoria histórica” (Prieto, 2010). Ligándolos de igual forma a una visión racializada, que supuestamente no les permite salir del subdesarrollo. Sin duda esta visión colonialista ha hecho mella dentro del grupo de cargadores indígenas del mercado de San Roque. La vida de los cargadores indígenas es acaso un muro que día a día vamos construyendo alrededor de ellos. Se los piensa siempre atados a la esfera privada de la ciudad. Según De la Torre (cfr. 1996)<sup>4</sup> este grupo es considerado como *los repugnantes otros*, sujetos que son “estereotipados por la clase media y las elites culturales de ordinarios, suburbanos, etc. (De la Torre, 1996 citado en Coba, 2001: 101) que carecen “de oportunidades en el proceso productivo de la memoria y el futuro” (Ibid, 2001: 101).

Si bien es innegable que llegar a la ciudad, para los cargadores, está relacionado y/o tiene un interés sobre todo en lo laboral y en las oportunidades económico-sociales a las que pueden acceder; también es un espacio que puede dar la capacidad de interactuar por fuera de su comunidad, ganar reconocimiento social (prestigio) frente a sus pares, permitiéndoles ser catalogados como sujetos con otro tipo de distinción social en el imaginario de la comunidad andina. El “sufrir la ciudad” da un nuevo estatus dentro del

---

<sup>4</sup> Artículo de C. de la Torre (como se cita en Coba, 2001)

grupo al que pertenece el cargador, le hace ver como una persona luchadora e interesada por el bienestar familiar.

El mercado de San Roque es una de las formas rápidas que tienen los indígenas cargadores para insertarse, tanto a la economía como a la dinámica de la ciudad. El mercado desde la concepción histórica de la ciudad (Kingman, 2012) es el lugar donde se desenvuelven una serie de oficios que están ligados a sectores populares de la ciudad que sobre todo son realizados en su mayoría por indígenas migrantes. Es en este espacio es donde más se puede analizar cómo el “mundo social de las ciudades y del campo” (Kingman, 2012: 14) se relacionan y fusionan para formar un mosaico. Es necesario encontrar cómo las dinámicas sociales marcan su huella sobre las prácticas cotidianas que hacen de la subjetividad, carne; nuestro cuerpo asume posturas en tanto sea puesto en una u otra situación y enfrente desde su propio *ethos* y basado en su *hábitus*, nuevos mecanismos que le obligan a una adaptación rápida.

Sobre los indígenas cargadores del mercado de San Roque y sobre sus prácticas culturales cotidianas (que son pensadas como no acordes a la forma hegemónica social de occidente) se han ido tejiendo varias ideas, que sin duda, han sido totalmente asimiladas y legitimadas, desde prácticas de diversas instituciones sociales, como la religión o el sistema educativo colonialista; ligadas a ciertas formas de etnización, racismo y exclusión de las esferas económicas y sociales. Estas prácticas han logrado que este grupo florezca en los espacios periféricos de la ciudad como un tipo de espejismo social. Destinados a ser la *otredad étnica* de la ciudad, menospreciados y literalmente obligados a ser sombras que nadie mira.

Las distinciones étnicas no suelen ser neutrales y en general están relacionadas con desigualdades en cuanto a la riqueza y el poder, así como con antagonismos entre los grupos. Las tensiones entre grupos étnicos que se basan en la raza son las más frecuentes” (Giddens, 2000).<sup>5</sup>

Al catalogar a los indígenas cargadores como otredades étnicas también queremos poner en mesa de discusión como este grupo ha sido usado para proyectar nuestros miedos y frustraciones como país. Para Bourdieu “instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es significar a alguien lo

---

<sup>5</sup> Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Giddens%20cap9.pdf>

que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se le ha significado” (Bourdieu citado en Larrea, 2001: 48). Cada persona debe ocupar el entorno conforme a su propio grupo social y respondiendo a dinámicas únicas de ese mismo grupo.

Para analizar la conformación del sujeto indígena masculino dentro del mercado de San Roque hablaremos de una ciudad con un proceso de etnización, generadora de “oposiciones binarias que privilegia lo urbano de lo no urbano...” (Kingman, 2008: 142) que *naturaliza* las diferencias sociales entre los diversos actores. Guerrero (2010) manifiesta que el imaginario del indígena ha sido permeabilizado por “visiones heredadas de padres a hijos, de nietos a bisnietos” (Guerrero, 2010: 100). Ligado a discursos ideológicos colonialistas y paternalistas donde “los indios aparecen como entes ingenuos, criaturas simples que no alcanzan a devenir en adultas [...] incapaces de expresarse, menos aun de asumir su propia defensa” (Guerrero, 2010: 101). Estos discursos -que no debemos olvidar Foucault nos muestra como prácticas e ideas que regulan y definen a las sociedades, lo que se dice de ellas y cuáles son las formas de poder que utiliza la misma para disciplinar (Larrea, 2001)- estereotipados, racializados y sexualizados han permeado también el aspecto de la masculinidad indígena, la misma que no puede entrar en igual disputa con masculinidades de otros grupos, como la mestiza o la blanca.

Una de las falencias que ha sufrido la antropología es sin duda el vacío existente en el campo que hace referencia al estudio de indígenas andinos por fuera de la visión del indigenismo cultural y político desarrollado el siglo pasado; siendo de preferencia, en el medio académico, el tema relacionado con las problemáticas interétnicas o las de institucionalidad política; donde temas que hacen referencia a etnicidad o racialización han sido abordados dentro de una gama de estudios solitarios, y muchos de los cuales no se centran en mirar aspectos más “subjetivos” de los indígenas, tales como, qué implica ser hombre o mujer para los indígenas andinos, cuáles son sus formas heteronormativas o de homosocialidad (Andrade, 2010). En esta investigación, me centro en analizar sobre todo, en cómo el trabajo en la ciudad permea el ser hombre para el indígena cargador, de qué maneras esta crea “pautas de comportamiento” nuevas que entraran en disputa y negociación con su bagaje comportamental anterior. De igual forma es importante resaltar el proceso de formación de un espacio etnizado dentro del mercado que marca la frontera

étnica entre los indígenas cargadores y los otros sujetos que comparten el espacio del mercado.

“los movimientos indígenas dan prioridad a las diferencias étnico-raciales, dejando de lado las desigualdades de género que existen en sus comunidades y movimientos y ubican a las mujeres como simples reproductoras biológicas culturales de lo indígena” (Radcliffe citado en Wade et al, 2008: 23).

Si bien se ha dicho que la antropología es una ciencia de hombres y que está ligada a sus saberes, “no obstante, es bastante reciente que dentro de la disciplina unos pocos hayan realmente examinado a los hombres como hombres...” (Gutmann, 1997). Una investigación sobre masculinidades de indígenas urbanos en su contexto de trabajo, se vuelve necesaria, en la actualidad ya que cuándo se habla de los estudios de género dentro del campo antropológico, se cree que estos, cuando se enfocan en los hombres y su “mundo” no se interesan por saber cómo los hombres se ven a ellos mismos y cómo afrontan las presiones sociales que deben soportar cuando performativizan su posicionamiento socio-sexual dentro de su sociedad. De igual forma las masculinidades y sus formas de expresión difieren de una cultura a otra y no siempre están ligadas a ocupar los mismos espacios y es necesario analizarlas desde su óptica para evitar con esto esencialismos o romanticismos.

La estigmatización de la masculinidad indígena, su consecuente infantilización como táctica de colonización y de etnización, perturbó al hombre indígena y su concepción de masculinidad, afectando con esto su derecho de reclamar un sitio en la esfera de poder que se iba construyendo en la nueva sociedad. Davis ya indicaba que “deberíamos interesarnos tanto en la historia de las mujeres como de los hombres, que no deberíamos trabajar solamente sobre el sexo oprimido, del mismo modo que un historiador de las clases sociales no puede centrarse por entero en los campesinos” (Davis, 1975 citado en Scott, 1999: 39). Connell de igual forma manifestó que es necesario hacer una etnografía profunda donde podamos ubicar a los sujetos masculinos y su “masculinidad como parte de una historia global, signada por la lucha y la transformación” (Connell, 2000 citado en Minello, s/a: 13)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> El artículo en PDF en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/61/cnt/cnt1.pdf>

El objetivo central que guía a esta investigación es entender cómo aquellos sujetos indígenas masculinos migrantes<sup>7</sup> sobreviven y sobremueren, sufren y luchan en este sector, que la modernidad -en *sentido histórico* (Kingman, 2008; Harris, 1996; Fabián, 1983)- no ha olvidado sino que ha expulsado de sus dinámicas, creando un trabajo marginalizado que desde la jerga popular ha sido denominado como: *Cargador*. Y de qué maneras su identidad masculina está siendo atravesada por estas relaciones sociales, que se van (re)formando a lo largo de su estadía dentro de la ciudad.

El *cargador* es aquel sujeto que oferta la fuerza física de su cuerpo, para ser empleada como una “maquinaria de tracción” y de acarreamiento de diversos productos que se comercializan en el mercado de San Roque. En términos de Kingman (2009) es una forma de trabajo popular que cataloga a quien lo realiza dentro del otro lado de la frontera étnica (Kingman, 2009: 51). Cargar sin duda es considerado, desde la visión jerarquizada y etnizada de aquellos que están dentro de la frontera étnica, como una forma de mendicidad y que no conlleva peligros ni dificultades.

Por sus espaldas pasan artículos tan variados tales como quintales de legumbres, de arroz o azúcar, animales faenados o incluso electrodomésticos y artículos de hogar como armarios o colchones. Los cargadores de San Roque que han aprendido a ganarse el sustento diario, con el sudor de su espalda y el cansancio de sus músculos. Por este trabajo cobran desde cincuenta centavos de dólar hasta dos dólares; muchas de las veces no importa el peso para ellos, ni mucho menos para el que lo contrata, estas personas (los cargadores) han sido catalogadas como incansables, insufribles e incluso se los animalizado. El cargador es sin duda un pilar importante para el desarrollo de las actividades del mercado, es lo que pretendo de igual forma establecer, pero está catalogado por un fuerte imaginario social étnico-racial, como un ser anómico y sin esperanzas dentro de la ciudad, que no puede alcanzar logros sociales trascendentales en la misma.

El cuerpo es un eje central por el cual transitará esta investigación. El cuerpo entendido, desde una concepción, como un producto/resultado de las relaciones sociales en las que se desenvuelve un sujeto y que responde a condiciones materiales-históricas que

---

<sup>7</sup> La presencia de los indígenas dentro de la ciudad de Quito ha sido primordial para el desarrollo y consolidación de la misma. Así Espín (2012) indica cómo eran usados dentro de la urbe desde tiempos de la colonia -siglo XIX y la primera mitad del Siglo XX- en los más diversos y necesarios oficios, desde acarrear agua hasta sirviendo en las obras publicas. “Eran concebidos como parte de la vida citadina y como expresión de una condición neocolonial” (Kingman, 2006 citado en Espín, 2012: 103)

están conformando su realidad. El cuerpo no solamente es un acto social individual, es ante todo una forma de estar presente en un campo y en un *habitus* específicos, en que existirá una negociación entre capitales sociales, culturales y simbólicos. Además que el devenir del tiempo lo ha hecho presa de distintas formas de disciplinamiento social, una de estas formas sin duda está relacionada al trabajo y a su posicionalidad como hombre dentro de un sistema social específico. (Barrera Sánchez, 2001).

Los cuerpos de los indígenas cargadores no importan frente a los demás cuerpos que conforman la ciudad; son cuerpos concebidos como insalubres e inferiorizados. Con esto pongo en manifiesto que el cuerpo del indígena, es mirado como un cuerpo “no moderno”, “anómico” y sin capacidad de agencia social dentro de la ciudad, por ende carentes de exigir derechos y siguiendo a Butler diremos que el cuerpo de los indígenas, se ha transformado en un cuerpo abyecto. Ligado a ser fuerza bruta, muy cercano de la naturaleza, ha pasado a ser animalizado, por ende incapaz de exigir nada ni esperar nada de nadie.

Me interesa evidenciar cómo viven y sienten los cargadores del mercado de San Roque su masculinidad, en sus prácticas cotidianas ligadas al mercado de San Roque y como estas transforman la misma. De igual forma quiero analizar desde la postura de De Certeau (cfr. 1995) “esas maneras de hacer”, por las cuales, la cotidianidad esta permeada por “dispositivos y aparatos de poder y por las relaciones de clase [...]” (Kingman, 2008: 37) para “analizar las formas en que entró en juego el poder en las relaciones cotidianas” (Machado, 1986 citado en Kingman, 2008: 6) y cómo -siguiendo con el mismo De Certeau- encontrar tácticas de resistencia que ocurren en su vida cotidiana. “De Certeau intenta individualizar –tomando sus propias palabras– las “operaciones o esquemas de acción” que los usuarios o receptores “inventan” en su quehacer cotidiano para desarrollar un espacio original de creatividad no subordinado al orden dominante” (Biacontti, 2004: 2).

Dentro de un contexto urbano, persiguen desde un modelo disciplinador, primero la homogenización del individuo, todos deben ser exactamente lo mismo frente al “Otro”, ya que si se sale de la “normalidad” -heterosexual- del contexto que vivimos, se lo considerará como entes patológicos y desde el punto de vista de Foucault (2003) susceptibles de “recibir castigo” o de “ser aislados”. Segundo, pretender ser o querer pasar por -performance de roles de género- en un sistema de género polarizado que sólo admite dos géneros



dominantes: hombre-mujer; siendo la forma dominante lo heterosexual blanco-mestizo, que dentro del contexto de urbanidad enajenan por un lado y por otro coercionan, a los sujetos indígenas y los “moldea” a una “nueva” masculinidad, donde no cabe ninguna otra forma de entender la relaciones entre hombres o entre hombres y mujeres (paridad, complementaridad, etc.), que la impuesta por el canon social occidental.

La masculinidad de los indígenas cargadores del mercado San Roque también está ligada a crear una imagen de ellos en la ciudad, una imagen “mutada” y permeada por las nuevas enseñanzas que la ciudad aporta a su cotidianidad (acceso a tecnología, a nuevas diversiones, los diversos tipos de servicios que presta la ciudad, etc.). La ciudad provee (a los indígenas cargadores) una visión de sus espacios propios y de cómo conquistarlos, de cómo acceder a los mismos, entonces se hace obligatorio para los indígenas que el cuerpo se performativice para poder acceder a ciertos espacios. Es necesario entender que dentro de este proceso de “mutación” que se hará presente en los individuos se genera también resistencias frente a masculinidades hegemónicas, a las que por un lado quieres parecerse y asumir, como una estrategia de supervivencia, en tanto que por otro lado, se resisten a perder aquella forma de entender su propia masculinidad, una de sus mayores resistencias es sin duda hablar en su lengua originaria: el kichwa.

Para poder analizar las diversas formas en que la masculinidad de los indígenas cargadores del mercado de San Roque responden a todo este aparataje ideológico y disciplinador mientras realizan su trabajo cotidiano dentro del mercado y de qué manera procesos de etnización han ido creando una frontera étnica, que engloba sus relaciones sociales y laborales, utilizare tres ejes temáticos: un primer eje destinado a analizar las prácticas dentro de una cotidianidad racializadora dentro del mercado de San Roque, desde una forma de violencia estructural, simbólica, que recae sobre los sujetos indígenas que se dedican al oficio de cargar, basando en la reproducción de lenguaje peyorativo. Un segundo eje destinado a analizar el trabajo en relación al cuerpo. El cuerpo ligado a ser solo “fuerza bruta”; me interesa saber qué es ser cargador dentro del mercado de San Roque, cómo se vive la infravaloración de su trabajo, la misma que está atravesada y es resultado de un racismo basado en lo étnico. En el último eje, que es interseccional, me interesa la construcción de la masculinidad entre los cargadores del mercado, partirá de la perspectiva

de Gutmann (2000) sobre qué es ser “macho” en la cotidianidad y cómo esta categoría heteronormativa puede llegar a ser una forma de dignidad entre los cargadores.

## 1.2. OBJETIVOS

### 1.2.1 OBJETIVO GENERAL

Analizar cómo se construyen las prácticas masculinas del trabajo de los sujetos denominados “cargadores” dentro del mercado de San Roque, en el día a día, en un contexto de racismo y explotación.

### 1.2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Indagar la construcción de la memoria histórica del barrio de San Roque dentro de la ciudad de Quito para comprender cómo se ha ido conformando el imaginario social negativo del mercado y sus alrededores en la cotidianidad de los quiteños.
- Analizar el mercado San Roque como un espacio jerarquizado y etnizado y como esto influye en la creación de estereotipos frente a grupos marginales como lo son los cargadores del mercado
- Indagar la cotidianidad del trabajo marginalizado en relación con el uso del cuerpo masculinizado de los cargadores del mercado de San Roque

### 1.3 PROPUESTA TEÓRICA

#### Etnización, racismo y masculinidad

Quito posee varias caras con las que afronta su discurrir en el mundo: por un lado presenta una modernidad<sup>8</sup> aplastante y progresista que indica que somos o ansiamos ser una ciudad “metropolitana” “cosmopolita” y *muy noble y leal*<sup>9</sup>; en tanto que, por su otra cara, la que nadie quiere asumir como un producto de esa misma forma de aspirar a mirarnos, están los sectores que hemos denominado como espacios “lumpen”, “marginales”, ligados a lo “no moderno”, a ese espacio de *modernidad periférica* (Sarlo, 2009), que queda excluido de las nociones de ciudad y modernidad. Sarlo (2009) me ayudará a definir a la ciudad de Quito como un *hibrido* donde se han amalgamado una serie de formas culturales, que han dado como resultado el nacimiento de una serie de “espacios públicos alternativos que entran en disputa con la cultura [...] tradicional” (Kingman, 2008: 47).

Se puede decir que las prácticas gubernamentales y políticas públicas buscan o pretenden homogenizar la ciudad, para con esto tratar de borrar o invisibilizar esos espacios periféricos, donde la cultura popular lucha en contra de los mecanismos de exclusión y de olvido. Uno de los tantos puntos que se consideran “periféricos y contaminantes” para la ciudad son los mercados de los barrios populares. Sectores donde las intervenciones, de ornato, higienistas y de urbanismo se hacen necesarias y urgentes según la lógica modernista de la ciudad y de ciertos grupos élite. Pretendiendo que estos sectores ingresen en la vía unidireccional del desarrollismo o desaparezcan, sin importar lo que ocurra primero.

Los mercados situados en barrios periféricos y en sectores considerados “arrabales” de la ciudad, son elementos que se los piensa como espacios en los cuales el “orden” y la “ley” no existen y donde prima el miedo sobre todo (Silva, 2009). En donde formas de modernización urbanística y de ornato aún no ingresan con la fuerza que deben, dando como resultado, que no se pierdan ciertas tradiciones fuertemente arraigadas de estos sectores y surja una lucha constante entre estas dos formas de entender un mismo espacio.

---

<sup>8</sup> “habría que entender [en la modernidad] el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana.” (Echeverría, 2001: 146). Los paréntesis son míos.

<sup>9</sup> Tomado del Himno a la ciudad de Quito.

Utilizando Wallerstein y Balibar (1988) analizaré cómo y cuáles son las “especificidades del racismo contemporáneo” y cómo estas impregnan aspectos tales como el trabajo y la identidad masculina. Se hace necesario que el análisis de la racialización y etnización se base “en el desarrollo del capitalismo en el marco de las formaciones sociales, no simplemente en el modo de producción considerado como una media ideal o como un sistema invariable” (Balibar, 1988: 12).

Para el análisis de racismo, es necesario hacer un paralelismo entre dos momentos importantes de esta categoría en el transcurso de la historia de la formación de dicho concepto: un primer momento ligado a lo biológico-evolutivo que hace referencia a la transformación de éste hacia procesos culturales de discriminación social y de construcción de escenarios de inclusión y exclusión de ciertos grupos étnicos en base a una concepción “blanqueadora” de las naciones (etnización). De la Cadena (2004) indica que el concepto de “raza” emerge primero como una construcción que estuvo fuertemente ligada a ideas de evolución biológica logrando con esto que exista un fuerte sesgo contemporáneo sobre diversos grupos étnicos cuando emergió el planteamiento -en el siglo XVI con auge en el siglo XIX como un discurso hegemónico colonialista- científico de raza, como [...] una idea geopolítica importante” (De la Cadena, 2004: 14) para determinar ciertos tipos de racismos en contra de grupos minoritarios. El concepto de raza y por ende racismo, esta ante todo, ligado a una creencia en lo evolutivo, a pretender que existen pueblos atrasados y avanzados culturalmente. Esto nos hace reflexionar sobre la importancia que actualmente puede tener estos temas en la conformación de la memoria de una país o región y como se miran los pueblos de ese territorio. “Los discursos [...] modernos que absuelven la discriminación y la legitiman apelando a la cultura, son parte del proceso intelectual y político mediante el cual [...] *la raza fue construida culturalmente y la cultura definida racialmente*” (De la Cadena, 2004: 19). Todo esto sirvió sin duda como formas de crear un proyecto ideal de país basado en una sola idea hegemónica, el blanqueamiento del territorio. El silencio está ligado a la categoría “raza” nos indica De la Cadena (2004), ya que es uno de los pilares de la construcción de la *hegemonía de la discriminación racial* (De la Cadena, 2004). Nos planteamos un racismo de actos silenciosos e incluso que pasan por benevolentes y llenos de una “caritativa” demarcación social.

En un segundo momento me enfocaré sobre el terreno de la etnización, en donde, se puede demostrar como plantea Barth (1976)<sup>10</sup> que el racismo no sólo es cuestión de una forma cultural de inferiorización de un grupo sobre otro u otros, sino que también hace referencia a relaciones estratificadas basadas en el control de los medios de producción, es decir “que los sistemas poliétnicos estratificados existen donde los grupos están caracterizados por un control diferencial de los bienes valorados igualmente por todos los grupos en el sistema. Por tal razón, las culturas de los grupos étnicos componentes de estos sistemas están integrados de un modo especial: comparten ciertas orientaciones generales de valor que les sirven de base para elaborar juicios de jerarquía” (Barth, 1976: 33).

Dentro de las relaciones que se viven en las ciudades andinas y con una modernización insipiente o en procesos de formación temprana, como es el caso de Quito, se puede observar como el poder ayuda a elaborar fronteras étnicas, que cada día van creciendo más, ayudadas sobre todo, en crear imaginarios sociales de los grupos étnicos que han sido destinados a ser el componente más bajo dentro de la estratificación de la sociedad por su etnia (otredad étnica).

Estamos frente a un nuevo corolario paradigmático dentro de los estudios del racismo en la sociedad moderna el del *racismo sin razas* tal como lo han propuesto autores como Balibar (1988) o Gilroy (1987). Un racismo basado en las diferencias culturales y que se legitiman dentro de la educación formal y otras prácticas. Este tipo de racismo crea una “conciencia contradictoria” que comienza a desarrollarse para “negar la existencia de jerarquías insalvables y de diferencias culturales inmanentes” (De la Cadena, 2004: 22). Dentro de esta nuevo corolario ya no importan tanto los rasgos fenotípicos, de los diferentes grupos sociales, importa más en un sentido Bourdieuciano la capacidad de acceso del individuo a distintos capitales o de apoderarse de un prestigio y de una capacidad de consumo.

En la actualidad el tema de la piel es sin duda algo que va quedando en segundo plano para poder determinar formas de discriminación racial en el conglomerado social. Actualmente importa no hacer lo mismo que ciertos grupos étnicos considerados inferiores hacen o no consumir lo que ellos consumen, ya que como se ha dicho con anterioridad, el

---

<sup>10</sup> Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Introducción. En: Barth, Frederik (comp.). FEC, México D.F., 1976. . pp. 9-49.

racismo y la etnización de los grupos sociales se da en una medida de acceso al poder en base a rasgos culturales que los asemejan al grupo dominante o los aleja de los mismos. Por esta razón quizás el indígena negocia cierta parte de su cultura, para alcanzar ciertos “ribetes de mestizo” y romper la frontera étnica que le separa de la cultura dominante que “entiende la condición india como una humanidad devaluada –un estado de salvajismo carente de razón-” (Larrea, 2001: 52).

De igual forma utilizo la concepción de *indígena mestizo* propuesto por De la Cadena (2004)<sup>11</sup> y su afirmación acerca de que dentro de poblaciones populares lo indígena no se pierde, es decir, existe un *indígena mestizo*, un indígena que negocia constantemente su frontera étnica de acuerdo al momento; esto nos sirve para reflexionar cómo el indígena migrante nunca va a terminar de ser un mestizo total ni tampoco dejar de ser indígena, es un “sujeto péndulo”, que vive “mutando” constantemente y dependiendo del espacio donde deba desarrollar su agencia social. La identidad indígena sin duda es una negociación con el entorno, Wade (2000) ya manifiesta que en la colonia -sin duda una característica que existe hasta nuestra actualidad- se inicia una suerte de negociación con la categoría “indio” esto nos puede ayudar a comprender como “la identidad india dependía parcialmente de la localización en una comunidad indígena; al dejarla (lo que también significaría dejar de lado la vestimenta típicamente “india” y la lengua), se daba un paso en su camino hacia lo “mestizo” (Wade, 2000: 48).

“Para competir en la esfera ciudadana en condiciones de menor desventaja y, además, amortiguar de alguna manera la violencia ubicua que genera la frontera, tienen que imponerse una transmutación y renegociar su noción de masculinidad: tienen que incorporar y representar una nueva imagen de sí masculina. Abandonan sus hábitos: los vestidos y las costumbres; finalmente, reestructuran sus habitus: cambian las formas mentales de

---

<sup>11</sup> Si bien los indígenas cuzqueños estudiados por De la Cadena, han formado una suerte de élite social, lo que ha hecho que este grupo sea un caso especial dentro del análisis de lo que es ser indígena y, como está ligado, sin duda, a la clase social en la que se desenvuelve junto con procesos históricos de marginalización de ciertos grupos sociales sobre ellos y entre los mismos indígenas. Este fenómeno no pasa con nuestros cargadores, ya que si bien, puede que dentro de sus comunidades de origen hayan sido parte de una “élite” social o económica, el llegar a la ciudad, les plantea un reto en forma de segregacionismo y racismo, verse convertidos en una de las miles de hormigas de ciudad que diariamente se hallan compitiendo en el mismo espacio. Sin duda debe existir una nueva forma de relacionarse entre aquellos que pertenecían a la “elite” de una comunidad y los que no, pero no se debe olvidar que el indígena en la ciudad siempre será catalogado como “el otro”.

percepción y las disposiciones de comportamiento. Intentan ‘costeñizarse’ o ‘urbanizarse’; adoptan una estrategia mimética con el entorno ciudadano viril (blanco-mestizo) imperante en el espacio público nacional. (Guerrero 1998: 118 citado en Larrea, 2001: 53).

No hay que olvidar que uno de los grandes problemas de las ciencias sociales es sin duda la clasificación casi taxonómica que se hizo presente en el discurso colonialista, que sin duda ha logrado que exista una confusión entre los términos raza y etnicidad, entre identidad racial e identidad étnica. Dejando por fuera los procesos socio-históricos insertados en las relaciones de poder que se iban formando entre colonizados y colonizadores. Se debe entender el problema del indígena en el contexto socio-cultural está sujeto a relaciones de poder basado en deslegitimar su “raza” en tanto que se romantiza su “etnia”.

Se ha pensado mucho tiempo tal como lo plantea Wade que ser indígena es una concepción basada en la identificación étnica (en contraste con el pueblo afro, que tiene una identificación racializada y fenotípica que instaura una frontera mucho más difícil de atravesar) que deja de lado aspectos raciales políticos, que son sin duda, mucho más profundos y que están anclados en la deslegitimación de pueblos por sus rasgos físicos. Y que como se ha dicho anteriormente es mucho más fácil para un indígena “blanquearse” (que para un afrodescendiente) para poder entrar en las lógicas de dominación, pero blanquearse no significa que los demás individuos de una sociedad olviden quién era los ancestros de uno u otro; el cargador puede venir a la ciudad y cambiarse de ropa, pero no podrá negar sus ancestros indígenas, esa es la frontera étnica que nunca podrá superar y la que la sociedad no olvidará, ni le hará olvidar al cargador, jamás.

El mestizaje de igual forma se ha transformado en un problema que si bien no es explícito, si deviene en formas discursivas y “solapadas”, que crea una hegemonía en forma de pacto que compartirán la élite y los subordinados, “en el que una dinámica de lucha por el poder caracterizada por constantes acuerdos y disputas y por procesos de dominación e insubordinación produce un consenso...” (De la Cadena, 2004: 25).

### **1.3.1 Ciudad, migración interna y otredad**

No es fácil injertarse en una nueva ciudad, primero está la memoria del cuerpo recordando el sitio de origen, una suerte de memoria que cala hasta lo más profundo de cada uno de



nosotros y que conduce sin duda, a sentir nostalgia por aquello que va quedando atrás; el olor y la textura, de ese otro espacio que se dejó permanecerá intacto en el corazón, remitiéndonos una sensación afectiva de querer abrazar aquel otro lugar que se dejó por las razones que hayan sido, pero al que se espera volver sin duda. El retorno, si se produce, y dependiendo del tiempo que se estuvo por fuera, hará que el sujeto atisbe el lugar pero con otro bagaje socio-cultural:

“en la muerte  
más que en la vida  
el cuerpo recorre la ciudad  
buscando su olor/ su lágrimas”<sup>12</sup>

Insertarse dentro de esta nueva ciudad es un proceso largo y sinuoso, que requiere saber dónde y cómo ubicar nuestra sombra, qué espacio escoger para hacerlo propio; no es fácil asumir un territorio nuevo para los cargadores de San Roque, primero está negociar el esquema cultural indígena propio sobre un esquema cultural “urbano” que en algunos casos les es totalmente nuevo para ellos. Después deben asumir una suerte de “travestismo étnico” (Larrea, 2001), por el cual aquellos cargadores que llegan deben predisponerse a metamorfosear su cuerpo, su vestimenta e incluso su voz (el indígena históricamente le tocó aprender español para poder comunicarse dentro de las ciudades que iban naciendo), debe implantar en su subjetividad dos formas de entender y recorrer el mundo y muchas de las veces cuesta hacerlas caber al mismo tiempo y en un mismo cuerpo (Larrea, 2001).

Los migrantes indígenas buscan día a día establecerse dentro de las metrópolis, escrutan como instaurar su “nicho”, el lugar propio, en ese horizonte que se va formando sobre el lomo de la ciudad de Quito; pero muchas veces la ciudad, se vuelve un coloso de piedra y cemento intransigente, que aplasta y hunde su aliento en los huesos de aquellos que llegan y muchas veces no quiere ni busca brindar oportunidades ni esperanzas.

El imaginario que se construye a diario de la ciudad, es un discurso que se va divulgando constantemente, creando una realidad que cada sujeto asume desde una postura propia que deviene de su trayectoria urbano-corporal dentro de la misma. La ciudad es un proceso social y físico, donde también se conjuga los sentidos para recordar a que huele, sabe y que color posee cada una de las ciudades que habitamos. Los actores recuerdan la

---

<sup>12</sup> De un poema de Ernest de la Torre, 1989.

ciudad desde varias aristas, conciben la ciudad desde una forma no tan abstracta; la ciudad se vuelve un espacio físico y a la vez un espacio “afectivo archivable”.

Las ciudades están hechas de piedra y carne -al final todo ha de volver al polvo- estos dos componentes están en interdependencia constante. Dentro de las ciudades los humanos han creado trayectorias urbano-corporales.; las ciudades “progresan” y mutan, el humano crece y se transforma a medida que entiende como se teje la urdimbre de la ciudad, a la vez que la transfigura para apropiarse de espacios que le permitan decir “quién es” y cuál es su espacio.

Una falsa ilusión toma fuerza en la sociedad moderna: crear espacios homogéneos para convertirlos en lugares de encuentros de sectores heterogéneos; pero la ciudad crea un clasismo dentro de ella, si bien muchos espacios se construyeron con una lógica de sitios de encuentro, estos se han convertido en sitios frontera, donde no existe un real contacto entre los diversos grupos sociales que habitan la ciudad.

Cómo perciben los indígenas cargadores los diferentes espacios urbanos, con qué actitud asumen los mismos y cómo al reconfigurar la ciudad desde sus propias estrategias, la recrean a diario y según su propia memoria. Son preguntas que trataré de responder a lo largo de los siguientes capítulos. Preguntas que también ellos se hacen de una u otra manera mientras caminan la ciudad. Nuestras prácticas corporales y sociales asumen y construyen espacios en la ciudad que van a guiar nuestro caminar por la ciudad. Todos estamos siendo contruidos por la mirada de los demás pero también por aquellas miradas de los que no nos miran, que nos desmaterializan; la ciudad a medida que progresa desmaterializa las relaciones sociales, las vuelve más superfluas, sin duda el auge de las redes sociales, el ritmo de trabajo e incluso la extensión territorial estan contribuyendo en este aspecto, en la ciudad las relaciones se vuelven más efímeras, menos reales y sin mucho compromiso, todo lo contrario en las comunidades indígenas donde las relaciones sociales son cercanas y respetadas.

Desde Wacquant (2006) hallaremos como las sociedades “disponen en su repertorio topográfico de un término específico para designar a esos lugares estigmatizados y situados en lo más bajo del sistema jerárquico de los sitios que componen la metrópolis” (Wacquant, 2006: 13). Se crea con esto todo una serie de percepciones sobre la distribución topográfica que da la ciudad a los sujetos, existirán así espacios “salvajes” donde lo que existe está por

fuera de lo “moral y civilizado” y “constituyen focos de violencia, vicios y disolución social” (Wacquant, 2006: 13). Estos espacios topográficos hacen que los demás sujetos creen dentro de la ciudad una segunda: la ciudad marginal, donde existen procesos de precarización y sólo pueden vivir las minorías y los inmigrantes indeseables (Wacquant, 2006).

La ciudad estuvo matizada por la presencia indígena en sus calles desde tiempo atrás - época colonial hasta nuestros días- por lo cual este acercarse a la ciudad por parte de los indígenas cargadores no puede ser visto como un fenómeno reciente ni estático; Pérez-Ruiz (2002) indica que “la migración de habitantes rurales a las ciudades, que incluye a indígenas, ha sido un proceso permanente en la historia” (Pérez-Ruiz, 2002 citado en Espín, 2009: 7). Si bien el flujo de personas del campo a la ciudad puede ser considerado como un hecho permanente, las condiciones socio-históricas en que realizan estas migraciones a lo largo del tiempo han sufrido transformaciones.

Las relaciones interétnicas, en términos de Pérez-Ruiz (s/a), han ido generando asimetría y desigualdad entre los diversos grupos que habitan Quito. Espín (2009) indica que el mundo indígena ha sido subordinado, ha pasado a formar la “otredad” dentro de las ciudades. Tema que “no es un fenómeno nuevo de la globalización contemporánea, aunque tal condición sí genera ciertas características” (Pérez-Ruiz, s/a: 68)<sup>13</sup>. La migración desde Cuminao (2006) visibiliza las tensiones entre “modernidad y la tradición” (Cuminao, 2006: 12).

La ciudad muta constantemente, crece en la medida que se apropia de espacios antes no concebidos para su desarrollo, a la vez que integra nuevos actores a su dinámica; dentro de la nueva ciudad que va surgiendo conforme avanza la idea de progreso unidireccional, Soja (2001) analiza tres términos claves para el desarrollo de las mismas: economía, social y espacial. Desde la tercera revolución urbanística existen procesos dinámicos de desterritorialización y territorialización. Por un lado nuevos elementos que crean una realidad diferente del lugar que pensamos como propio pero, a la vez, estamos buscando nuevos espacios para crear centros urbanos, logrando con esto un proceso que hace imposible saber en la actualidad dónde comienza el campo y dónde termina la ciudad. La

---

<sup>13</sup> Versión en internet en el siguiente enlace: <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/metropolitanismo-globalizacion-indigena-mexico.pdf>

nueva ciudad “inventa” espacios que sirven para la confluencia de los sujetos (forasteros o propios de la ciudad) donde pueden tener dinámicas sociales que los lleven a realizar encuentros, pero a la vez genera espacios de tensión dentro de la misma, hay fronteras que no pueden ser sobrepasadas; vivimos el mismo espacio -está claro- pero no pertenecemos al mismo entramado social.

De igual forma Lewis (1969) manifiesta que dentro de estos nuevos espacios que se van creando, dentro de la urbe, las familias migrantes crean nuevas formas de relaciones interpersonales como intrapersonales “que no habían tenido en el mundo de la aldea campesina” (Lewis, 1969 citado en Gravano, 2005: 85). Siguiendo a Montoya (1996)<sup>14</sup> diremos que ya no podemos encontrar una sola ciudad frente a nosotros, sino solo el disfraz de la ciudad “idealizada” (por normas salubristas y ornamentales) y homogénea, que nos impide ver las *múltiples ciudades... [Dentro de un mismo espacio] caóticas, conflictivas* (Montoya 1996 citado en Herrera, 2002: 16)<sup>15</sup>. Otro de los aspectos es la mirada de la ciudad como centro, como espacio ligado a lo *moderno*. Lo que queda por fuera de este espacio territorial era considerado “periférico”. Kingman entiende que la formación de los barrios responde a condiciones económicas, estar más cerca de los mercados y consumidores potenciales; como sociales, espacios de distinción en el sentido de Bourdieu, donde la memoria y el patrimonio (Kingman 2008, 2012) es un eje central para establecer las relaciones que el Estado maneja sobre los diferentes espacios que no se ajustan a las políticas regulatorias. La marginalidad, el abandono, presente en San Roque es real y palpable y ha creado una tipo de cultura propia “con sus propias modalidades y consecuencias distintivas sociales y psicológicas para sus miembros” (Lewis, 1969: 17). Así podemos decir apoyados en Lewis (1969) que el barrio también es una forma que se torna excluyente y que adquiere un *papel de indicador socio-espacial* (Gravano, 2005: 83). Estos barrios marginales serán el “recipiente espacial y social en donde es colocada está cultura universal de la pobreza” (Gravano, 2005: 84). La misma que al ser despojada de las relaciones históricas de dominación y subordinación se vuelven racismo.

Lewis nunca pudo apreciar que el *proletariado* dentro de estos espacios se acercaba más a una noción *fantasmagórica idealista*. Después del boom de las fábricas, y el

---

<sup>14</sup> Artículo de Jairo Montoya <<Entre un desorden de lo real y un nuevo orden de lo imaginario>> (como se cita Herrera, 2002).

<sup>15</sup> (Los paréntesis son míos)

advenimiento del capitalismo post-industrial ya no sólo la pobreza era generacional y acumulable (Lewis, 1969) sino sobre todo el trabajo ya no brindaba la capacidad de progreso que ofertaba. La precarización del trabajo “la exclusión y la segmentación social derivadas de la falta de acceso a empleos de calidad son factores determinantes de la pobreza y de la desigualdades sociales” (CEPAL 1997a, 2000, 2002 citado en Arriagada, 2006: 22)<sup>16</sup>.

### **1.3.2 Trabajo informal, racialización y masculinidad**

Quito es una ciudad que se ha caracterizado -al igual que muchas de las ciudades latinoamericanas- por presentar procesos incipientes de modernización en todos los niveles socio-culturales. Sin duda, Quito, pese a ser la capital del país, no llegó a ser la “capital económica” del estado-nación que iba formándose después de la separación de la Gran Colombia. Si la industrialización llegó al país, esta se afianzó en Guayaquil: “A finales del siglo XIX Teodoro Wolf decía que Quito, a pesar de ser la capital, era menos importante que Guayaquil...” (Kingman, 2008: 147).

La modernización de Quito responde sin duda a las características de un *ethos* barroco que tal como lo traza Echeverría es una forma de “plantear una modernidad alternativa a la modernidad capitalista” (Echeverría 1994 citado en Kingman, 2008: 350). Esto hace que entendamos la ciudad -sus procesos culturales, económicos y políticos inclusive- que se forma como un palimpsesto, entre una modernidad, que no es del todo “moderna” y que no responde a características occidentales, sino, que “imita” dentro de sus propias lógicas y desde sus propios intereses, “mucho más permisiva y abierta a la mezcla cultural, corporativa antes que individualista” (Kingman, 2008: 350) y una jerarquización de los espacios sociales donde está permitida la “hibridación”.

Dentro de esta ciudad palimpsesto, de ordenamiento jerárquico y estamental, nacen espacios híbridos, en donde, en primer lugar, lo que Baktin llama “cultura popular” se hace presente. Esta “cultura popular” sin duda permite que la circulación de elementos simbólicos, estéticos e incluso morales se dé, sin mucha complejidad, entre los estratos

---

<sup>16</sup> Artículo Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe (Tal como se cita en Arriagada, 2006).

bajos y altos de la sociedad, pero cabe resaltar, sin olvidar que esto no significa que no exista la frontera étnica, misma que en el transcurso del tiempo y, en la actualidad, se ha visto más marcada y ha servido como base para la etnización y racialización de los grupos sociales minoritarios dentro de las ciudades.

La cultura popular crea roles definitorios en los distintos espacios sociales y quién puede usarlos, entre unos que dominan la cultura oficial (las élites de la ciudad) y otros (las clases bajas sin duda) que dominan la cultura subalterna (que se niega a desaparecer y forman una contraofensiva simbólica, estética e incluso moral como formas de resistencia). Esto nos ayuda a definir el rol de los oficios populares y de qué manera han sido pensados dentro de una ciudad generadora de fronteras étnicas y con sus propios códigos y normas de convivencia como mecanismos de distinción social.

También hay que tener en cuenta al capitalismo tardío y como este ha logrado que las relaciones laborales tomen un nuevo sentido dentro de las sociedades (ya sean del llamado *primer mundo* o del *tercer mundo*) haciendo que grupos tales como mujeres, indígenas y afro descendientes sean los más cercanos a la pobreza y a la marginalización (Bello y Rangel, 2002: 38). Rivera (1999) ya indica como la división cultural del trabajo ha ido creando campos de enfrentamiento entre los diversos actores sociales que conformen el conglomerado de una ciudad, donde existen las condiciones “adecuadas para la racialización de las relaciones sociales y económicas y para la formación de diferentes identidades colectivas que se enfrentarán unas con otras” (Rivera, 1999: 21).

El trabajo crea una jerarquización social dentro de la urbe (Kingman, 2008). Al igual que Todaro (2004) propongo que el trabajo es la forma con la que los sujetos se posicionan dentro del sistema social; demarca sobre los mismos, quiénes son y qué pueden llegar a ser (en el sentido de distinción). La ciudad puede responder a lógicas de inclusión y exclusión de los medios de producción, lo cual a su vez produce procesos de explotación de unos sujetos sobre otros. También esto ha hecho que se creen relaciones laborales basadas en formas de *auto empleo de baja productividad e ingresos* (Carbonetto, 1985: 15).

Dentro de los grupos sociales que sufren exclusión laboral -indígenas, afros, mujeres-, se desarrollan formas de trabajo basadas en el *autoempleo*, que Quijano (1986) las califica como “fuerza de trabajo marginalizada” y producto del sistema capitalista, mismo que enfrenta una paradoja: mirar estas economías “marginales” como insignificantes

pero a la vez como sujetos que “a pesar de operar al margen de las regulaciones nacionales, eran eficientes y generaban utilidades” (Rengel, 2006: 41). Estos sectores devendrían en los sectores informales de las urbes. Pero debemos entender que nuestros cargadores no son un polo de la economía, ni son integrados a la economía nacional, su trabajo está más emparentado con formas de economía marginalizadas.

Para Nun (1999) estarán catalogados como “masa marginal” y para Quijano serán el *polo marginal* (1966), mismos que son un “fenómeno estructural del capitalismo” (Larrazabal, 1989: 18). Siguiendo a Larrazabal (1989) son un grupo dejados al margen de la “modernización”, que pese a no tener nada -en el sentido de Bourdieu y sus *capitales*-, “tienen su fuerza de trabajo” (Larrazabal, 1989: 17) como único producto que ofertar. En este punto nos acercamos al concepto de *objetivización* del trabajo de Strathern (1988) por el cual el trabajo les da a los sujetos su “valor”, con lo cual, son cosificados y vuelve objetos intercambiables y reusables.

De igual manera Wallerstein y Balibar (1988) hablan de cómo no existe ningún “tipo ideal” de clase sino *procesos* de proletarización y aburguesamiento” (Wallerstein, 1988). Las crisis económicas recaen con mayor fuerza sobre los sectores populares, los precarizan aún más no les dan opción de avance sino -a lo mucho- de estancamiento o de mayor pauperización económica. Villavicencio (1990) manifiesta “la incidencia de las crisis económicas [...] coadyuvan a impulsar (positiva o negativamente) la economía informal” (Villavicencio, 1990: 33). Estos trabajos informales dentro de la urbe -como es el caso de los cargadores de San Roque- desde la visión de De Soto crean una visión de “ilegalidad, penal y además con una serie de implicaciones morales” (Villavicencio, 1990: 34). El trabajo informal es una actividad que se ha desarrollado dentro de las urbes como una respuesta a una economía aplastante, dichas actividades que son consideradas “tradicionales” -zapateros, costureras, cargadores- “son poco productivas, requieren poco capital y están poco especializadas”<sup>17</sup>. Estos sectores serán considerados como subproletarios o marginalizados, debido a que no poseen una “conciencia de clase” que los guíe, no están unidos por un referente político ni les interesa ser reconocidos como elementos políticos sino sólo poseen tácticas de supervivencia dentro de la vorangine de la

---

<sup>17</sup> Lucha contra la pobreza urbana: Documento de política sectorial de Cooperación al Desarrollo. 1996.

ciudad, los mismos que pueden crear redes de apoyo comunitario destinadas a los procesos de adaptación a la ciudad.

### 1.3.2.1 Espacio racializado

Para Wallerstein (1988) el racismo es un problema basado sobre todo en el aspecto laboral “la separación de la fuerza de trabajo entre el centro y la periferia” pero no llega a mirar su “dimensión temporal” por la cual “la mayoría de las exclusiones del pasado se transmite a las del presente [...] los movimientos de población y el cambio del papel político de los Estados—nación pueden desembocar en un "neoracismo", o quizá en un "posracismo"(Balibar, 1988: 23). El racismo estará relacionado directamente con la formación de una idea de nación homogénea, donde cada uno debe respetar el espacio que le ha sido asignado históricamente.

Diversas prácticas construyen y dirigen la ideología del nuevo racismo, la de crear una nación compacta y homogénea, “que separ[e] y aisl[e] a los culturalmente diferentes” (Rivera, 1999: 21). Anderson al hablar del problema del nacionalismo en las distintas sociedades manifestaba que es un problema tan arraigado que quizá nunca se pueda destruir “La realidad es evidente: el "fin de la era del nacionalismo", anunciado durante tanto tiempo que no se encuentra ni remotamente a la vista. En efecto la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo.” (Anderson, 2000:19).

La desvalorización que sufre los indígenas, ha llevado a que se los considere como sujetos que sufren un proceso de *invisibilización*, “no se muestra de ninguna manera su visibilidad ni política ni económica en los diferentes países de la región...” (García, 2008: 21). Según Almeida (1996) no es “otra cosa que poner en manifiesto una apreciación contundente: a nivel de los medios de comunicación, los mensajes de "belleza", "educación", "progreso", "riqueza" y "cultura", por lo general son asociados a imágenes o estereotipos "blancos", dejándose entrever sutilmente que los valores inversos se sitúan en la "indiada" o el "cholerío”” (Almeida, 1996: 1-2). Por ende la cultura solamente puede ser blanca y la historia se construye en una sola dirección. Lozano<sup>18</sup>, manifiesta "los estudios

---

<sup>18</sup> “Europa degrada las historias de los pueblos que coloniza. Divide y jerarquiza las edades de la humanidad... El uso del metal, escritura, propiedad.. todos estilos europeos, son convertidos en síntomas del grado de civilización de cualquier pueblo... Incluso la destrucción del balance natural es signo de progreso...



sobre la civilización andina han estado influenciados durante décadas por un enfoque eurocéntrico que abordó la tarea de construir la "historia del nuevo mundo" desde los supuestos paradigmáticos de la cultura occidental"<sup>19</sup>. Para Balibar (1988) estas prácticas de dominación se basan en ideologías de dominación que ven en el racismo un fenómeno que abraza todos los aspectos de la sociedad. En este punto nos interesa al igual que Balibar entender como este fenómeno también es producto del capitalismo pero centrado en el nacionalismo.

Caminar en el mercado y en el barrio de San Roque con un cargador es generar en las demás personas miradas de extrañamiento, más aún si el cargador no está con bultos sobre sus espaldas. La gente se acostumbró a mirar al indígena en una sola faceta dentro del mercado: sirviendo. Es lo que Prieto (2004) nos indica que es el uso de imágenes raciales para fomentar una representación de "exotismo racial" dentro de espacios que han sido catalogados por las clases dominantes o gente "decente" de la ciudad como inferiores y que conforman la otra cara de Quito, que está arraigada como un tumor a la espalda de la ciudad. Es decir es crear una imagen modeladora/estigmatizadora de la subjetividad y costumbres de un grupo social -en este caso del indígena- y proscribirla.

### **1.3.2.2 Masculinidad y racialización**

Cuando nos enfrentamos al tema de masculinidad indígena en la ciudad, lo hacemos con el fin de conseguir retratar de la mejor manera, como ellos (re)crean y configuran su identidad de género en los diversos momentos de su vida, en distintas situaciones sociales y sobre todo en el trabajo cotidiano y de qué maneras enfrentan las presiones de sus pares para presentar constantemente una masculinidad sin fisuras. Cuando hablamos de los indígenas varones y su construcción de identidad de género, asumimos que esta responde, también, a una identidad de clase y generacional e incluso étnica.

El canon que se ha desarrollado y forjado en nuestra sociedad, occidentalizado y etnocéntrico, se lo debemos sin duda al choque cultural que tuvo lugar y del cual fue presa

---

La des-educación persistente convence que la cultura es europea, blanca y la ignorancia andina, india, que los españoles cultos vinieron a civilizarnos". (Oviedo, 2000: 199)

<sup>19</sup> En Oviedo, M. (2000). Los hijos de la tierra. 1 ed. Quito-k-oz editorial.

nuestro continente. Debido a estos sucesos, temas como las diferencias étnico-raciales y genéricas durante el proceso de mestizaje tuvieron una serie de regulaciones jerárquicas, que buscaban sin duda la interiorización de las representaciones tanto culturales, morales, estéticas e incluso la sexualidad de los “conquistadores”, como formas de relaciones de poder y dominación, para poder controlar a las poblaciones que se iban colonizando. Una de estas formas sin duda fue la representación de la familia como unidad formada por padre, madre e hijos, los roles que cada sujeto debía asumir sea hombre o mujer y sin duda el pensar el mundo desde una visión “androcéntrica policial” por la cual nada puede salir de la norma de ser hombre o mujer. Enfocados en esto podemos decir que el cargador indígena cuando realiza su trabajo responde sin duda a un posicionamiento frente a los demás de ser hombre y trabajar como tal sin importar ningún tipo de padecimiento.

Es decir estamos encasillados en una dualidad que ha sido sacralizada y legitimada por varias instituciones que conforman nuestra realidad social. Las ideologías o los imaginarios que se crearon para entender las dinámicas sociales tanto de hombres y mujeres, están enmarcadas dentro del contexto de la subordinación por medio del cuerpo; aquí se hace importante tratar de analizar cómo y de qué maneras el cuerpo del indígena fue cosificado, fetichizado, infravalorado y limitado a lo natural-privado. Logrando que se forme el estereotipo étnico-racial de estos cuerpos indígenas como un instrumento social que puede ser obliterado y que a nadie importan.

Partamos de un hecho real que creo es necesario explicar para poder ir descifrando como el indígena terminó siendo cosificado en todos los campos que actúa. El control de su sexualidad desde discursos basados en esencialismos errados y en ideas sin una base real omitiendo “lo que los indígenas [...] piensan, hacen y dicen para definir y/o adquirir sus masculinidades” (Andrade, 2001: 18). Por ende al controlar la sexualidad controlan el cuerpo del indígena y lo infravaloran, sus cuerpos no tienen importancia para los conquistadores, los mismos que logran implantar por medio de métodos abersivos entre los indígenas que nada de lo que hacen puede ser valorado, esto va a ser importante más adelante cuando explique como el trabajo del cargador del mercado San Roque se lo considera una forma de mendicidad.

Existe un control colonialista de sometimiento racial, que no está para nada alejado de lo genérico, que ha creado una suerte de masculinidad racializada y etnizada, por la cual

los cuerpos de los indígenas y sus actividades pasaron a formar parte de lo “anormal”, la otredad étnica y genérica. Así, las mujeres indígenas eran vistas como seres sexualmente disponibles mientras los hombres indígenas y su masculinidad y todo lo que hacía referencia a su mundo masculino debía y era degradado e infantilizado, los “hombres [indígenas] han sido feminizados y percibidos como inevitablemente dóciles en relación con la voluntad y el poder de la oligarquía criolla” (Wade et al, 2008: 25). Si los hombres son dóciles y femeninos (aquí claramente podemos apreciar como la idea de inferioridad de la mujer, de cualquier mujer, sin importar el grupo étnico o de poder al que pertenezca, comienza a permear también el posicionamiento del hombre indígena dentro del nuevo mundo que se iba formando sobre las cenizas de su antiguo espacio), su trabajo como hombre, en cualquier ámbito no es considerado necesario y por ende debe ser infravalorado.

De masculinidades indígenas poco se ha hablado y planteado en el caso del Ecuador y cuando se lo hace, se enfoca en tratar las masculinidades del grupo mayoritario “se tiende a hablar implícitamente de una masculinidad racializada, la mestiza” (Andrade, 2001: 17). “De esta manera los estereotipos racistas sirven para clasificar, separar y estigmatizar diferentes hombres [...] [y] sus masculinidades. Tales estereotipos, por supuesto, son utilizados diferentemente por elites y/o estratos de trabajadores con la finalidad de clasificar los grados de masculinidad que unos y otros poseen” (Andrade, 2001: 19). Se trata de poder alcanzar un tipo de masculinidad hegemónica, todos nuestros esfuerzos están marcados para lograrla y permanecer en ella; esto hace que el hombre constantemente busque legitimar en cualquier espacio social su masculinidad/hombría/ser macho. La construcción y legitimación de una Masculinidad Hegemónica, es una constante lucha y tensión diaria de la que no se puede desatender el hombre en ningún momento ni situación social, así Bobino nos propone:

“El poder configurador de la MH se hace evidente en la vida de los hombres contemporáneo no tanto en su discurso, sino en sus prácticas; no tanto en sus comportamientos aislados sino en su posición existencial, modo de estar e incapacidad para el cambio en lo cotidiano; no tanto en sus momentos estables, sino en las situaciones críticas; en su identidad representacional (imagen de sí) pero especialmente en la funcional (lo que hacen)” (Bonino, año, p. 2)

La masculinidad hegemónica es pues un proceso histórico por el que el hombre se apropió del poder y lo encarno en su cuerpo y en sus prácticas culturales a la vez que se encerró en su propia jaula. La masculinidad hegemónica crea una identidad tan fuertemente arraigada que moldea nuestra posicionalidad a la vez que la crea y la redefine.

Algunos plantean su redefinición, otros su transformación, otros su metamorfosis y otros su disolución en una disposición vital-una identidad «débil»-, (Boino, año, p.26).

El cambio se daría cuando el esfuerzo se enfoque ante todo en una postura de rebeldía, una postura de desconstrucción, y ante todo un recorporalización de todo el espectro de accionar de los hombres. A la vez que se vayan reasumiendo las corporalidades contra-hegemónicas como una forma de alterar no solo el núcleo duro de la masculinidad hegemónica sino también para cambiar aspectos de políticas públicas.

El hablar de masculinidades indígenas no significa estudiar solamente a los hombres indígenas como hombres indígenas, “sino la posicionalidad que estos asumen en un sistema de género dominante, el heterosexual, que sin embargo, requiere para su reproducción una constante afirmación de las fronteras establecidas con mujeres y con sexualidades disidentes” (Andrade, 2001: 17). Así la masculinidad indígena dentro del contexto de la urbe, especialmente el ligado al contorno de un mercado, pone sobre la mesa de discusión, cómo el vivir en la ciudad y trabajar en un espacio etnizado afecta de manera directa al indígena y su prácticas culturales -entendidas como el conjunto de saberes y quehaceres que conforman la cosmovisión del individuo y que se reproducen tanto a nivel espiritual, afectivo, laboral y sexual-.

Las masculinidades y sus formas de expresión diferirán de una cultura a otra y no siempre estarían ligadas a ocupar los mismos espacios (posicionalidad). El ser “macho” ha sido una categoría de análisis de fuerza y valor dentro de los hombres para valor otros hombres. Esto devendría en una carga en los hombros de la vida de los sujetos masculinos, ya que hay estar pendiente en cada momento para demostrar que se es macho en cualquier lugar y situación y no dar pie para que los demás hombres duden acerca de mi masculinidad. En el mercado de San Roque y sobre todo en la actividad de “*cargador*” este

estereotipo estaría ligado a poseer fortaleza y/o fuerza tanto a nivel físico como afectivo - “se sufre como macho... se soporta como macho” (Conversación con Juan, enero de 2013).

Siguiendo a hooks<sup>20</sup> (1991) estableceremos que toda acción de “liberación”, que pretenda salir de estas opciones ha sido encausada a equiparar la “virilidad” de los sujetos subalternos -en este caso los cargadores- con las de los que dominan el espacio público. Este tema otorgaría a los distintos sujetos, grados de jerarquía unos frente a los otros, “marcan diferencias, racionalizan jerarquías de privilegio y ganancia, así como consolidan regímenes laborales para la expansión y explotación capitalista” (Stoler 1995:27 citado en Weiss, 1999). Las prácticas discriminatorias, de los sujetos “blancos” y “mestizos” harían que la masculinidad igualmente sea permeada por lo étnico.

Al final de este estudio veremos cómo las prácticas del cuerpo, discursivamente y corporalmente, será una de las distintas formas como el hombre lucha con los demás -sea de manera real o subjetivamente- por *poder* y dejar sentado quién puede trabajar más -en nuestro caso llevar más carga-, quién puede mantener una familia, por ende, esto lo haría más “hombre”; el cuerpo es el eje central donde el trabajo asentará su discurso para convertir al hombre por lo que hace y como trabaja en hombre.

Los estudios cuando hablan de la condición masculina dentro de las sociedades occidentalizadas han estado marcados, no por la concientización de que el hombre es también un producto cosificado y por tanto constructo social de la realidad que le tocó vivir, más bien son una suerte de episodios que terminan tratando de defender sus espacios y que muchas de las veces no salen de los aspectos etnocéntricos y ligados a no perder su categoría de dominación, como: la incapacidad de expresar sentimientos o de la paternidad (Casares, 2006). Entonces cuando se habla de masculinidad se debe entender que es una forma histórica, modificable y no necesaria (Subirats citada en Casares, 2006). Otro de los puntos que se debe tomar en cuenta cuando se habla de masculinidades es el aspecto de naturalización que se ha dado a algunos elementos que conforman el performance de ser hombre; al naturalizarlos creemos que son una parte intrínseca y que no podemos deconstruirlos.

---

<sup>20</sup> Utilizo el apellido de la autora en minúsculas tal como ella lo hace como una forma política de resistencia al patriarcado social.

Desde una postura Foucaultiana, lo panóptico, la vigilancia están imperecederamente dentro de cada uno de nosotros (en nuestra subjetividad que crea día a día las relaciones que iremos formando con los otros), los demás se vuelven obsoletos dentro de las comunidades virtuales. Es decir nosotros mismo nos encargamos de vigilar y con esto acercarnos a quienes son iguales a mi individualidad. Sondeando espacios que en la realidad, por presiones sociales o tabús imaginarios han sido destinados como <<anormales> o <<prohibidos>> para los “heterosexuales”. La modernidad crea nuevos espacios pero no rompe las relaciones de poder que cargan. Aún los diferentes espacios viven la dicotomía público-privado.

Podemos considerar la masculinidad como ciertas formas de actuar en uno u otro sistema social al que pertenezcamos, como lo plantea Mirizio (2000) “El discurso de la heterosexualidad normativa implica, en efecto, que ser hombre no significa solo asumir una actitud específica [y esperada] sino más bien respetar una serie de expectativas sociales asociadas...” (Mirizio, 2000: 136-137). Gilmore (2008) manifiesta que cada cultura define una característica esencial de lo que es un hombre (Gilmore, 2008 citado en Jaramillo, 2010). Se hace necesario recalcar que dentro de las sociedades la división binaria es una constante, ya que, “todas las sociedades distinguen entre masculino y femenino; y todas las sociedades proporcionan también papeles sexuales aprobados para los hombres y mujeres” (Gilmore, 1994: 21). Pero también desde la perspectiva de Scott (1999) entender que ante todo el género es una postura que adoptan los individuos frente a su sociedad, como un elemento constitutivo del relacionarse con sus pares, mismo que está atravesado por las relaciones de poder.

Para pensar la masculinidad debemos comprender el cuerpo. Cuál es su rol y cómo su entendimiento para la conformación de la masculinidad ha ido cambiando con el pasar de los años. Gilmore (1994) indica que la masculinidad es la “representación” de virilidad que se le otorga a un sujeto varón, pero que difiere de “la simple masculinidad anatómica” (Gilmore, 1994: 22) donde lo biológico tiene un papel secundario o casi nulo y donde el verdadero varón u hombre conquista este hecho cruzando una serie de pruebas (Gilmore, 1994). Este hecho “ritualístico” nos dice Gilmore “se encuentra en todos los niveles de desarrollo sociocultural [...] Se da en los cazadores y pescadores más sencillos [...] [y en] los sofisticados moradores de las ciudades” (Gilmore, 1994: 22-23). El cuerpo debe ser

visto como un lugar “geográfico”. Un lugar que ya no estará limitado por la piel ni por las emociones y la subjetividad. ¿Qué se entiende por cuerpo? la reunión de órganos y tejidos o el recipiente donde almacenamos el alma o simplemente una máquina que nos permite relacionarnos dentro de la sociedad. El cuerpo ha sido conceptualizado desde hace varios siglos atrás (1543 para Le Breton) desde una concepción binaria separatista: cuerpo-humano.

Desde un análisis sociológico antropológico, podemos entender que el cuerpo (independiente de su género o sexualidad asumida) es ante todo una construcción simbólica de las diferentes culturas (Le Breton, 2012). Este cuerpo se ha vuelto un producto más del capitalismo actual, que lo ha hecho entrar en una dinámica consumista que lo dejado vacío convertido en un simple objeto que puede ser valorado y comprado (como en la trata de personas) e incluso animalizado en el caso de los indígenas cargadores del mercado San Roque.

Debemos tener claro que cuando se conceptualiza al cuerpo, es de manera lejana al concepto de persona. Le Breton (2002) manifiesta que existen muchas culturas que no distinguen entre hombre/mujer y cuerpo; como si lo hacen las sociedades occidentales que terminaron siendo dualistas. El cuerpo y la sexualidad tal como la concebimos nacen en el siglo XVII como el espacio de lo reservado, de lo íntimo este tipo discurso se forma gracias a la ayuda de la biología y de la medicina (Foucault, 1961). Con esto se permite al sujeto poder apoderarse del mismo y decir “mi cuerpo”. Este cuerpo que se va formando en las sociedades también responde a los espacios que le son asignados dentro de la misma.

El espacio urbano-social también se ha visto influenciado por el discurso de lo público y privado, que se sujetó al mismo que se aplicaba a los distintos cuerpos que iban floreciendo en las distintas ciudades. Así, existe espacios urbanos donde un tipo de cuerpos abyectos deben estar ocultos, ser sombras o espejismos; de la misma manera en la ciudad también tendrá espacios donde se permita a cierto cuerpos ser vistos, mostrados, exhibidos e incluso fetichizados. El cuerpo moderno occidental nos dice LeBreton (2002) es ante todo el lugar de la censura y del ego.

Existe una doble discriminación -género y raza- frente a cuerpos que son “naturalizados” como aquellos “otros”, y que pueden ayudarnos a comprender que “es posible identificar en un sujeto(s) varias posiciones de subordinación, las cuales son

contextuales” (Hernández, 2008). Términos como raza y sexualidad deben ser manejados como dos espacios en disputa que entran en constante tensión que hace que creamos nuevos espacios de discusión que deben ser contextualizados.

## **1.4. METODOLOGÍA**

La presente investigación se realizó en el mercado de San Roque, perteneciente al Barrio de San Roque de la ciudad de Quito; durante los meses de Diciembre de 2012 hasta abril de 2013. Se centró en el hombre indígena migrante, que trabaja como “cargador” en el mercado de San Roque de la ciudad de Quito. El principal interés de esta investigación antropológica etnográfica es el de analizar cómo los “cargadores”, viven su masculinidad, en sus prácticas cotidianas -sobre todo en el trabajo- ligadas al mercado de San Roque. De igual forma entender cómo estas toman posicionalidad frente a sus pares masculinos.

### **1.4.1 Método cualitativo**

“las técnicas tradicionalmente cuantitativas de la investigación social, que dependen de las estadísticas de la Oficina Censa (en nuestro caso de la oficina del Inec) por un lado y de las encuestas de muestreo en los vecindarios por otro, son incapaces de aportar información confiable sobre las personas que sobreviven en la economía informal...” (Bourgois, 2003: 42. Los paréntesis son míos).

La investigación ha seguido una metodología netamente cualitativa. Sin duda mi voz es la que más veces guía esta investigación, que se podría equiparar con la voz de un ciego que necesitó los ojos de alguien más para poder mirar aquello que sólo había escuchado. Pero sin duda he respetado la voz del indígena cargador de San Roque, sus ideas y sus sentimientos desde su propio contexto, pero sin dejar de contrastar estos diálogos con la teoría ya que es ahí donde se “...*encuentran las claves para desentrañar el significado de las observaciones derivadas de las palabras, narraciones o comportamientos que recoge el investigador*” (Tarres, 2001:12).

“Las técnicas etnográficas de observación participante, desarrolladas sobre todo por la antropología social desde los años veinte, han demostrado ser más adecuadas que las metodologías cuantitativas para



documentar la vida de los individuos marginalizados por una sociedad hostil. Solamente tras establecer lazos de confianza, proceso que requiere mucho tiempo, es posible hacer preguntas incisivas con respecto a temas personales y esperar respuestas serias y reflexivas” (Bourgois, 2003: 43).

Guber (2001) manifiesta que la etnografía “privilegia” a los actores, para que sean ellos quienes expresen “en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianeidad, sus hechos extraordinarios y su devenir” (Guber, 2001: s/p). Con lo cual el eje central de las investigaciones no será ya el investigador que se transformará en palabras de Guber sujeto *cognoscente* cuyo papel principal es ir del “des-conocimiento al re-conocimiento” (Guber, 2001: s/p).

De igual forma se realizó un trabajo etnográfico, mismo que involucró un trabajo de campo o “del estar ahí” y un acercamiento directo con los sujetos que se pretende investigar. Esto sin duda fue uno de los aspectos más difíciles de sortear durante la investigación, debido sobre todo a que requiere estrategias de abordaje que ayuden a crear lazos de confianza; una vez creados estos lazos de confianza se estableció la manera como los involucrados desde sus experiencias aportaban al desarrollo de la tesis.

La presente investigación metodológicamente se sirvió del análisis de diversos documentos bibliográficos (libros, revistas, PDF, etc.); siguió un plan de entrevistas y testimonios de los diferentes actores relacionados y la observación constante de los actores durante las entrevistas. También se utilizó el registro fotográfico como un recurso válido para sustentar no solo de manera ética el “estar ahí” sino con el afán de que nos sirvan de respaldo de los diferentes testimonios.

#### **1.4.2 Trabajo etnográfico**

El interés es mostrar a través de la etnografía -en conjunto con relatos de vida- cómo los factores sociales, culturales y económicos son parte fundamental para crear y recrear la concepción del indígena cargador dentro de la ciudad. En términos de Guber se “busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (Guber, 2001: s/p). Analizar cómo se construye y re-construyen los imaginarios de masculinidad dentro del indígena. Cuáles son

sus modelos a seguir y por ende qué tipo de ritualidades existen entre los cargadores para demostrar que son “machos” frente a pares y mujeres.

“En suma las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación -un pueblo, una cultura, una sociedad— sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la "realidad de la acción humana" (Jacobson 1991:3; nuestra traducción [n.t.])” (Guber, 2001: s/p).

El contexto o en palabras de Guber (2004) “el campo” que es tan solo un fragmento de la realidad total -no geográfico-, donde se enlazarán al mismo tiempo *espacio físico, actores y actividades*, “el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen” (Guber, 2004: 83). Dentro de este campo se busca lo “real” que para Guber (2004) son hechos que están presentes tanto en el pasado como en el presente, “a los que pueden referirse representaciones y nociones” (Guber, 2004: 84). En la presente investigación este “campo” de lo “real” será el del mercado de San Roque de la ciudad de Quito.

Manejé una serie de entrevistas a sujetos claves, tanto dentro del grupo de los cargadores como entre los vendedores y los vecinos del barrio de San Roque. Para realizar esta actividad no puse una pauta de tiempo ni de localización, ya que se debe entender que el espacio donde se estaba realizando la investigación por ser un punto socio-cultural diverso y de dinámicas complejas requería de un ajuste del investigador hacia los sujetos claves y no al contrario. Con esta forma de realizar entrevistas podemos ganar mucho sobre todo a nivel de espontaneidad y de respuestas que se ajusten más a la realidad de los entrevistados. Ya que el predisponer a un sujeto a una entrevista puede implantar que él mismo cree un discurso preconcebido que le sirva para encubrir o sobredimensionar aspectos de su vida.

Las personas que fueron informantes claves han sido escogidos por su experiencia en sus distintos puestos de trabajo, así como por sus dotes de líder (no reconocidos formalmente como tales, pero que presentan personalidades que ayudan a ser referentes dentro del grupo al que pertenecen) dentro del mercado de San Roque.

Entre los cargadores se realizó varias entrevistas en un promedio de cinco a diez, por cada uno de ellos, se entrevistó a quince cargadores, con el fin de poder tener material

suficiente que ayude a configurar de mejor manera su andar en la ciudad. Las preguntas no fueron estructuradas ni cerradas, si bien se contaba con preguntas claves, que se repetían a cada uno de los entrevistados, lo que más se perseguía era tener un diálogo cercano a una conversación entre iguales totalmente horizontal. Como se ha venido mencionando con anterioridad tampoco se buscó otro lugar por fuera del mercado o sus inmediaciones para realizar las entrevistas, ya que creo firmemente que si una persona es sacada de su entorno cotidiano crea una suerte de defensa subjetiva que le impide responder de manera más libre.

Los vecinos que fueron entrevistados durante la investigación, en un total de diez, fueron referidos por la dueña de la casa rentera donde habité por tres meses; con ellos no se pudo realizar más de dos entrevistas, debido sobre todo a la duda que tenían estas personas de hablar de temas como racismo o sexualidad, además que estaba latente el problema de la disputa sobre el posible traslado del mercado por fuera del barrio, esto sin duda hizo que las personas desconfíen de todo aquel que se acercaba a realizar algún tipo de entrevista. Las preguntas que se les realizó, como en el caso del grupo de los cargadores no eran estructuradas ni cerradas. Se mantuvo diálogos con dueños de tiendas y restaurantes (cuatro), tres mujeres y un hombre; inquilinos mestizos (tres), una mujer y dos hombres; la dueña de la casa rentera; el hijo de la dueña de la casa rentera; finalmente un comerciante afro.

Dentro de la fase de recolección de información e investigación etnográfica uno de los mayores logros fue el de poder entrar a la casa de los dos informantes claves que utilice para mi investigación (que más adelante detallo con los nombres de Juan y Manuel) sin duda esto ayudo a despejar muchos aspectos más subjetivos de su caminar, quizás una de las limitaciones de esta investigación metodológicamente hablando fue el no poder viajar hacia las comunidades de mis dos informantes claves. Las visitas a las casas ocurrieron en dos ocasiones con Manuel y en una sola ocasión en el caso de Juan. Estas invitaciones las realizaron de manera formal y sin ser presionados por mí de ninguna manera.

Para cumplir con los objetivos de esta investigación se realizó una investigación cualitativa y bibliográfica. Para el primer objetivo, no sólo nos centramos en realizar investigación bibliográfica que respalda la construcción histórica de un imaginario negativo del barrio de San Roque, sino que se realizó entrevistas a distintos vecinos del barrio, para con esto poder concatenar teoría y práctica y sobre todo que la realidad de base a la teoría y

no viceversa. Los relatos de los vecinos, están marcado como Entrevistas A, B y C, por una cuestión de ética.

Para el segundo objetivo se ejecutó un trabajo etnográfico de tres meses dentro del área del mercado y sus alrededores. Se convivió y entrevistado tanto a comerciantes del mercado, como a diferentes cargadores (cerca de quince). Nombramos a los dos cargadores que seleccione para desarrollar sus historias de vida como Manuel y Juan, por una cuestión de ética. De igual forma se hizo una investigación bibliográfica.

Para el tercer objetivo, que metodológicamente fue más extenso, no sólo se realizó un trabajo de campo y etnográfico y de observación participante. En este se trató de acompañar el tiempo total de los cargadores, tanto desde antes de su llegada al mercado, su estancia en el mismo y su regreso a sus hogares.

### **1.4.3 Del espacio y los informantes**

Mucha gente que conozco se admiraba de que haya seleccionado como área de investigación el barrio de San Roque y a su mercado, muchos de mis amigos entre broma y preocupación me daban su bendición y recomendaciones para que no me pase nada. San Roque para ellos -e incluso para mí- era una especie de Mordor<sup>21</sup>, espacio oscuro y lejano de la ciudad, del cual casi nunca se escuchaba cosas buenas y era visto como la condensación de todos los males que los quiteños podemos asumir como nuestros (desorganización, deterioro de sus espacios, olvido, etc.). Era sin duda la “tierra negra”,<sup>22</sup> que casi nadie quiere conocer y si alguien lo hacía era con mucha precaución y de manera fugaz. Todas estas visiones sin duda estaban permeadas por imaginarios colonialistas, racistas, étnicos y segregacionistas que carecían de fundamentos reales.

Cuando llegue a de San Roque me resultó difícil caminarlo. Muchas veces había estado por distintos motivos (amigos que conocí en la universidad vivían ahí, mi madre que iba de compras los fines de semana, etc.) en ese mismo espacio, había observado sus calles, su gente y había escuchado las miles de historias sobre el problema que resultaba para la ciudad que este mercado exista en Quito. Es decir el espacio no me era del todo

---

<sup>21</sup> En la saga del Señor de los anillos escrita por Tolkien, Mordor es el feudo del señor oscuro Sauron, es donde todo el mal se condensa y desde donde ataca a toda la tierra media.

<sup>22</sup> En elfico Mordor significa Tierra negra

desconocido -cosa que después supe era mentira- pero quienes lo habitan si me eran totalmente un misterio.

Nunca conocí realmente San Roque, lo entendí cuando comencé a vivir en el barrio, la ceguera poco a poco fue cediendo gracias a mis informantes. Coexistí en el barrio durante tres meses. Siendo un vecino más, hallé que siempre miré a San Roque desde la lejanía de saberme extraño frente a todos los que estaban inmiscuidos en ese espacio y, desde el temor de acercarme a su cotidianidad y a sus personajes. Me acerqué a la dinámica de un barrio que la gente quería olvidar y, supe que el olvido no es una vía que alguien escoge sino en la que de a poco uno se va acostumbrando.

Vivía en una de las tantas casas renteras del sector en un último piso, un cuarto de 10m<sup>2</sup>, que tenía una sola ventana por la cual San Roque se me ofrecía como una cortina extendida. Miraba a San Roque como un plexo, que forma una anastomosis de manera deliberada y sin sincronía. No fue fácil ingresar en la cotidianidad de sus calles; una de las principales dificultades que tuve fue el lograr que la gente me acepte como un vecino más, alguien que viene a ser uno más del cuadro que sus sombras van pintando día a día. Esto no se gana de la noche a la mañana, es necesario aprender estrategias que permitan liberar a la gente de su hermetismo, de su desconfianza, cosa ardua y compleja.

Por fin pude lograr que me saludaran con el típico coloquialismo quiteño *buenos días vecino ques de su vida* después de dos meses de vivir en el sector. Al tercer mes los vecinos con los que compartía no solamente la casa sino la terraza para colgar la ropa hasta el baño, ya sabían mi nombre y me decían por el mismo. Ganarse la confianza de la gente es el principal puntal que un investigador debe saber hacer no cabe duda, ganarse la confianza abre las puertas para poder obtener eso que Guber manifiesta como lo *real* de la cotidianidad de las personas, ya que muchos de los discursos que la gente da, están programados para ser repetidos de manera automática y en estos la información brindada busca que no los comprometa de ninguna manera.

Si esto pasaba con la gente que vivía a mí alrededor, con la gente del mercado fue una tarea mucho más compleja y de mayor esfuerzo. En la época en la cual yo realizaba mi investigación, comenzaron los rumores de la reubicación del mercado. Esto dificultó mi trabajo investigativo, cuando trataba de conversar con los comerciantes las negativas se

hacían presente y estaban marcadas por el miedo de estar hablando con algún tipo de agente del Municipio. Un hermetismo total hacia presa de las personas en ese tiempo.

Si bien hay muchos espacios que crean un tipo de cercanía y vecindad entre comerciantes y compradores, yo no pude acceder a estos de manera rápida. Cuando por fin pude lograr hacer amistad -tema de vital importancia- con algunos comerciantes me permitió acceder a muchos otros caminos transitados por esas personas. Las personas que iba conociendo no sólo eran mis informantes, trate de crear una real amistad con ellos, sin ninguna pretensión ni con ganas de sacar provecho de la misma. Cuando no contestaban no me molestaba ni mucho menos me alejaba al contrario, si no querían contarme su visión del mercado o de los problemas que afectaban al mismo, pasaba con ellos conversando sobre otros temas como sus hijos, sobre sus deudas, sobre sus dudas, ellos me preguntaban también, sobre mis estudios, mis gustos, etc. Esto hizo que la gente realmente comprenda que no era un intruso, sino por el contrario, alguien que pretendía pasar *del desconocimiento al re-conocimiento*.

Aprender de ellos, de sus risas y sus esperanzas me ayudó a comprender que en una investigación no se pude ser indiferente frente a las personas ni dejar de lado el corazón, de igual forma entender que no estaba frente a libros ni a una pantalla de las cuales podría obtener información cuando quisiera.

Con el grupo de los cargadores fue a un proceso mucho más complejo metodológicamente hablando. Ellos con su un hermetismo y totalmente comprensible, siempre estuvieron ligados a un tipo de relación usuario-trabajador, que los hizo caer en un mutismo selectivo frente a la realidad que enfrentaban. Donde simplemente “cumpló mi rol”, “me pagan” por eso y “no debo”, “ni quiero”, que “nadie sepa de mi ni yo saber de aquellos” que me contrataron. Al decirles que necesitaba conversar con ellos, sus rostros pasaban del asombro al extrañamiento y muchos se hundían en el desconcierto más silencioso que he podido observar. Para qué hablar con nosotros, me decían, si no tenían nada que contar, sus vidas las encasillaban en ser personas sin nada que ofrecer al mundo. Así, pase cerca de 5 meses detrás de sus pasos, de sus sonrisas y de sus decepciones. Para poder ganarme su confianza probé de todo, desde hacerme pasar por cargador, cosa realmente ardua, ya que implicaba realizar todo una mimesis, no hubo buenos resultados, la razón uso lentes, estos pequeños artefactos son una frontera tan visible que impedía mi real

acercamiento hacia ellos. La otra forma fue contratarlos directamente, esta generó buenos resultados, crear lazos de confianza por medio del trabajo me proporcionó un acercamiento real a su trabajo, a sus formas de negociación y crear una cercanía de confianza que se sellaba con la frase *cuando quiera búsqieme si deseaba otra cargada*. Después de dejar la carga (muchas veces debí comprar papas por quintales o pasar un colchón de mi cuarto a la casa de algún amigo de la zona) y mientras le ofrecía un vaso de gaseosa o jugo podía conversar lejos del mercado y de su velocidad depredadora. En ese tiempo pude constatar como el silencio no es algo que uno decide sino al que se acostumbra. Después de dos meses por fin un cargador aceptó almorzar conmigo. Esto fue el comienzo de un trabajo arduo para crear el ambiente correcto, lograr que me miren, si bien nunca como un igual, si como alguien que valoraba su trabajo y su esfuerzo.

#### **1.4.4 Los actores**

De las muchas personas que tuve la oportunidad de conocer dentro del mercado que se dedicaban al trabajo de cargar, me interesó mucho la vida de Manuel y Juan. Personas que me ayudarían a retratar dos formas de entender los procesos no sólo de inserción al mercado desde el fenómeno de la migración campo-ciudad, sino, de las actividades laborales que realizaban y la negociación y formulación de estrategias para poder desarrollar o defender su masculinidad dentro de un sistema heteronormado hegemónico y colonialista que retrata en la ciudad un solo tipo de masculinidad la blanco-mestiza.

Los dos cargadores escogidos representaban dos formas de realizar un mismo trabajo: Manuel que ejecutaba su trabajo de cargar por su propia cuenta, mismo que no había formado redes tan sólidas y profundas con los demás cargadores y transitaba el mercado desde su experiencia solitaria. El determinaba por su propio andar (de varios años) los lugares “oscuros” del barrio y del mercado, los días y las horas en que el mercado “rendía más para su bolsillo” (entrevista a Manuel, Enero 2013).

Juan realizaba el mismo trabajo en condiciones parecidas a las de un estibador<sup>23</sup>, lo que puede formular otro tipo de percepción tanto de su trabajo como de su postura dentro

---

<sup>23</sup> m. Mar. y Náut. Obrero que se ocupa en la carga y descarga de un buque y distribuye convenientemente los pesos en él. Definición tomada de: Diccionario en línea de la Real Academia Española disponible en: <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?id=Sz2o1LoHWDXX2NvCB4CU>

del mercado, ya que como se dirá en los capítulos siguientes, la sociedad cataloga también los cuerpos desde las posturas que estos asumen dentro del trabajo. Al realizar Juan de otra manera el mismo trabajo, no sólo le brindó la oportunidad de calzar en el mercado desde otra lógica y de caminar los espacios no de manera tan solitaria sino por el contrario saberse protegido de sus demás compañeros.

A través de los dos he desarrollado esta investigación, a través de sus palabras, guía recuerdos, anécdotas y vivencias dentro de la ciudad.

#### **1.4.4.1 Manuel**

¿Por qué elegí a Manuel para que sea mi apoyo en este trabajo? la respuesta puede tener muchas aristas, desde que él era alguien que siempre hizo el mismo trabajo, que enfrentó y fue parte del cambio radical que el desarrollismo hizo en la dinámica del fenómeno de migración campo-ciudad, etc., pero con la que me quedo es su sensibilidad para hablar sobre su vida. Podía pasar rápidamente de la risa al llanto y viceversa. Era un tipo que irradiaba confianza, que en sus ojos rasgados y pequeños nunca vi una sombra de interés. Además siempre estaba presto para contestar las preguntas que le hacía.

Manuel es de Guamote, un cantón de la provincia de Chimborazo a 3.050 msnm. Tiene 38 años. Está casado, tiene tres hijos. El primer hijo de Manuel está por concluir el bachillerato y pretende estudiar en la Universidad de Chimborazo la carrera de Ingeniería agrónoma. Sus otros dos hijos (un hombre y una mujer) aún se encuentran cursando el colegio y la escuela respectivamente. Nunca ha pensado en traerlos a vivir con él en la ciudad.

Manuel, solamente pudo concluir la escuela, después tuvo que comenzar a trabajar en diferentes tareas para ayudar a sus padres, quienes ya no podían seguir sosteniendo la educación de todos sus hijos(as). Manuel es el hijo número tres de cinco en total (dos mujeres y tres hombres). Contrajo matrimonio a los 20 años. Su esposa es dos años menor que él y es de su mismo pueblo. Ella al igual que Manuel no concluyó la escuela. Su esposa se encarga de todas las tareas del hogar, incluido el cuidar tanto los sembríos como a los animales que poseen. Se conocieron con Manuel porque sus padres eran vecinos y



compadres, lo que facilitó que nazca una relación entre ellos dos. En Guamote ellos poseen una casa donde vive toda la familia y un terreno que es usado para la agricultura.

Él llegó a la ciudad hace ya 15 años, tan solo después de 3 años de matrimonio. Dejando a su primer hijo de dos años de edad. Cuando salió del campo vino con un sólo destino fijo, trabajar como cargador, trabajo que le fue referido por un vecino; ha vivido en diferentes barrios periféricos de la ciudad y en la actualidad reside en la hospedería campesina de los salesianos al sur de la ciudad.

Manuel es sin duda un hombre sensible tiene un aire de nostalgia alegre; me daba una seguridad emocional y física caminar con él por los distintos ambiente del mercado. Lo conocí mientras entraba por las gradas de la calle Cumandá que dan al parqueadero del mercado en donde se ubicada la sección de los “Choclos”<sup>24</sup>. Me llamaba la atención la manera de recordar su lugar natal, la forma en que hablaba de sus proyectos, donde siempre había alegría y fe; sus inquietudes sobre tecnología sobre todo cuando prendía mi computador o la grabadora de voz, ya que él pretendía comprar para sus hijos una computadora y quería que le diera referencias de las mejores. Sus preguntas sobre por qué era importante que me contará su vida o sobre cuando trataba de realizar una genealogía de mi familia materna que también es de Chimborazo y donde siempre me pedía que le preguntará a mi madre sobre si conocía a una u otra persona, todo esto sin duda en conjunto con la alegría de su plática y de sus anécdotas, nos hizo crear un lazo de confianza muy estrecho. Manuel fue el primero que se interesó en abrir su mundo sin pedir nada a cambio más que le dejará leer lo que escribía. Con él inicié y terminé la investigación, fue sin duda un gran compañero de etnografía.

#### **1.4.4.2 Juan**

Juan es más fuerte de carácter que Manuel. Él es un hombre menudo, de estatura mediana y piel curtida y firme. Él me intereso porque representa cómo el trabajo crea condiciones para explicar que la ciudad no es se presenta de la misma manera para todos los que la

---

<sup>24</sup> En los anexos se podrá encontrar croquis y mapas donde se detalla de qué maneras se encuentra ubicado las diferentes secciones del mercado como su ubicación en la ciudad de Quito.

habitamos en primer lugar. También porque su sistema de redes sociales determina mucho de lo que él es dentro de la ciudad.

Juan viene de la provincia de Cotopaxi, de la parroquia rural de Guaytacama. De 40 años de edad y casado cerca de 19 años. Tiene cuatro hijos, todos varones. El mayor de todos, de veinte años, también se dedica a trabajar de albañil en la ciudad de Quito pero no vive con Juan, se casó hace menos de un año, no terminó la secundaria la cual abandonó cuando cursaba el tercer año. Sus otros dos hijos cursan la secundaria y el último de ellos están por entrar al colegio. Cuando Juan se casó tenía veintiún años y su esposa diecinueve. Su esposa no es de Guaytacama sino de Sigchos. Ellos se conocieron en una fiesta de la comunidad de Juan. Su esposa no concluyó el colegio, llegó hasta segundo curso. Juan también solo pudo estudiar -de la misma forma que su esposa- hasta segundo curso de colegio, después de lo cual sus padres ya no pudieron costear su educación y él tuvo que dedicarse a realizar actividades agrícolas en los terrenos de sus padres.

Juan llegó a la ciudad hace cerca de 17 años. Cuando sus terrenos ya no podían ayudar a solventar la economía familiar. Aconsejado por un amigo de la infancia el salió de su comunidad y llegó a la ciudad a trabajar de albañil; actividad que la realizó por cerca de 10 años, esto le permitió conocer la ciudad desde otro punto de vista, recorrerla y acceder a otros espacios (tanto así que cuando vienen sus hijos a visitarlo él no se limita a quedarse en el centro histórico sino que recorre con sus hijos el norte de la ciudad o los valles) aunque aún cree que hay gente que lo ve de maneras extrañas como si no perteneciera a ese lugar. Se integró al trabajo de cargador hace ya siete años. Pero él no se acopló al “ejercito” de cargadores que recorren por su cuenta el mercado, tuvo la suerte de recaer dentro del grupo de cargadores que ya tienen clientes fijos y a los que les descargan sus camiones de productos.

A Juan lo conocí en el parqueadero del mercado, mientras descargaba un camión de quintales de cebolla colorada o “paiteña” una madrugada. Cuando entable por primera vez una conversación con él me observó de pies a cabeza, como si buscará en mi algo familiar que le brinde seguridad para poder hablar conmigo, esta forma de mirarme duró algún tiempo. Era serio, casi nunca reía y cuando conversaba conmigo muchas de sus respuestas se limitaban a sí o no. Me costó mucho poder ganarme su confianza. Pero él me enseñó

algo diferente del mercado, que la confianza se gana uno con trabajo. Que no se puede especular con el mismo y que hay que saber valorar lo que se hace en el mercado.

## Capítulo II

### 2.1 SAN ROQUE: “EL *SUDOR DE LA CIUDAD*”, *Mi vida es un muro...*

#### El indígena cargador en el mercado San Roque

“Todos merecen (merecemos) un nombre propio y nadie lo tiene. Nadie lo tendrá y nadie lo ha tenido. Ésta es nuestra verdadera condenación, la nuestra y la del mundo”

Octavio Paz.

En este capítulo se realizará un acercamiento etnográfico, que pretende recorrer los espacios dentro del mercado San Roque y, recoger experiencias de vida ligadas a entender la dinámica de inserción al mercado por parte de los indígenas varones que migran a realizar el trabajo de cargador. De igual forma queremos describir cómo este proceso migratorio, está permeado por aspectos tales como racialización, etnicización y homosociabilidad. Para lo cual guiaré el análisis utilizando tres ejes: el primero de estos que hace referencia a la migración campo-ciudad; en este me apoyo en Herrera (2002) que plantea que el indígena migrante recrea a diario la ciudad como *espacio de trabajo*; un elemento para conseguir, no sólo, el sustento diario sino incluso alcanzar *prestigio social* frente a sus pares.

El segundo eje pretende describir al barrio de San Roque como un lugar de trabajo y de disputa y a los cargadores como aquel grupo que debe aprender a moverse dentro de este nuevo espacio al que pretenden acceder; además que deben desarrollar tácticas y estrategias que le permita sobrevivir la ciudad, acercarse a espacios donde confluyen los cargadores indígenas del mercado San Roque, determinar cómo entretener redes de apoyo y cómo a partir de estas se construye un proceso de permanencia en la ciudad de Quito y “su consolidación como un grupo poblacional urbano” (Espín, 2012: 101) con fuertes lazos con lo rural.

El último eje hace referencia a cómo este cambio de espacios, del campo a la ciudad transforma su masculinidad, tanto a nivel familiar -frente a sus hijos y esposa- como ante sus pares masculinos, esto sobre todo ligado a que la identidad masculina puede ser

analizada como un juego performativo. Mucho de lo que ponemos frente a los ojos de los demás esta permeado por lo que se espera de ese cuerpo. El interés está en entender como asumen la ciudad los indígenas y viceversa; cuál es el espacio que consideran suyo, como lo viven y como manifiestan su masculinidad en la esfera pública del mercado mientras laboran; en este punto se vuelve importante describir cómo su cuerpo adquiere y hace carne la ciudad.

## **2.2 HISTORIA Y MIRADA SOCIO-POLÍTICA DE UN ESPACIO EN DISPUTA: SAN ROQUE Y SU TRANSFORMACIÓN EN “SANROCKER”**

El barrio de San Roque es un barrio clásico de los de Quito, pero de los underground, los así raros... (Entrevista a B, 2012)

Cuerpos agitados por el trabajo fluyen de un lado para el otro. Un mar de voces se amalgama para formar un estruendo que se perderá en la soledad de las pieles. Las calles Loja y Cumandá lucen velos oscuros y pesados, sombras amagan ir o venir; una serie de rostros cetrinos color hormiga, que parecen no estar hechos de carne con cuerpo enjuto y grávido de sudor corren por las vías; hombres de mirada templada y con un monosílabo en los labios: ¡¡¡paso!!! ¡¡¡paso!!! Son cargadores, ellos van tras los primeros compradores que llegan a abastecerse de los productos que se comercializan en los distintos puestos de venta. Una vez concluido el acarreo de los productos los cuerpos fatigados se arriman a paredes descoloridas -llenas de arrugas donde un olor a col agria permanece anacrónico, como un aliento perpetuo de las mismas- en espera de otro “viaje”; la espera sirve para secarse el sudor de la frente o arreglan sus cuerdas de cargue o simplemente bostezan pálidamente. (Diario de campo, febrero de 2013)

Aquella tarde cuando llegue al barrio de San Roque, a vivir en una de las tantas casas renteras que se niegan a ser derrotadas por el tiempo, se quedó grabada en mí sin duda como una de las experiencias más gratificantes que he vivido; frente a mí estaba en uno de los enclaves más “densos” de la ciudad y a los que muchos habían calificado desde una postura segregacionista y con humor sarcástico como uno de los *infiernos de Quito*<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> De una conversación con el escritor Huilo Ruales Hualca.

Para iniciar mi investigación utilice y me deje guiar lo dicho por Benjamin, *Importa poco saber orientarse en la ciudad. Perderse, en cambio, en una ciudad, como quien se pierde en un bosque, requiere un aprendizaje.*<sup>26</sup> Así comencé mi perderme en ese laberintico barrio del centro de la ciudad de Quito.

Me llevó ahí tratar de describir cómo el proceso de segregación socio-espacial étnica es asumido por aquellos indígenas que viven en este sector y los que llegan a diario al mismo. En este punto es necesario retomar lo dicho por Calvino sobre las ciudades para poder centrarnos en como muchas veces vivimos sobre el espejismo que proyecta la sombra de la ciudad ideal:

“Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de miedos, aunque el hilo de su discurso sea secreto, sus reglas absurdas, sus perspectivas engañosas, y toda escosa esconda otra.” (Italo Calvino)<sup>27</sup>

San Roque es sin duda un barrio digno de conocerse, dentro de sus calles hay tanto que admirar y muchas historias fluidas y dúctiles a los ojos y oídos de quién quiera escuchar, tanto de sus habitantes reales como míticos, un ejemplo de esto es el taller de Don Jorge Rivadeneira que se dedica a la fabricación de trompos en su taller “El Macizo” y con quién uno se podría pasar todo un día escuchándolo hablar sobre como el barrio ha ido reconfigurándose:

“es que antes, como hace cincuenta años más o menos joven, esto era otra cosa la gente subía paseaba por acá [...] yo tenía el taller y veía como de a poco, con el tiempo la gente comenzó a dejar de venir, a subir con caras de susto por acá, como que alguien le persiguiera” (Entrevista a don Jorge Rivadeneira, febrero de 2013).

El barrio de San Roque se ha ido formando dentro de la memoria de la ciudad de Quito -en las últimas décadas sobre todo- como un barrio “peligroso” y “de cuidado”, donde todo puede pasar, desde un simple robo o arrancamiento de aretes o carteras hasta encontrar

---

<sup>26</sup> Walter Benjamin, *Infancia en Berlín hacia 1900*. p.15.

<sup>27</sup> Esta referencia fue tomada de la nota Introdutoria para el libro de Max Weber, *LA CIUDAD* (1987) escrita por Luis Martín Santos. La nota introdutoria lleva el título de: *La ciudad, máscara de una sociedad insolidaria*.

gente expendiendo marihuana, mendigando, ebria o incluso ejerciendo la prostitución. Creando con esto una trama social que podría acercarse mucho conceptualmente a lo que Bourgois (2003) refiere como la cultura callejera de la *inner city* en la que se produce una tensión conflictiva de valores, creencias, símbolos que están siendo usados como formas de respuesta contra la cultura oficial (Bourgois, 2003). Provocado una suerte de ocultamiento de ese sector de la ciudad, convirtiéndolo en una figura de vergüenza que nadie quiere aceptar, se ha transformado con el pasar del tiempo en el “secreto familiar” de la ciudad.

Esto nos lleva a proponer que es necesario entender el trasfondo histórico del barrio para poder entender cómo se han ido configurando las nociones de raza y etnia y distinción y cómo van formándose las experiencias de pobreza y marginalización entre los distintos grupos que han ido dando vida a este sector. De igual forma resulta clave preguntarse ¿Qué tan real es este imaginario social que la gente ha tejido sobre este sector de la ciudad? ¿Cómo San Roque, pasó de ser un espacio utilizado por la “gente decente” de la ciudad, para devenir, en un espacio lumpenizado? al cual poco a poco el olvido ha ido consumiendo en un silencio polvoriento. Hablar sobre este espacio dentro de los imaginarios de los quiteños es nombrar una huella que pesa, duele y la que lastimosamente no se puede borrar.

### 2.3 SAN ROQUE EN LA HISTORIA...

Las ciudades crecen inexorablemente, se transforman, nos envuelven, nos sorprenden, se diría nos amenazan. No es extraño que el desconcierto aumente frente a esta fuerza mítica que se desencadena de manera imparable. La respuesta debería ser firme, resuelta, pero nos limitamos a <<rehabilitar>> a repintar o rascar las fachadas, como si la recuperación de la escenografía urbana fuera lo único que se puede hacer. (Santos, 1987: XI)<sup>28</sup>.

San Roque es sin duda uno de los barrios más emblemáticos de Quito, su historia data desde la última década del siglo XVI (1595) y continúa (y continuara) hasta nuestros días. Desde 1595 el barrio ha pasado por un sinnúmero de intervenciones, no sólo arquitectónicas urbanísticas, que le dan un nuevo perfil a su rostro, sino también, el ritmo

---

<sup>28</sup> Esta referencia fue tomada de la nota Introdutoria para el libro de Max Weber, LA CIUDAD (1987) escrita por Luis Martín Santos. La nota introdutoria lleva el título de: La ciudad, máscara de una sociedad insolidaria.

cambiante de vida de sus distintos pobladores, han convertido a este barrio, en un “oxímoron urbano” que constantemente muta. Su último cambio de fisonomía se da a inicios de la década del setenta cuando inicia la construcción de los túneles de San Roque, San Diego y San Juan, y la construcción del mercado que lleva el mismo nombre que el barrio.

A finales del siglo XVII -San Roque- ya era parte establecida de la geografía quiteña, la parroquia era considerada como una pequeña cuña entre las quebradas de El Tejar y la de Ullaguanguayku (Jurado, 2005 citado en Memoria histórica de San Roque 2007). La ciudad hace de este barrio un sector estratégico de la economía popular (en él están insertos toda clase de comerciantes con los más diversos productos y una notable cantidad de gente que realiza oficios populares) y semillero artesanal. Es en este barrio donde gran parte de los artesanos de la ciudad recalcan, mismos que realizan múltiples oficios que no realizan los “blancos españoles”, como la zapatería, sastrería o la albañilería. Al igual es un paso obligado -en la colonia- para el transporte de agua hacia la ciudad, así como, de material que será usado en construcción y que es sacado desde la cantera.

Lo que a continuación realizaré es una breve descripción o acercamiento de varios momentos claves del barrio dentro de la historia de la ciudad, con esto me propongo primero describir como la ciudad va formando una suerte de delimitación de los espacios físicos y sociales en base a criterios de *ornato* y decencia, para formar un *habitus* de cultura urbana letrada frente a una cultura popular inculta que estaba basada en condiciones clasistas, jerárquicas y estamentales que ayudaron a crear espacios marginalizados frente a barrios decentes (Kingman, 2008). Esto sin duda hace que el sector de San Roque comience a perder su distinción de lugar para la “gente decente” convirtiéndose con el pasar de los años en un “punto oscuro” de la ciudad. Afirmino que si bien la ciudad de Quito, pasada la década de los 30’s entra en una fase de modernización y modernidad, basada sin duda en las condiciones de *ornato*, *higiene* y *urbanidad* (Kingman, 2008). San Roque permaneció anquilosado en una suerte de sociedad barroca, pre-moderna y en donde sin duda las jerarquías estamentales y clasistas estaban presentes y regían el comportamiento social, no alcanzaban a movilizar el espacio físico para que entre en las lógicas de ornato y a romper el *ethos* barroco que la gente impuso al sector. De igual forma trato de hacer relevante el hecho de que al perder su capital simbólico de distinción el barrio de San Roque profundiza



conflictos interétnicos. Por último intento determinar como San Roque y sus procesos socio-culturales no ingresa dentro del imaginario de construcción de Estado-nación que se iba formando, en este punto propongo que el país mientras iba construyéndose como tal, iba configurando una noción de clasificación social y étnica que prefiere lo “puro” lo “blanco” frente a lo “mezclado” lo “popular”, aun cuando, en la vida cotidiana como se ha dicho anteriormente, lo frecuente, era la yuxtaposición (Kingman, 2008).

### **2.3.1 Primeros pobladores**

Si bien no hay datos exactos que nos ayude a indicar si antes de la llegada de los incas a nuestro territorio existían asentamientos poblacionales organizados en lo que hoy conocemos como San Roque<sup>29</sup>, si podemos decir que este espacio desde épocas remotas estuvo ligado a ser un espacio destinado al intercambio de productos y donde la gente se abastecía cotidianamente. Sin duda era un *tianguéz* que reunía a una serie de caseríos de poblaciones dispersas y cacicazgos de formación embrionaria que dependían unos de otros.

Con la llegada y ocupación incásica de estos territorios (1470-1534) este espacio se consolida como un eje central de poder político y económico. También es usado como punto estratégico para la defensa militar, sobre todo por las características geográficas que presentaba el espacio. A la llegada de los españoles estos fundan San Francisco de Quito (1534) sobre el mismo sitio escogido por los Incas, esto sin duda, como una herramienta de dominación de los españoles, para darle continuidad al simbolismo ritual y socio-económico, que la sociedad conquistada tenía del sector. (Memoria histórica de San Roque, 2007)

---

<sup>29</sup> Según la investigación de Espinosa (2009) en lo que conocemos actualmente como el barrio de San Roque, estuvo siempre ligado a ser un espacio de conflictos étnicos. Ya en épocas coloniales, indica Espinosa existió una forma de segregación étnica, los Cayao, un grupo social que dentro de la jerarquización de los Incas, hacían referencia a los mestizos de esa época, aquellos “descendientes de la aristocracia inca engendrados en las mujeres de la aristocracia local” (Espinosa, 2009: 21). Dentro de este grupo se catalogaban a los hijos de uniones conyugales de menor estatus social. “Los cayao fueron, por tanto, el ascendiente prehispánico de lo que unas décadas más tarde sería la vecindad de San Roque” (Espinosa, 2009: 21).

### 2.3.2 San Roque en la colonia

Con la llegada de los españoles a la ciudad ocurren dos sucesos importantes: en un primer momento se mantienen ciertos privilegios para las élites Incas. El segundo suceso es la utilización del actual espacio de San Roque bajo la misma perspectiva y con las mismas condiciones que los Incas y dentro de la misma dinámica que ellos aplicaban para el espacio.

Uno de los aspectos centrales de los españoles al fundar una ciudad era la distribución de solares siguiendo la lógica de un damero. Así los centros de poder debían quedar cercanos a las casas de los conquistadores. En el caso de la naciente Quito, San Roque pasa a ser considerado por los españoles como lugar de importancia, su ubicación en la parte posterior de los centros de poder que se iban construyendo paulatinamente en la ciudad, como era la Plaza Mayor (Plaza Grande) o la Iglesia de San Francisco, le otorgaba un aire de distinción. Todo el mercado interno de la ciudad es limitado al área del *tianguéz* de San Roque. Estos son años de prosperidad para San Roque, es visto con beneplácito por los conquistadores, que lo consideran un lugar ideal de la ciudad, no sólo para apoyar su proceso colonialista sino para ordenar y segmentar la ciudad desde su visión europea.

La dinámica social da un giro importante debido a que la ciudad comienza a dividirse, más que territorialmente, por aspectos sociales, raciales y étnicos (Gonzales Suarez, 1970 citado en Memoria histórica de San Roque, 2007). La distinción de la sociedad basada en términos colonialistas hace que la ciudad cree espacios destinados para indígenas y para blancos españoles, “de ahí que se hable en la colonia de las dos repúblicas: la de los blancos y la de los indios” (Memoria histórica de San Roque, 2007: 32).

“Los procesos de urbanización, tal como han sido asumidos desde un centro, han generado un juego de oposiciones binarias que privilegian lo urbano con respecto a lo no urbano, lo concentrado frente a lo disperso, lo simétrico con relación a lo no simétrico. Se conoce, por ejemplo, que el modelo geométrico del damero (o modo ortogonal, como prefiere llamarlo Capel) desarrollado en Europa en el Renacimiento, y trasladado a América, constituyó tanto una forma de organización del espacio como un dispositivo mental, generador de un orden” (Kingman, 2008: 142).

Lo interesante de la época colonial y su forma de ordenar a las poblaciones es sin duda la transformación geo-política del barrio; mismo que nace ligado a sectores considerados periféricos y rurales, en definitiva, espacios para los indígenas o para grupos sociales catalogados como inferiores dentro de la dinámica de la ciudad que va formándose.

Para finalizar la colonia, el barrio, pasa a ser considerado un puente de unión entre lo rural y lo urbano.

Se mestiza el rol del barrio dentro de la ciudad. Hay que tener en cuenta que los indígenas y sus asentamientos no eran considerados parte de la ciudad; sus caseríos se iban formando por población rezagada de antiguos grupos indígenas o por forasteros, sobre laderas o junto a quebradas, fronteras físicas que “hacían de murallas naturales entre la ciudad y los extramuros” (Kingman, 2008: 178) y eran considerados como los extramuros de la ciudad, ya desde este tiempo se puede configurar el imaginario que perdura hasta la actualidad “ [...] de que Quito está formado por dos ciudades, la civilizada y la bárbara, cuyas fronteras se ubican justamente ahí donde estuvieron las antiguas quebradas” (Kingman, 2008: 178).

El barrio de San Roque en la primera mitad del siglo XVII alberga tanto a blancos españoles como a indios, mestizos y toda la gama de estratificaciones sociales que iban naciendo del mestizaje. En este mismo siglo San Roque es considerado como el sitio ideal del mestizaje de la ciudad (Espinosa, 2007). Un punto de encuentro del centro y la periferia, que comienzan a coexistir como “realidades complementarias y aún dependientes, en términos económicos y sociales; sin embargo entre uno y otra se establecían diferencias culturales, inclusive fronteras imaginarias” (Kingman, 2008: 179).

Considerado parte de la zona semi-rural de la ciudad, San Roque discurre el final del siglo XVII como una parroquia netamente indígena. Para en el siglo XVIII hay un giro socio-cultural y pasa a ser considerada como un sector netamente mestizo. Muchos factores entran en discusión para este fenómeno, desde las epidemias, que hacían de los indígenas presas más fáciles, hasta el “blanqueamiento” de los indígenas como una forma de no pagar tributo o el abandono de la ciudad y el regreso al campo en busca de otras formas de subsistencia (Memoria histórica de San Roque, 2007). Esto sin duda ligado a querer romper esa frontera étnica que no les permitía acceder a ciertos espacios. Era necesario jugar con las nociones y fronteras étnicas que se iban formando en la ciudad; nociones sin duda

jerárquicas pero permeables, no tanto en términos de acceder al poder sino de permitir “hacerse pasar por” para dejar de ser “vistos como”, una forma de desclasarse en base a criterios de “querer ser” ciudadanos y ya no “salvajes”.

“aquí y allá se habían aglutinado grupos humanos que si bien participaban de la vida urbana -como jornaleros, jardineros, lavanderas, vendedores de verduras, alfareros, albañiles- no eran percibidos como urbanos. Aparentemente no existían rupturas sino gradaciones en las formas de vestir, en las creencias, en las formas de alimentarse, entre la gente popular indígena o de origen indígena, de la ciudad y el campo. Buena parte de los elementos que marcaban esta gradación era sutil, a veces imperceptible” (Kingman, 2008: 180).

San Roque durante todos estos años de la colonia nunca perdió su rol central de intercambio de productos para la ciudad, pero ahora contaba con un plus adicional, ahora los mestizos (o indígenas amestizados) ofertaban su trabajo artesanal y eran solicitados por los otros grupos sociales que habitaban la ciudad.

### **2.3.3 La República y el fenómeno de la migración**

Si bien en el siglo XVIII la ciudad sufre un descenso de la tasa demográfica, por diversos factores (epidemias y las guerras independentistas). En el inicio de la República (temporalmente lo situamos, después de separarnos de la Gran Colombia y fundar el Ecuador en 1830 y que llega hasta nuestros días) la ciudad sufre un boom demográfico, es así que para 1776 la población de era de 22.478 pasamos al año de 1950 a una media de 209.932 habitantes (Memoria Histórica de San Roque, 2007). Este crecimiento es ante todo producto de las migraciones internas, campo-ciudad, que van modelado a la ciudad hacia otras dinámicas tanto económicas como sociales.

Como se dijo anteriormente San Roque en el siglo XVII era considerado una parroquia de indígenas netamente; para el siglo XVIII, esta afirmación ya no es tan real, se nos presenta un San Roque que se ha mestizado en todos sus ámbitos. Esto hace que las tensiones tanto étnicas como políticas aumenten en el sector. Por un lado tenemos a los indígenas que no iban a abandonar el que consideraban su espacio y los nuevos mestizos (indígenas blanqueados, españoles segundones, etc.) que no veían con agrado su presencia

en el sector, debido sobre todo, a que su presencia ocasione problemas el momento de tributar, ya que los mestizos que vivían en el sector -que no tributaban- temían ser confundidos con los indígenas que si debían tributaban. También influye el miedo a ser denigrados por los demás habitantes de la ciudad (blancos españoles, criollos, etc.) debido sobre todo a que por una forma de “osmosis social” se les “pegará lo indio” al vivir rodeado de ellos.

Quito en los siglos XVIII y XIX no tiene un crecimiento físico notable ni que valga la pena mencionar, pero si un crecimiento demográfico apabullante, en un símil rápido podríamos decir que la ciudad es un acuario atestado de peces que pugnan por un espacio. Los censos y planos urbanísticos (Pérez en 1884, Jijón Bello en 1901 o el censo de 1906) aún con sus limitaciones, nos dejaban entrever la densificación poblacional de la ciudad, un tipo de crecimiento concéntrico y centrípeto marcaba el desarrollo de la ciudad de Quito. En este punto es importante resaltar el nacimiento del inquilinato como una forma de insertarse en la ciudad. Las grandes casas coloniales comienzan a ofertar cuartuchos y es así que en una casa llegan a vivir hasta treinta familias.

“La observación de los censos quiteños del siglo XIX nos muestra una tendencia a la concentración de la población: la gran cantidad de personas que vivía en las casas de la zona central y cómo las aéreas vacías de los alrededores también se iban cubriendo. Esto se iría profundizando hacia finales del siglo, hasta ser percibido como un problema. En una reseña del crecimiento de Quito, publicada en 1919, se decía que hasta 1906 la gente estaba hacinada, “cada casa, era un inverosímil rimero de habitantes que hacían el milagro de vivir” (Kingman, 2008: 183-184)

Conforme avanza los años el mercado interno de productos de la ciudad comienza a diversificarse y con esto también el mercado social. La migración interna desde los espacios rurales hacia la ciudad, comienza a ser más visible, ya no eran migraciones temporales (vender lo cosechado de los terrenos en un lapso de tiempo determinado) por parte de estos individuos como en otros tiempos, por el contrario eran movimientos migratorios definitivos. Creo que el campo no cede su espacio y se queda aletargado, sino, por el contrario, que los indígenas diversifican sus modos de generar recursos para su subsistencia. También soy de la idea de que analizar el fenómeno de la migración del campo hacia la ciudad desde formas simples de dicotomías, como huir de lo tradicional

para ingresar a lo moderno, no es muy útil, sin duda hay que pensar este problema desde una perspectiva que vaya más allá de este tipo de esencialismo dicotómicos, propongo que la migración rural/campesina/indígena a las ciudades sin duda tiene que ver con formas de monetarización del campo o de entrar en etapas pre-capitalistas por parte de los grupos indígenas e incluso basado en formas “blanqueadoras” para dejar de ser indios y pasar a ser ciudadanos.

En tanto llegan más migrantes a la ciudad más se van diversificando los lugares donde ellos se van instalando. Sin duda estos nuevos habitantes de la ciudad comienzan a diversificar el escenario social, que “se acomodaban a la oferta existente, que no era otra que la de las casas renteras” (Kingman, 2008: 184).

Ya tempranamente, en 1883, era posible encontrar el registro de un buen número de inquilinos, gente con oficios (sastres, carpinteros, herreros) y abundantes vivanderas, así como gente calificada como pobre, pero a la cual no se le asignaba ningún oficio. [...] La composición de la población variaba de calle a calle pero en todas era posible encontrar personas pertenecientes a distintas capas sociales. (Kingman, 2008: 185)

Se iba configurando un espacio social destinado para aquellos “otros” de la ciudad; una suerte de estrategia segregacionista (Espinosa, 2003), la misma que tuvo su punto final, cuando la ciudad se somete a una “cirugía estética” en 1943, cuando el arquitecto uruguayo Jones Odrizola realiza el primer plan de desarrollo de la ciudad y establece de “forma clara, categorías de barrios según su localización: al norte urbanizaciones de primer orden (residencial) y al sur urbanizaciones de segunda (barrios medios) y de tercera clase (barrios obreros) [...] [y] una fue diferenciada en términos simbólicos: el Centro Colonial. (Espinosa, 2003: 20). Nacen el norte y el sur tal como los conocemos en la actualidad; la polarización, ricos y pobres, decentes versus indecentes reina en la ciudad.

El espacio urbanístico y arquitectónico expresa, aunque de manera mediada, la configuración social de una época. No hay espacio fuera de una determinada forma de organización de la vida social y de hábitos definidos. Si seguimos a Panovski (1986) podríamos decir que la arquitectura y la urbanística “ponen en práctica” las preocupaciones morales e intelectuales de una época, algo que va más allá de la propia estructura social. Se trata de una fuerza formadora de hábitos, o “principios que regulan el acto” y que permite explicar la relación de fenómenos que aparentemente obedecen a lógicas completamente

distintas, como en el caso de una forma de organización del espacio y un determinado orden social. (Kingman, 2008: 185-186).

En la actualidad el tema es más complejo, el espacio de la ciudad, sobre todo el público, comienza a ser determinado por fronteras mucho más palpables que han creado una suerte de simbolismos fronterizos (uno de estos es sin duda el monumento de la virgen insertado encima de la loma del Panecillo) que marcan cada espacio de la ciudad con un férreo control de quiénes ingresan, cómo ingresan y para qué ingresan y qué pautas deben cumplir para estar en ese sitio. La migración hace que la población tenga un crecimiento constante y apabullante en la ciudad de Quito, fruto de lo cual, las entidades destinadas para “el control” de los habitantes y de las normas que estos deben tener dentro de la misma ciudad (llamase policía o iglesia) se vea sobrepasado y se vuelvan ingobernables.

Las poblaciones se aglomeran en lugares que no piden tantos “requisitos” para demostrar su condición de clase o etnia. Se van formando los barrios populares, donde no es hace falta mostrar que se es o de dónde se es. Sin duda la ciudad no estaba preparada para este momento, la re significación de varios espacios urbanos tomó a la ciudad por asalto.

En este punto es importante tratar de describir cómo el barrio de San Roque pasó de ser un barrio emblemático y pilar fundamental dentro de la memoria de las luchas político-sociales de la ciudad para ser considerado un barrio “lumpenizado” y prácticamente pretender en la actualidad que no exista o que sea re-edificado y se vuelva un barrio “decente” de la ciudad.

Dentro del imaginario de los demás habitantes de la ciudad San Roque y su mercado “se convirtió en un escenario de un desorden social endémico” (Espinosa, 2009:88) que necesita urgentemente políticas públicas que frenen de raíz los males que existen dentro de él. San Roque y por ende su mercado se ha ido transformando constantemente y siempre ligado a grandes y densas manifestaciones de racismo y segregacionismo socio-espacial a lo largo de su historia; es sin duda, en la actualidad, un proscrito de la ciudad “moderna” y “urbanizada” que se levanta ornamentada y reluciente. Es uno de esos espacios fronterizos que se han ido formando en la ciudad (otros serán los barrios obreros que nacen en los años 90’s como el Comité del Pueblo por poner un ejemplo), donde uno puede encontrar de todo y sentirse nada.

Actualmente las personas, sobre todo las generaciones más jóvenes, hablan de este barrio como *Sanrocker*, y utilizan este juego de palabras para nombrar un espacio que se lo ve destinado para gente “ruda y fuerte”.

Veras aquí uno se viene a ganarse el respeto de los demás, no debes dejarte ver la cara sino enseguidita te quieren ponerte de pato [...] novaser que andes desprevenido por aquí veras que esto es sanrocker debes ser más pilas que los demás sino pana marchas... (Conversación con A, enero de 2013).

Mucha gente de los estratos populares de la ciudad habla del san roqueño como “buen puñete” y “tragazo”, “gente de cuidado” y de “valentía y coraje”. Y es que los san roqueños han sido considerados ya desde tiempos de la colonia -después de protagonizar varios eventos de agitación social y levantamientos violentos (1719, 1726 y 1747)- como un barrio de gente con el ánimo “insumiso y sedicioso” (Espinosa, 2009:90). Destinada a ser la parte oscura de la ciudad y a vivir entre un espacio que es ante todo decimonónico y fuertemente indígena o de cholos, longos y gente indecente. *Sanrocker* es un barrio que para la memoria de las personas es un muerto en pie. Desde 1950 podemos ver cómo surge un proceso por el cual el barrio comienza a perder su prestigio social.

“este barrio ya no es nada, muchas cosas malas se han metido en sus calles, ya no podemos andar tranquilos [...] si alguna vez fue lindo ahora ya no es nada” (Entrevista a C, febrero 2013).

Por un lado esto responde, según Kingman (2008), al surgimiento de nuevos parámetros culturales por parte de las élites de la ciudad que albergaban la idea del confort. Pero también el “abandono” tiene que ver con una jerarquización de la ciudad, con lo cual se puede establecer que la geografía de una ciudad, responde también en alguna medida, a conformaciones sociales y criterios de distinción social que configuran una determinada época (Kingman, 2008). Al verse “invadidos” por una población estigmatizada por sus actividades dentro del mercado los grupos de élite, se sintieron asediados e incluso amenazados y comenzaron a vender sus casas y abandonar el barrio.

Los testimonios de la gente mestiza dicen que en la época en que el barrio era predominantemente de población mestiza, a principios de los 60, 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 (Espín, 2009: 40).

El barrio de San Roque por todas estas formas de establecer su relación con la ciudad y las personas que se acercan hacia su área ya no lo consideran un espacio de acogida temporal, por el contrario es un espacio que se disputa constantemente entre aquellos grupos que se los puede considerar como ‘nativos’ del lugar y que representan dentro de la cotidianidad jerarquías de prestigio tanto dentro del mercado como por fuera del mismo y que poseen un peso dentro del sistema económico productivo y que están representados por los dueños de los puestos, los directivos, los dueños de casa frente a los otros actores que confluyen en el mismo, considerados marginales, aquellos que no pueden optar por el poder y que su rol económico “tiende a encontrarse al *margen* de los procesos económicos y políticos oficiales” (Lomnitz, 1978: 17) en este grupo se encuentran ubicados tanto mendigos, cargadores e indígenas que “rodean” el mercado con sus productos. Quizás San Roque ya no es aquel lugar de acogida que se pensaba, ni aquel espacio “a donde se llega con cierto temor, pero también “en confianza”” (Azogue, 2012: 23). Ha mutado paulatinamente, la gente ha construido una imagen negativa, sobre todo, por fuera del área del mercado, como un lugar de “peligro y cuidado” incluso entre la gente “propia del sector” hay una suerte de miedo “a mí ya me han asaltado tres veces” “a veces es medio peligroso, sobre todo en la noche” “no se irá por ahí que es peligroso” son frases llenas de desencanto que se repiten en los diálogos cotidianos de los vecinos, es decir si uno quiere entrar a ese sector debe hacerlo bajo ciertas normas de *prevención y cuidado*. Por dentro del mercado y, debido a que las distintas asociaciones han contratado guardianía privada, no se percibe tanto la sensación de inseguridad, pero existe otra forma de preocupación, la insalubridad.

Ante esta realidad ya no es posible catalogar al barrio de San Roque como un lugar de acogida y de llegada; no se niega que quizás en un momento lo fuera y que dentro de una lógica de primer acercamiento para los migrantes hacia la ciudad lo siga siendo. Como espacio barrial aún quedan algunos rasgos de compañerismo y de prácticas de buena vecindad, pero no es una regla general, hay una fuerte postura individualista, que es

reforzada por las constantes disputas internas entre las diversas organizaciones. El barrio de San Roque se ha vuelto funcional, no sólo como un lugar dónde llegar para los indígenas cargadores, que es útil como un primer acercamiento a su tránsito por la ciudad y que también les ayudará a ingresar a la dinámica económica, dándoles un lugar de trabajo, pero esto no les garantiza inclusión ni que la ciudad los acoja de buena manera. El cargador por su parte mira el mercado también de manera “utilitarista”, es solamente un puesto de trabajo, ellos no se arraigan ahí, no lo ven como su espacio, es ante todo una fuente de ingresos.

### **2.3.4 El mercado de San Roque**

El mercado “San Roque Miguel Chiriboga Bustamante es fundado en la década de los 50’s y que en la actualidad los quiteños se han acostumbrado a simplemente identificarlo usando sus dos primeros nombres: San Roque. Este mercado ocupó en primer lugar las instalaciones del actual mercado “San Francisco de Santa Clara” ubicado entre las calles Rocafuerte y Chimborazo. Cuando se construyó el mercado del Barrio de San Roque (1951) tenía el fin de que, junto con el mercado Mayorista del Camal, se convirtiera en el eje central de abastecimiento de la ciudad (Cazamajor, 1992). Para la época actual esta situación ha dejado de ser una realidad, la creciente demanda de más centros de abastecimientos, así como, la creación de nuevos centros comerciales modernos, han generado que este sector de a poco comiencen a perder funcionalidad para ciertos habitantes de la ciudad.

El mercado San Roque se encuentra ubicado al extremo occidental del Centro histórico de la ciudad adosado a las faldas del Pichincha; ocupa en la actualidad las instalaciones de lo que fuera el colegio Central Técnico<sup>30</sup> y varias edificaciones y plataformas que se han ido habilitando de manera improvisada a lo largo del tiempo para su funcionamiento.

---

<sup>30</sup> Al comenzar los trabajos para la construcción del viaducto de la avenida 24 de mayo, los moradores de las zonas aledañas debieron ser desalojados y reubicados. En 1981 se reubica al mercado San Roque en las instalaciones que había dejado el colegio Central Técnico entre las calles Cumandá, Loja, Mariscal Sucre y 24 de Mayo.

Se puede ingresar de dos formas directas relacionadas con vías de importancia para la movilidad y acceso al sur de la ciudad, la primera de ellas se encuentra en la intersección de las calles Mariscal Sucre y Loja; después de un tramo de ascenso relativamente corto se encuentra la entrada principal: un portón de hojalata desvencijado de color verde. La otra manera de alcanzar el mercado es por la calle Rocafuerte -que asciende desde el centro histórico- que llega hasta la intersección con la calle Cumandá -en esta esquina se encuentra ubicado el Ex-Penal García Moreno-. Desde la intersección de las calles Rocafuerte y Cumandá caminando un trecho se alcanza la desembocadura de la calle 24 de Mayo donde se ubica la entrada posterior del mercado, esta al igual que la entrada principal es un portón de metal y da acceso al parqueadero general. Vale mencionar que en todos estos trayectos el comercio informal y formal acaparan casi todos los espacios; esto sin duda es más incontrolable en las inmediaciones del mercado, donde prácticamente los comerciantes han formado una suerte de feria al aire libre que cerca al propio mercado.

El complejo del mercado está conformado físicamente por un edificio central, una construcción a la que se le nota el deterioro y la falta de cuidados, que alberga varias secciones en las que se comercializan distintos productos, distribuido en dos plantas estas a su vez compuestas por diferentes niveles y un subsuelo. Alberga a cerca de 20.000 vendedores dentro de 7 asociaciones (Los “choclos”, “10 de Agosto”, “la Ecuatoriana”, “Santo Domingo”, “Puerta del Sol y Central Tcn”, “Elefante Blanco” y “1° de Mayo”). En cuanto al comercio informal, sobre todo a las denominadas “rodeadoras”, es difícil tener un número exacto de ellos ya fluctúan dependiendo si hay o no feria.

Las actividades de comercio no sólo incluyen la venta de productos agrícolas, es un mercado destinado a múltiples y variadas mercancías entre las que podemos encontrar productos cárnicos o de ternera hasta animales como cuyes, aves de corral e incluso mascotas. Las personas que se acercan a comprar son de diferentes sectores de la ciudad, pero prevalecen las personas del centro-sur de Quito. Los días de mayor afluencia son los de feria, que se desarrollan los días martes, jueves y sábado. Es aquí cuando mayor cantidad de cargadores se pueden ver, aunque es difícil saber su número podemos decir que en un aproximado se acercan a más de 100 cargadores que están trabajando directamente en el mercado.

Para alcanzar cada uno de los subniveles que posee el mercado hay una serie de escaleras de hormigón. Uno de los puntos que pretendo hacer notar es como el espacio físico que ocupan los indígenas en el mercado San Roque está ligado a aspectos de jerarquización racial que responde a lógicas de espacios sociales jerarquizados, que no sólo deberían contemplar bases históricas coloniales sino contemporáneas donde entra en juego sin duda los aspectos subjetivos, cognitivos y simbólicos que se van construyendo cotidianamente frente a grupos considerados “inferiores”. Si bien (los indígenas) están dentro de las redes de comercio directo, esto no quiere decir que ocupen puestos de venta privilegiados destinados a vendedores mestizos, ni al interior ni en las inmediaciones del mercado. Los comerciantes indígenas que cuentan con puestos fijos están ubicados en sectores cercanos a la entrada del subsuelo, donde las condiciones higiénicas son más precarias; otro lugar estratégico de los indígenas comerciantes dentro del mercado, es el subsuelo, donde existen puestos de venta fijos, la comercialización de productos es sobre el suelo y sin las facilidades que se requieren. Otros se encuentran ubicados dentro del área de comidas pero no son dueños de los puestos sino simplemente empleados. Existe un grupo que no poseen puestos de venta fijos, son los “rodeadores”, indígenas y mestizos, que caminan durante todo el día, tanto en la parte interna como externa del mercado, hasta conseguir acabar sus productos. Estas formas de regular a las personas dentro de un espacio social, indiscutiblemente muestra una regulación jerárquica de los espacios físicos dentro del mercado. Donde el mestizo tiene más opción de ser visibilizado que el indígena. Con esto propongo que si bien es verdad que los indígenas están presentes en el mismo espacio que los mestizos no están desarrollando plenamente sus derechos ni económicos ni políticos ni mucho menos culturales.

En cuanto al área que comprende las plataformas externas a la edificación principal están destinadas para la comercialización de diversos productos. Estas plataformas no presentan condiciones adecuadas para recibir productos, ya que muchas poseen puestos improvisados y maltrechos, como es el caso de la plataforma conocida como la de “Los Choclos”, una plataforma a cielo abierto y piso de cemento ubicada en la entrada al parqueadero, aquí se confunde en un caos, la zona de descarga de los mayoristas, el estacionamiento de clientes y los puestos de venta. La otra plataforma que es importante mencionar es la plataforma “10 de Agosto”, que era el espacio original de carga y descarga

de los productos que se comercializaban en el mercado. Esta plataforma posee un techo metálico que presenta una condición precaria, tanto así, que cuando llueve el agua ingresa al interior del área, mezclándose con los desperdicios del suelo y demás elementos, provocando con esto un lodo visceral y pestilente. En esta plataforma se aglutina una cantidad grande de vendedores. De igual manera es necesario describir la venta informal en las calles aledañas. La vista queda impresionada cuando llega a la calle Loja y mira como las ventas han borrado todo rastro de lo que fuera una vía de circulación vehicular. “hay más puestos que compradores” es una de las quejas constantes que salen de la boca de los mismos comerciantes. Si dentro del edificio principal las condiciones son precarias, en esta área se notan de manera más marcada.

El mercado San Roque y quiénes lo habitan responden a dinámicas muy particulares y casi únicas dentro de la ciudad. Se puede decir que la presencia de los indígenas dentro del mercado creó una serie de estereotipos culturales alrededor de ellos que hace que el mestizo los rechace y discrimine por sus prácticas culturales, además de considerarlos como “invasores” (Espín, 2009). Asimismo las formas como se están relacionando en este espacio las diversas personas, desde concepciones simbólicas sincréticas y subjetivas, crean lo que Guerrero (Guerrero, 1998 citado en Espín, 2009: 42) define como “frontera étnica”.

Los vecinos de los alrededores casi no se interesan por saber que pasa dentro del mercado, ni con sus habitantes, sólo saben una cosa: el mercado ha generado muchos aspectos perjudiciales para el barrio y debería salir de inmediato y por el bien de la ciudad. Estas ideas han ido permeando los imaginarios sociales y han determinado que en la actualidad este espacio de la ciudad se lo considere ante todo un lugar ‘peligroso’ y donde uno debe actuar con ‘cuidado’. El espacio del mercado se vuelve un espacio dinámico ya que es ante todo una forma de alcanzar el espacio público pero, también una forma de ser estigmatizadas frente a la ciudad, ya que trabajar en el mercado es ante todo -desde una visión estigmatizadora de los ciudadanos de élite- para “gente de bajada”, y se consideraban como prácticas vergonzantes las actividades públicas de las mujeres ligadas a este espacio” (Espín, 2009: 35).

Al limitar las oportunidades de vida de las clases racializadas subordinadas, la racialización genera procesos de resistencia por parte de

sus víctimas. La imposición de un sistema de explotación material la apropiación arbitraria, pero legitimada de los recursos sociales por el grupo racial dominante genera resistencia colectiva e individualmente, pues su objetivo es la reproducción de la estructura material y simbólica racializada. (Hollenstein, 2009: 67).

La presencia indígena en el mercado –incluido el barrio– en la actualidad es mucho mayor que en los inicios del mercado, según Espín (2009) la presencia indígena aumentó cuando el mercado se cambió de local en 1981. Pero no se debe homogenizar a este grupo, ya que no todos los indígenas que transitan por este espacio son iguales, ni realizan una única y misma actividad; al provenir –sobre todo– de la Sierra centro-sur del país los hace un grupo heterogéneo y de múltiples contrastes. Los indígenas (al igual que afros y mestizos de la costa) están presentes en los contornos del mercado y enrolados a las distintas actividades dentro del mismo. Esto ha generado el encuentro de dos formas de entender la realidad, cruces y encuentros entre los distintos grupos sociales que confluyen en el mercado. Pero estas relaciones generan procesos de tensión e incluso de hostilidad. Un problema que se genera dentro del mercado es el que se relaciona con la “identidad étnica social” (Maldonado, 2012: 39), que se debe entender está en constante negociación entre lo que soy y lo que me pide la ciudad que sea entre lo que ‘somos y no somos’ (Maldonado, 2012: 40).

Mucho de lo que se piensa de la gente que cotidianamente habita este espacio es referido por una imagen que se construye por lo que primero se ve y en el caso de San Roque el deterioro y olvido de su infraestructura lo hace ver como sórdidos y que contaminadores, no solo de manera real (la falta de control sanitario en sus calles sobre todo) la ciudad sino de manera subjetiva.

### **2.3.5 El comienzo de un andar...**

“Es hora me dijo Juan mientras tocaba mi hombro, abrí los ojos y alcancé a mirar mi reloj casi con furia. Él miró por la ventana y dijo hoy debo llegar más temprano al mercado, hay un camión que salvará esta semana perra. Vi que sus ojos se llenaban de determinación y sonreí... Aún debajo de las cobijas el frío de la madrugada calaba en lo más hondo de los huesos. Juan caminaba sin zapatos por el piso de cemento, lo seguí con la mirada mientras buscaba mis zapatos y medias, la noche había sido cómoda...” (Diario de campo, febrero 2013).

Son las tres y media de la mañana, Quito comienza a bostezar y su cielo poco a poco abre los párpados; la noche deja pasar un sol lánguido y tímido. San Roque, a la madrugada asemeja la boca de un lobo, oscura y con un aliento mohoso, que deja un rastro frío sobre la piel. En esta hora, cuando la “paz franciscana” de la ciudad poco a poco va feneciendo, en el mercado de San Roque, la actividad es cercana a la hora. Cuerpos corren en todas direcciones, muchos de ellos son apenas sombras que se deslizan junto a uno y que posiblemente nunca más se volverán a ver. Pero están presentes y con su caminar redactan la cotidianidad de este sector de la ciudad. Muchos de estos cuerpos son indígenas que trabajan en múltiples actividades. Que han conformado lo que las clases altas de la ciudad denominan el “cholerio” y la “longocracia” o el “arquetipo negativo” de la misma (Espinosa, 2003). Esta gente que uno sin querer o queriendo a veces no mira o trata de ignorar; pero que al igual que muchos de nosotros luchan, se entristecen, se alegran, también desconocen a otros, es decir, en pocas palabras viven.

Las calles del barrio (herencia de su pasado colonial) son estrechas y empinadas -largas como el lomo de una culebra que no se cansa de reptar pretendiendo coronar la montaña- y desde el inicio de la madrugada hasta el final de la tarde transitarán por sobre sus barrigas millones de sombras; cuando se pisa las calles de San Roque, lo que importa es no meter los pies dentro del lodo, que ha ganado gran parte de las calles -en épocas de lluvia se vuelve peor-. Este lodo mezcla de frutas y legumbres, de comida e inclusive de residuos humanos; sirve como un primer catalizador, para saber cómo se comportan los sujetos que son ya parte de este cuadro y, aquellos que por primera vez, atisban la otra cara de la moneda de Quito. Aquel que ya está inmerso en el mercado, corre por sus calles, sabe dónde colocar los pies y en muchos de los casos ya no le importa el lodo. Contrario de la persona, que quizá, sea unas de las primeras veces que visita este mercado, busca no ensuciarse, camina despacio y calculando donde debe y donde no debe poner los pies.

“vera bien no se vaya a resbalar y si se cae ahí si no respondo, el lodo es traicionero hay que tener los pies bien templados, los ojos atentos [...] Si se cae ahí si quién le limpia, encima le han de ir pisando, me decía Manuel mientras se reía con esa risa pequeña y apurada característica de él, y volvía a insistir con el verá bien, mientras yo le decía tranquilo que si me caigo del suelo no paso, el reía y decía si se cae yo le levanto nomas pero no llorará...” (Diario de campo, febrero 2013).

Eso no le sucede a Juan, un guaytacameño de 40 años, de estatura mediana y brazos fuertes. Él zigzaguea rápido entre las personas, su pisada es firme y no omite ninguna parte del piso. El mercado que caminamos con Juan lo camina a diario, es por donde se mueve y donde ocasionalmente tiene momentos de diversión, un espacio de múltiples trayectorias que convergen en una nueva cotidianidad, un lugar de encuentros pero a la vez frontera, donde entrará los juegos de poder, las relaciones interétnicas e incluso la condición de clase. Un antagonismo étnico se hace presente en este sector.

En la tarde nos reunimos a jugar cartas o a conversar sobre cualquier otro asunto [...] yo no participo cuando van a beber, mi religión me lo prohíbe además eso es gastar plata que me sirve, mis hijos necesitan cosas, beber no es algo que hago o de cómo me divierto (entrevista a Juan, febrero de 2013).

Él es parte de esa gran *camada* de indígenas que migró desde el campo hacia la ciudad, durante la década de los 70 y 80's. Migraciones que tuvieron como piso la crisis del campo el mismo que se iba quedando sin la capacidad de poder solventar las necesidades de sus habitantes y, donde confluyeron temas como el proceso de tecnificación de los sectores campesinos no pudo abarcar a ciertas poblaciones que carecían de capital económico (puede ser que existieran procesos de acumulación capitalistas pero eran muy incipientes o nulos entre las comunidades indígenas) como para solventar estas transformaciones, por ende, la capacidad de competir decae notoriamente para este grupo y la monetarización del mismo campo<sup>31</sup> (Martínez, s/a). Esto hace que los indígenas busquen estrategias económicas con las cuales puedan ayudar a su economía familiar. Una de estas formas sin duda fue el proceso migratorio, tanto temporal como definitivo. También creo que un factor importante para las migraciones que no ha sido muy considerado es el que tiene que ver con las crecientes necesidades que la ciudad iba formando mientras iban creciendo sus procesos urbanísticos, se hace necesario contar con mano de obra barata y rápida. No por esto digo que el indígena salga del campo con la firme determinación de convertirse en un proletario

---

<sup>31</sup> En el año de la crisis bancaria nacional, provoca un nuevo fenómeno migratorio debido a que “la dolarización de la economía en el 2000, que tornó no competitivos a los productores campesinos al enfrentarlos en condiciones desfavorables (salarios y costos de producción más altos) a la producción agropecuaria de países vecinos” (Martínez, s/a: 147).



dentro de las lógicas del trabajo citadino, sino que al salir, está frente a un horizonte que él mismo irá reafirmando y construyendo y, con el cual establecerá una relación directa que determinará si sigue un proceso de proletarización o por el contrario nunca se define como tal. Sin duda el indígena varón migrante disputa el espacio urbano con cientos en su misma condición, a la vez que resiste un espacio etnizado y permeado por la idea de que los indígenas inmigrantes son la antítesis del progreso y la civilización (Espinosa, 2003).

Lomnitz, manifiesta que dentro de las principales razones que un sujeto tiene para migrar es “la presencia de un pariente en el lugar de destino” (Lomnitz, 1978: 16). Esto no es preponderante dentro del mercado San Roque, ya que existen nuevas tramas de relaciones que no son exclusivamente parentales. Si bien una parte de los que han llegado a la ciudad lo han hecho porque en ella ya existía inserto un pariente; en la actualidad, ha cambiado esta dinámica, ya que no sólo un pariente consanguíneo es el primer peldaño para alcanzar la ciudad, sino también, parientes simbólicos (como compadres) han ingresado dentro de las redes que tejen los indígenas cargadores cuando se aventuran a la ciudad; también están aquellos que sin relación sanguínea alguna como un amigo, vecino o un allegado/conocido ayudan y fomentan la migración de sus coterráneos. Tener estos vínculos a la hora de partir les da confianza y brinda esperanzas cuando se debe dejar atrás sus tierras. Aquí se hace necesario recalcar como formas “tradicionales” de reciprocidad entran en juego. Ya que poder contar con un respaldo de otros en su misma situación, les permite soportar avatares que individualmente no soportaría. (Lomnitz, 1978).

En este proceso de migración desde lo rural hacia lo urbano se hace necesario entender cómo van modificándose las identidades de género de los indígenas masculinos. Sin duda aquí entra en discusión el tema del rol del hombre como jefe de hogar y proveedor sin apelación en el sistema familiar. Que busca con su trabajo alcanzar lo suficiente para poder mantener un hogar como un “buen hombre” lo haría. El cambio de un orden cultural hacia otro sin duda estará permeado por los discursos<sup>32</sup> que regulan los espacios de cada cultura. Es decir mientras se está en una u otra cultura se crea esquemas mentales para representar lo que se espera socialmente de uno y que se debe esperar de los demás. Estos esquemas mentales culturales, donde sin duda esta lo masculino, nos ayudan a regular

---

<sup>32</sup> Tomó lo dicho por Fuller en su libro *Identidades masculinas* (1997), donde manifiesta que un discurso tiene una función de “conferir sentido e interpretar la experiencia personal y social”.

nuestra conducta de una u otra manera para cumplir expectativas sociales que son propias de cada cultura (Fuller, 1997).

Los cargadores recrean una nueva forma de vivir la ciudad, desde los espacios que “históricamente” y basados en un etno-colonialismo fuerte, se les ha asignado. Las trayectorias urbano-corporales que irán produciendo los indígenas cargadores dentro del barrio de San Roque y sobre todo en el mercado producirán nuevos contextos y marcarán pautas para entender la ciudad como un espacio en disputa. Es aquí donde entendemos que el nicho social que se debe estudiar es el mercado y el barrio como espacio que sale de la lógica urbanística y de renovación que pretende las diversas autoridades de la ciudad. Este espacio no es homogéneo y el deterioro que vive lo ha convertido en un sitio de tensiones constantes; mismo que se han ligado a la ciudad a partir de un tipo de memoria llena de ilusiones y sobre todo atada a una red imaginarios negativos que han ido desgastando constantemente su “valor” tanto físico como social.

Vuelta acá en Quito cinco seis años ando por aquí, no ando mucho tiempo, es que mi vecino sabía decir que en Quito hay trabajito un poco más, se ve platita como diario. Como en el campo trabajamos para un año, vuelta con los animalitos igual para un año se ve plata. Acá aunque sea 5 o 10 dolaritos pero se ve plata a diario. (Entrevista a Manuel, febrero 2013).

La ciudad no es lejana, es un rumor que se cuele despacio en la mirada del indígena, seduce y promete, “Pero ya sabemos que la ciudad no podrá ser conquistada épicamente; es un artefacto demasiado poderoso y, aunque sea la imagen espectral, está dotada de un gran poder triturados” (Santos, 1987: XVII)<sup>33</sup> Conocerla es enfrentarse a un abismo, que se sabe, debe tener un fondo, pero, se desconoce cuanta profundidad puede llegar a tener realmente.

“Uno se queda como asustado. Uno mira todo asustado como nuevo, al día siguiente vine acá [hace referencia al mercado] con mi amigo. Hasta conocer era difícil.” (Entrevista a Manuel, febrero 2013)

Quito no es una ciudad desconocida o que no puede ser alcanzada, por el contrario, han existido “redes” sociales que permiten este acercarse constantemente a la ciudad por parte

---

<sup>33</sup> Esta referencia fue tomada de la nota Introdutoria para el libro de Max Weber, LA CIUDAD (1987) escrita por Luis Martín Santos. La nota introductorio lleva el título de: La ciudad, máscara de una sociedad insolidaria.

de los migrantes indígenas. Las olas de migraciones indígenas han ido formando nuevas dinámicas que rehacen y reinventan, con su presencia, la ciudad a diario. Este fenómeno socio-económico se acrecentó en las últimas décadas, sobre todo después de la implantación del modelo neoliberal (década de los 80's) dentro de la esfera económica del país en conjunto con las reformas agrarias (1964 y 1973) que se implantaron. Esto tuvo un efecto negativo sobre el campesinado indígena que comenzó a perder su capacidad productiva haciendo que pierda su capacidad para competir dentro de los mercados nacientes en iguales condiciones. Creando con esto “no sólo [...] un incremento del minifundismo sino también a una nueva reconcentración capitalista de la tierra” (Martínez, pdf s/a: 148), que dejaba de lado a los campesinos más pobres de las diferentes regiones del país (sobre todo de la sierra centro-sur) a la vez que los hundía en un letargo económico y socio-cultural.

La migraciones han permitido que los horizontes lampiños de las ciudades vayan siendo ocupados paulatinamente y de manera precaria por viviendas en distintos lugares que antes eran impensables como las laderas del Pichincha o en sectores alejados del sur y norte de la ciudad, que han amurallado la ciudad y donde el hacinamiento es una constante; a la vez que las calles principales de la ciudad se han visto asaltadas por formas de comercio ambulante (de Soto, 1986). Este movimiento socio-espacial desde el campo a la ciudad con fines económicos ha establecido una nueva ciudad que a su vez ha creado nuevos espacios donde el tema de racialización marca la frontera geográfica de la segregación, instaurando lo que Veckeman (1950) menciona y define como barrios y habitantes marginales, pensados por los “nativos ciudadanos” como aquello que debo soportar pero no entender o que “debo tocar pero no sentir”.

Muchos de los indígenas que recorren las calles de la ciudad ya estaban inmersos en la “vida citadina”, los relatos que se van dando por parte de aquellos que ya alcanzaron la ciudad junto con la entrada de los medios de comunicación a la cotidianidad de ellos, ayuda a que la ciudad esté presente en sus vidas. La presencia indígena era parte del paisaje que se iba formando dentro de las ciudades. Claro que este “ser parte de” estaba permeado por aspectos colonialistas, que (re)producían fuertes estigmas sociales sobre ellos, a la vez, que iban construyendo una forma de tratar y “civilizar” a los indígenas basado en un paternalismo que los infantilizaba, en tanto, los condenaba a ser el silencio de la memoria.

Es oportuno mencionar que, si bien, existían espacios destinados para los indígenas dentro de las ciudades, muchos nuevos espacios fueron naciendo producto de un *boom migracionista* (desde las décadas de los 70's el incremento del desplazamiento fue mayor) del campo a la ciudad.

Nuevas formas de entender la economía despertaron el interés de diversos grupos que vivían por fuera de la ciudad y la miraban como la panacea de su escuálida economía. Entre estos podemos mencionar el fin de la hacienda feudal, la tecnificación del campo y sobre todo la monetarización de la economía campesina<sup>34</sup>. Muchos de los que llegaron atraídos por el brillo de la ciudad y sus promesas de progreso, no lograron encajar dentro del nuevo mercado laboral que iba naciendo, fueron insertándose en los más variados oficios que la ciudad iba creando conforme iba desplegando su horizonte (Kay, 2009). Este insertarse de los indígenas fue percibido como un “golpe para la ciudad”, ya que se pensaba que esto afectaba el ornato y la distinción de la ciudad, haciendo que se indigenice la ciudad; obligó tal como plantea Espinosa (2003) a que la ciudad se readeque para alojar a los nuevos habitantes, tanto a nivel espacial como social, afectando con esto la tendencia de las urbes de la homogeneidad de sus actores. Al encaminarse a la ciudad aquel que migra lo hace con dos posibilidades claras, aguantar la ciudad y sus avatares o regresar y nunca más intentarlo.

## **2.4 SALIR DE CASA ES ASUNTO DE HOMBRES... migración y género**

“Vuelta mi mujer pasa en la casita cuidando a sus animalitos, ella atiende a los hijos, los manda a la escuela y atiende la casa y lo que necesite yo le llevo.”  
(Entrevista a Manuel, febrero 2013).

Se puede decir que la migración es ante todo un acto que durante un tiempo fue realizado más activamente por los hombres antes que por las mujeres.<sup>35</sup> Si bien durante la década de los 80 hubo una gran expansión de mujeres indígenas a la ciudad para ingresar como empleadas domésticas no hay datos ni mucho menos investigaciones que nos ayuden a entender estas experiencias.

---

<sup>34</sup> Al proceso también “coadyuvaron medidas como la erradicación del concertaje que liberó un conjunto considerable de mano de obra de las arcaicas estructuras laborales agrarias, o el mejoramiento de las vías de comunicación en los Andes centrales...” (Espinosa, 2003: 26).

<sup>35</sup> Para una mayor profundización del tema véase Espín 2012, 2009.

“La gran mayoría de trabajos se centraron en analizar la migración masculina a las ciudades y la conformación y permanencia de las redes sociales y familiares tanto en la ciudad como en el campo.” (Herrera, 2004: 388).

Sin duda la migración tiene una base fundamental en las relaciones de género, mismas que están permeadas por procesos machistas y racistas. Por ende se espera y se ve de mejor manera que el hombre salga mayoritariamente de su lugar natal en busca de sustento para su familia, mientras, la mujer ha sido conferida a ser la reproductora de la cultura en los hijos(as) y un rol totalmente ligado al espacio de familiar de la casa (privado), esto en la actualidad se ha venido desmitificando.

Uno de los problemas que sin duda enfrentan los estudios de migraciones, en cuanto al tema de género, es el que tiene que ver con las maneras que se representan a los hombres que se prueban migrar, es así que “los análisis continuaban asumiendo el perfil del varón migrante, proveedor y aventurero, como el único modelo e invisibilizan a las mujeres acepciones de migrantes” (Herrera, 2004: 394). Estas formas de pensar al hombre migrante sin duda están etnizadas y siguen una línea androcéntrica, logrando con esto que los hombres sigan dentro de una postura hegemónica y sin salir de la norma heteronormativa. Se hace necesario tener en cuenta dos vertientes de los estudios sobre migración, los mismos que han sido reduccionistas y muchas de las veces segregacionistas y racistas. Algunos de los estudios sobre migración, por un lado, sólo se enfocan en una población blanco-mestiza (donde sí es importante y difiere el ser hombre y mujer) dejando de lado el mundo indígena; en tanto que, por otro lado, cuando se habla de migración de indígenas se lo une necesariamente a la dicotomía campo-ciudad. En base esto se creado una suerte de paradigma por el cual en algunos estudios, la migración indígena, está es más ligada a poner atención sobre la mujer indígena, sin tener en cuenta que el proceso masculino difiere en gran medida. Se sigue pensando al hombre como una formación abstracta, que es equiparable a la mujer, por ende cuando se habla de mujeres indígenas se cree y se da por sentado que se habla también de hombres indígenas (esto sucede al revés en las sociedades occidentalizadas, donde se piensa que al hablar del hombre necesariamente se estaba hablando de la mujer).

Una de mis propuestas en cuanto al tema de migración y género, tiene que ver con un análisis de los migrantes indígenas desde su aspecto más subjetivo-afectivo y cognitivo. La experiencia de migrar afecta de maneras distintas a cada sujeto es sin duda, pero como he dicho anteriormente nunca se ha pensado en el hombre indígena masculino y su subjetividad-afectividad y cómo esta se ve afectada mientras se da el proceso migratorio durante el cual deben soportar desigualdades étnico-raciales y de clase. Dentro del proceso migratorio uno de los pilares fundamentales, tanto en hombres como en mujeres, es sin duda la familia, “entendida como locus de soporte social y emocional, pero, también un campo de conflictivo de circulación de relaciones de poder entre los diferentes miembros que la conforman” (Herrera, 2004: 396).

Primeramente cuando venía, venía triste, porque venía botando a mi familia, fuera de mi mujer de mis hijos, todo vuelta, con mi amigo entre hombres nomas, vuelta andábamos por ahí, de día por ahí andamos, solo las tardes pasábamos iguales, solito acá me sentía triste, así ya andando, andando, me enseñe aquí. (Entrevista a Manuel, febrero 2013)

Para el cargador indígena la ciudad muchas de las veces se vuelve soledad y hastío, es verdad que hay muchos en su misma situación, pero esto no alcanza ni logra llenar ese vacío que deja la lejanía de la familia. Manuel, Juan y casi todos los indígenas varones cuando migran del campo a la ciudad lo realizan solos; la familia, esposa e hijos y parientes sanguíneos, deben quedarse en el campo, para cuidar la otra fuente de ingresos que poseen: la agricultura y los “animalitos” que comercializarán. La migración de los hombres indígenas no sólo afecta a ellos sino a su grupo familiar y sobre todo a las formas en que estaba organizada la misma, dando como resulta una nueva forma de entender a la familia del indígena migrante:

La migración no sólo genera cambios en las actividades que se desempeñan al interior de los grupos domésticos, ya que al existir una constante interacción (directa e indirecta) con una cultura más abierta y el hecho de que las mujeres pasen largas temporadas sin la compañía de su esposo, provoca que los conflictos entre géneros y generaciones se agudicen, dando como resultado “nuevos arreglos y reorganizando las posiciones de los miembros que conforman el grupo” (Rivermar, 2002:73 citado en Flores et al, 2012: 68)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Artículo completo en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53025018002>

Manuel es un cargador de 38 años, casado y con 3 hijos; hace cerca de 15 años llegó a la ciudad; mientras nos sentamos en una grada de cemento que está descascarándose poco a poco de una esquina, él infla los cachetes suelta un suspiro, recuerda su natal Chimborazo y su comunidad Guamote:

Claro fue muy triste salir, mi primer día fue muy triste, allá a las 4 y 30 tomamos el primer carro, primer turno de carro, de ahí llegue a Riobamba, a las 7 y 30 u 8 de la mañana llegué, de ahí cogí un carro a Quito, en cambio llegue a las 2 de la tarde acá. (Entrevista a Manuel, febrero 2013)

Podemos entender que el insertarse en la dinámica social es un tortuoso camino, no sólo por el alejamiento de su lugar natal, sino, porque enfrente tiene un escenario que pide cambios y mutaciones en la identidad de aquellos “forasteros” que comenzaron a conformar “una nueva estructura urbana” que “impulso [...] una creciente conflictividad social y cultural...” (Espinosa, 2003: 27).

Llegué asustado, la primera vez, sin saber dónde andar, acá mucha bulla, la ciudad es una cosa campo es otra, por ejemplo en el campo ya se conoce uno se va donde quiera en la ciudad no hay como. Yo vine con mi vecino que ya estaba aquí. Él me decía así nomás se anda, esta calle es así, por aquí se anda, más me decía (advertía) de los carros. (Entrevista a Manuel, febrero 2013)

Dejar la familia implica no solamente dejar a sus familiares cercanos, también incluye dejar espacios que son de vital importancia para crear y consolidar el núcleo familiar; uno de los espacios importantes para la familia indígena, es sin duda, el fogón. Donde se reúnen a preparar la comida, este lugar de la casa indígena es un eje central de las relaciones entre los integrantes de la familia nuclear. Aunque el aporte de los hombres en esta actividad se remita a ciertas acciones pequeñas, su presencia es necesaria y requerida como guía durante las comidas.

“el fogón define el hogar. Suplanta a la cama matrimonial como símbolo de convivencia conyugal y al lazo de sangre como emblema del

parentesco: la familia de Zumbagua se compone de aquellos que comen juntos” (Weismantel, 1994: 82).

En la ciudad, el hombre indígena cargador entre los primeros retos que debe sortear, y que va más allá de su destreza corporal, sino que es sobre todo, un reto con su masculinidad, debe cocinar por el mismo y muchas de las veces en soledad. La cocina es un espacio “nuevo” que debe asumir dentro de su nuevo rol; también está sin duda el de lavar su ropa o arreglar la casa, pero estos no son espacios simbólicos con mucha carga afectiva. Hacerlo es negociar su masculinidad, que no se ve afectada por “hacer cosas de mujeres” sino es ante todo una forma de posicionar su masculinidad frente a sus pares, ya que el que puede soportar todo, incluso realizar actividades “de mujeres”, no es menos hombre, por el contrario, es visto como alguien que se preocupa y que tiene por sobre cualquier cosa el bien familiar.

Cocinar no es problema para mí lo malo es cocinar solito, me da una pena a veces, pienso mis hijos hoy comerían no comerían que estarán haciendo, ojala no les falte nada, es una tortura a veces comer solo [...] cuando estaba en casa a veces ayudaba a mi mujer en la casa, pero es difícil llegar del terrenito cansado a seguir haciendo cosas. (Entrevista a Juan, marzo 2013).

Cocinar no lo hacemos en la hospedería pero si lavar nuestra ropita o cada semana debemos ayudar en el arreglo de la cocina de la hospedería [...] algunos compañeros sí mismo no pueden se ponen rojos cuando están lavando los trastes mientras algunos de sus amigos se burlan de ellos, les dicen “así para que puedas mandar a tu mujer acá y vos te quedes en cuidando la casa” a mí no me importa sé qué debo hacer nomas... (Entrevista a Manuel, febrero 2013).

Él como “hombre y cabeza principal de la familia”, debe soportar la soledad y la lejanía, aunque esto suponga romper lazos afectivos con su familia y quizás el posterior desarraigo de su tierra. Él arriesga el calor familiar por buscar nuevas formas que le permitan ingresos que sea más constantes. Dentro de nuestra sociedad al hombre se lo forma con una idea preconcebida y fetichizada: debe mantener a su familia de sobre cualquier cosa, idea que quizás este rayando en el *machismo*. Destinado a ser el hombre de la casa debe tratar de cumplir su rol lo mejor posible; salir es una opción para alcanzar un extra de dinero, pero tiene un costo:



Cuando venía, venía triste, porque venía botando a mi familia, fuera de mi mujer de mis hijos de todo, vuelta con mi amigo entre hombres nomas, vuelta andábamos por ahí, de día por ahí andamos, solo las tardes pasábamos iguales, solito acá me sentía triste, así ya andando, andando, me enseñe aquí. (Entrevista a Manuel, febrero 2012).

#### 2.4.1 Casas de arriendo y albergues

Que es mi casa  
sino mis noches hechas murallas y  
mis lágrimas hechas ventanas...  
(Ernest de la Torre)

Desde que la decisión de migrar se hace presente en los indígenas varones ellos saben que no será fácil su caminar por la ciudad, razón por la cual una de las estrategias iniciales es establecer redes -que han ido tejido con anterioridad dentro de sus comunidades de origen- para comenzar su migrar hacia la ciudad. Al llegar uno de los primeros planteamiento que se hacen es donde alojarse, cómo comenzar a caminar la ciudad, qué calles tomar y sobre todo “dónde no ir”. En este momento se categoriza el espacio social de la ciudad cuando se ve que existen barrios “para cierto tipo de gente” y donde cada barrio es funcional y se limita en función de quién lo habite (Gravano, 2005).

Lo más difícil fue encontrar donde vivir, un techo donde estar por las noches, a veces las primeras veces me tocó dormir en el mismo mercado en las gradas hasta saber dónde ir que bus tomar, eso es difícil (Entrevista a Manuel, febrero 2013).

Redes que en la actualidad siguen activas y han sido creadas después de varios y cansados años de migraciones, redes que han terminado en compadrazgos reales o simbólicos, que han ayudado a los cargadores a afrontar arduamente un racismo directo y apabullante que ha ido tomando mayor fuerza desde la colonial y que sigue presente hasta nuestros días<sup>37</sup>; pero la ciudad también ha creado nuevas realidades y nuevas formas de afrontar la llegada

---

<sup>37</sup> “Las concepciones sobre el Indio americano que influyeron en el pensamiento europeo desde el siglo XVI, vuelven a América con los viajeros en el siglo XIX, transformadas por las teorías evolucionistas y del racismo científico entonces vigente en Europa” (Muratorio, 1994: 15).

de estos nuevos actores sociales y como ubicarlos dentro de su lógica. Una de estas formas es segregarlos a espacios ilegibles de la ciudad, volverlos una suerte de *parias urbanos*, determinarlos para ciertos lugares y “ubicarlos en su sitio” (Kingman, 2008).

Uno de los primeros espacios que conquistan los indígenas son algunos albergues de la ciudad. Uno que ha tomado fuerza, desde hace ya 25 años, es el albergue de la orden de los salesianos: Centro Hospedería Campesina “Don Bosco”. Al sur de la ciudad, en el barrio de Chillogallo. Que “alberga diariamente a compañeros indígenas migrantes temporales, que vienen en su mayoría de las provincias de Cotopaxi, Chimborazo, Imbabura y Tungurahua; vienen en busca de trabajo para mejorar su calidad de vida y la de sus familias” (tomado del tríptico de presentación del Centro Hospedería Campesina “Don Bosco”); desde este lugar muchos de los migrantes indígenas han comenzado su andar por las calles de Quito.

Cuando llegué primero en la Tola estuve, en el albergue de los compañeros salesianos estuve; después en Chillogallo me hospedé, donde los compañeros salesianos igual que dan un ladito para poder vivir [...] No, no pago donde los salesianos, solo 60 centavitos de entrada. Vivo con más gente ahí, de varias provincias. Nadie es familiar mío aquí, si viene familiares no se enseñan aquí. Se van a construcción. Se van por Sangolquí. Nunca les veo. (Entrevista a Manuel, febrero 2012).

Este albergue fundado en 1973 por estudiantes salesianos de teología junto con el respaldo del voluntariado Operación Matto Grosso, comienzas sus actividades en el barrio la “Tola”, en el centro de la ciudad, dentro del Colegio “Don Bosco”. Para el 2002 se reubica en el sur de la ciudad (Chillogallo, sector las Cuadras), debido a que el espacio que ocupaban en el colegio era insuficiente. En la actualidad el albergue acoge de 40 a 60 personas por noche. Siendo mayoritariamente hombres la población que acude. El costo por noche es de 0,60 centavos de dólar, con esto la persona tiene derecho a una cama y la cena de esa noche. También puede hacer uso de las instalaciones que posee la Hospedería, canchas de futbol y vóley, futbolín entre otras. Cada semana hay servicio de odontología como de medicina general, sin costo extra.

Un hecho singular en la hospedería es el que hace referencia a como están organizados los cuartos donde se alojan los indígenas y demás personas que acuden a pernoctar; cada habitación para pernoctar está separada por provincias, es así que a Manuel

le toca compartir habitación con personas sólo de Chimborazo, que es su provincia natal. Las mujeres, por otro lado, tienen un cuarto general para todas sin distinción de su provincia de procedencia.

Cada semana se organiza una charla informativa de cualquier tema, ya sea sobre temas de autoayuda, drogas, violencia intrafamiliar, etc. Estas charlas son acompañadas por rezos católicos y frases de reflexión ligadas a la religión, en este espacio es vital ser o tratar de ser católico. Además existen reglas que norman el accionar de los individuos que llegan en búsqueda de hospedaje, entre estas se prohíbe las peleas entre compañeros o llegar bajo el efecto del alcohol o de otras sustancias alucinógenas.

Sin duda la hospedería es un sitio de disciplinamiento social para los indígenas que llegan a ella. Esto marcará su accionar en la cotidianidad de la ciudad, el hecho de que la guía moral es el catolicismo crea una nueva forma de entender la realidad de la ciudad. Es decir el relato que contaron aquellos otros que ingresaron a la ciudad muchas de las veces no se cumplen. El estar en la ciudad adquiere otro valor para aquellos acogidos de la hospedería, la ciudad no es una forma de acercarse a la modernidad urbana sino una forma de entrar al entramado del trabajo en la ciudad. Una suerte de paternalismo se hace presente en el funcionamiento de la hospedería, que hace que se piense a los indígenas, como seres ingenuos y con probabilidades de ser considerados niños que no saben a lo que se están enfrentando en su recorrer en la ciudad.

Los compañeros salesianos no saben dejar nomas pasar las cosas, son bien estrictos, pero es bueno sino imagínese joven que sería de todos los que vamos, allá nos enseñan cómo cuidar la platita que ganamos a no botarla en cualquier cosa o en trago. Nos dicen del ahorro, de que debemos guardar, que no debemos gastar en trago o en mujeres de la calle [...] nos saben poner de ejemplo a Diosito nos dicen que debemos seguir sus pasos, tratar de satisfacer lo que él pide para que nos ayude (Entrevista a Manuel, febrero de 2013).

Lo interesante de esta postura dentro de la hospedería de los salesianos, es como ellos se vuelven modeladores morales de los indígenas, planteado desde una postura psicoanalítica, se podrá entender como se trata de desarrollar una identificación con figuras de poder paternas heterosexuales, en este caso Dios y la figura de los mismo sacerdotes salesianos,

que quiere lograr como fin único que los indígenas moralicen su accionar e internalicen normas sociales sobre lo que es ser “buen hombre”.

Juan cuando llegó a la ciudad tenía un horizonte marcado por la seguridad de encontrar a alguien cuando baje del bus interprovincial que lo tría desde su natal Latacunga hasta Quito: su primo. El primo de Juan, Carlos, ya vivía varios años en la ciudad cuando su primo llegó a vivir con él. Carlos fue uno de los primeros que se decidió y se atrevió a migrar desde su comunidad a la ciudad de Quito de la familia nuclear de nuestro cargador latacungueño. Ellos han pasado por todos los barrios populares de Quito, sobre todo del sur de la ciudad, desde La Ecuatoriana, donde comenzaron a vivir juntos, pasando por La Roldós hasta terminar en el Guamaní que es su actual barrio.

Quando le vi a mi primo en el terminal esperándome me dio alegría sabía que no estaba solo y que sería más fácil [...] verle a mi primo vuelta fue una forma de sentirme en confianza para no perderme en la ciudad, él me iba a recibir y ahí estaba aunque no nos llevamos mucho cuando estábamos niños pero no me iba a dejar solo parecía esta vez (Entrevista a Juan, febrero de 2013).

Los dos viven en una casa rentera del barrio Guamaní, ubicado al sur de la ciudad. La casa es de cuatro pisos, pintada con cal solo en su parte frontal. La casa alberga a más de siete familias cada una con un promedio de cinco a seis personas. Todos comparten un patio común, que sirve también de cancha de vóley y de fútbol algunas veces. Existe un baño por cada piso que es compartido por todas las familias que habitan ahí. Juan junto con su primo pagan 100 dólares por dos cuartos en el tercer piso. El uno es usado como dormitorio mientras el otro es usado de sala y cocina. Lo que más les cuesta es ponerse de acuerdo en las reglas de convivencia.

Él es extraño siempre pasa quejándose de mis oraciones y de mis madrugadas para ir al trabajo, a veces se enoja por lo que no le acompaño cuando va a beber o cuando llega ebrio me reclama cosas, como que no salgo a buscar mujeres, lo que más le molesta creo es que no beba con él, ahí me dice maricón el trago es de hombres; creo que imagina que es falta de confianza o respeto, pero ya le he dicho que no es eso sino es mi fe (entrevista a Juan febrero 2013)

Sin duda este espacio es más complejo que el de la hospedería, ya que confronta dos formas de masculinidad y dos formas de posicionalidad masculina sin intermediarios o reglas que disciplinen sus conductas. Sin duda el primo de Juan ha optado por “performatizar” el rol de hombre de ciudad, “actuar como hombre [...] en el contexto *mandatorio* de la heterosexualidad requiere apelar al repertorio disponible de saberes y significados que son percibidos como formas socialmente apropiadas para personajes heterosexuales” (Andrade, 2001: 116).

Mi primo tiene otra forma de ver las cosas, yo no salgo mucho, trabajo y voy al culto, ahí paso varios días ahí me dicen que no debo beber que no debo botar en cualquier cosa la plata que gano; él sale toma con sus amigos y a veces ni viene a dormir, es medio extraño casi nunca habla conmigo, a mí me gusta estar en casa, además cargar desgasta, no da tiempo para nada [...] cuando conversamos es solo para saber que falta en la casa o cuando hay que pagar el arriendo o cosas así, casi no hablamos (Entrevista a Juan, febrero 2013).

Por ende Juan ha pasado a ocupar simbólicamente un rol de mujer, dentro de esta relación de convivencia, por ser más “dócil y más hogareño”. Esta muestra de pasividad de Juan frente a su primo y a sus diversos comportamientos, parecería que lo hacen ver como un varón delicado y femenino, por parte de otros varones, en este caso su primo; recordemos que mucho de lo que significa ser varón u hombre en sociedades patriarcales es definido por la negación de lo femenino y la interiorización de normas y reglas sociales y psíquicas por parte de los distintos individuos de “ser macho” o “viril”. También es importante recordar que dentro de nuestra sociedad se valora moralmente más en los varones la fuerza/fortaleza mientras en las mujeres es su castidad. Lo que propongo apoyado en Fuller es que sin duda “la masculinidad es un ideal complejo y matizado que cambia según las etapas de la vida y de los contextos en los que es actuada” (Fuller, 1997: 34). Que no todos pueden, ni quieren alcanzar los estándares que se les pide para ser considerados hombres y que muchos de estos rasgos aparecen y desaparecen conforme la trayectoria de vida de los sujetos va cambiando.

## 2.4.2 La ciudad y el mercado

“al entrar a un nuevo trabajo cada persona deberá aprender los valores y reglas de juego de este espacio, acomodarse a las expectativas de sus compañeros de labores y establecer nuevas relaciones con ellos” (Fuller, 1997: 115).

La cotidianidad de la ciudad crea en el sujeto indígena cargador una nueva forma de asumir la realidad que vive; la cotidianidad realiza su trabajo sobre él, su cuerpo y sobre su propia memoria. Aquel que llega al barrio debe acomodarse a lo que le ofrecen sus pares: pequeñas habitaciones de casas renteras donde cohabitan con varias personas dentro de un espacio reducido y careciendo algunas veces de servicios en condiciones de uso.

La ciudad no les permite acceder a todos sus espacios, al suceder esto, al ser marginalizados, ellos buscan nuevos espacios. La urbanización galopante de la ciudad trata de olvidarlos, a la vez, crea formas socio-culturales para hacerlos ver como no necesarios para el proyecto modernizador. Los asentamientos que van formando los indígenas cargadores en la gran ciudad, se dan preferentemente dentro de barrios considerados -desde grupos de élite- como marginales y para gente pobre; ubicados al sur de la ciudad (preferentemente) o en las zonas alejadas de los “barrios decentes” de la ciudad, en espacios caóticos, carentes de comodidades y que deben transformarse socialmente por políticas públicas y reordenamiento social. Se puede apuntar que existe un silogismo básico dentro de la ciudad: dime dónde habitas y te diré quién eres y qué debo esperar de ti. Esto es hablar quizás de un neo-racismo espacial segregacionista, quizás cercano a un “apartheid”, pero con la diferencia que dentro podemos movilizarnos -entre los espacios- pero nunca mezclarnos entre los individuos; podemos respirar el mismo aire pero jamás usar la misma silla ni la misma cuchara.

Cuando los indígenas migrantes viven en las inmediaciones del barrio de San Roque, utilizan los múltiples cuartos de arriendo que existen en distintas casas, mismas que fueron en un tiempo pasado casas de personas de la élite quiteña, que una vez que se acabó la época de esplendor del barrio las vendieron y se trasladaron a nuevos barrios considerados para “gente decente”, que iban brotando en el norte de la ciudad o las usaron como casas renteras. Hay dos formas claras de casas renteras, una que ha sido comprada por un grupo de indígenas de una misma comunidad y que sirven como ayuda para aquellos

nuevos indígenas que migran a Quito de esa misma comunidad. Estas casas de comunidades funcionan como un albergue temporal para los nuevos indígenas que llegan a la ciudad y no buscan lucrar con el dinero que se consigue de los arriendos sino ayudar a acoplarse a los indígenas que llegan a la ciudad, es una suerte de apoyo tanto emocional como económico entre ellos. El otro tipo de casa rentera que existe en San Roque es la que pertenece a una sola persona y lucra con los arriendos, estas sin duda son más numerosas que las casas comunales.

Los indígenas cargadores me atrevo a decir asumen estos puntos desde una posición de subordinación, ya que aún existe la idea -aún- de que son forasteros, que si bien habitan la ciudad nunca serán considerados como parte de ella (Kingman, 2008). El cargador se enfrenta no solo a la ciudad y sus espacios sino inclusive a una serie de códigos que él no domina y que nunca se imaginó que existían (uso de medios de transporte, jergas, ropa, tecnología, consumismo, etc. y demás “males” que atacan a la ciudad moderna) pero que, debe asimilar de una u otra manera para poder encajar y vivir dentro de la ciudad; pero dentro de esta misma ciudad, caótica y atiborrada, van a localizar lugares que considere suyos y de repliegue (De Certeau, 1996), espacios de homosociabilidad tales como las canchas de vóley o de fútbol; habitar el barrio para ellos, es ante, todo trabajar en un área: el mercado.

Optar por el mercado tiene que ver con tres aspectos: las redes sociales que se han ido construyendo a lo largo de su vida, lo han catapultado hasta este sitio: *es que mi vecino sabía decir que en Quito hay trabajito un poco más, se ve platita como diario y como por acá las cosas van no del todo bien hay que arriesgar y ver si se puede trabajar allá, mi vecino decía que acá diario sacaba entre 20 dólares o 25, uno no ve eso sino después de un año de trabajo en la siembra y en los animalitos* (entrevista a Manuel, febrero 2013). El segundo se relaciona con el poder estar en un lugar donde se siente entre iguales y en confianza, esto ayuda a la adaptación al nuevo entorno y a poder tener un sentimiento de cercanía y de apoyo. Por último, dentro del mercado, el trabajo y la remuneración es diaria y constante, *acá aun que sea 5 o 10 dolaritos se gana, pero se ve plata a diario en el campo la vida es dura y sin plata diaria, sólo queda esperar de vender animalitos y eso demora o de cultivar que no da mucho* (entrevista a Manuel, febrero 2013). Dentro del mercado encontraran a los suyos, aquellos con los que de diversas formas han ido aprendiendo las

dinámicas del espacio que habitarán y con los que compartirán mucho de su tiempo., ya sea trabajando o en otras actividades tales como jugar volley o incluso salir a beber. Lejos de esta área de trabajo, la ciudad es algo inverosímil para los indígenas; cuando se atreven a pasar la frontera del mercado hacia esa otra ciudad que se extiende frente a ellos, mucha de la gente los mira de manera inquisitiva, ellos pueden pasar por gente que no “se ubica en su lugar” y que toca “poner en su sitio”. Se han salido de los límites sociales y físicos permitidos para ellos dentro de la ciudad y donde se saben que podrán ser reconocidos (Kingman, 2008; de Certeau, 1996) e incluso maltratados y sobajados.

La gran mayoría de cargadores no viven cerca del mercado, viven en sectores populares de la ciudad tanto del norte como del sur de la ciudad desde donde se desplazan en la fría madrugada hasta el mercado. Aunque muchos de ellos han intentado vivir solos, les cuesta mucho y muchas de las veces no pueden acoplarse a la soledad que la rutina de la ciudad impone sobre los hombros de las personas.

Una vez tuve un cuarto por acá cerca del mercado, solito no me enseñe, no me enseñe porque estaba solito, solito me siento muy triste, no tenía con quien conversar, entre alguno estamos ahí en el cuarto, ahí pasamos haciendo chistes, ahí pasamos feliz. (Entrevista a Juan febrero 2013).

Surgen dos tensiones vitales en el proceso de acoplamiento a la ciudad que deben ser solucionadas a tiempo, si se quiere seguir en la ciudad y no verse derrotado por ella: el aspecto económico y lo afectivo. Lo económico se puede solucionar con trabajos que en su gran mayoría son infravalorados y poco remunerados, pero que permiten sobrevivir *apretado y sin mucho pero vivir y tratar de medio ahorrar para mandar a nuestras casas lo que se gane* (Entrevista a Juan febrero 2013). Lo afectivo se liga a la homosociabilidad e incluso a lo homoerótico, por lo cual, el cargador del mercado de San Roque puede tener sentimientos “débiles” y aun así seguir siendo “varón”, sin perder la legitimidad de su rol dentro del grupo de amigos o que su hombría entre en duda; esto se demuestra sobre todo en un “rito” de amistad, beber alcohol. Aspecto de su cotidianidad que pasa en ocasiones especiales, tales como la llegada algún familiar de visita o una reunión de cumpleaños. En estas ocasiones el beber da excusa de que su “masculinidad” pueda ser afectada, crece lo afectivo, se abrazan, se prometen cariño y amistad eterna, pero sobre todo lloran y recuerdan lo que se ha dejado en el campo. Hablan de los hijos, del esfuerzo en sus días, de



cómo la soledad les duele más que el cuerpo. Pero al día siguiente nadie recordará ese pequeño “desliz” de afectividad. Todos volverán a sus roles, a su masculinidad a prueba de dolor. Estos actos simbólicos y llenos de significados y signos sin duda son una de las formas como ellos expresan también ser hombres, como ellos asumen una determinada manera de ser hombres que viven en la ciudad, nos informa como sienten, *crean y cocrean y recrean* su propia cultura sobre otros elementos estéticos puestos a su consideración, tales como la música o inclusive la marca de licor que beben. (del Campo, 2003).

Si lo ponemos de esta manera el barrio de San Roque se puede asemejar con una fábrica, con cientos de trabajadores haciendo un trabajo repetitivo y creando una economía y el mercado San Roque tan solo una parte de la misma, un área, a la que llegan trabajadores en la mañana cumplen con sus actividades y salen al finalizar la jornada. Es decir el barrio de San Roque y su mercado es solo un espacio considerado de tránsito, donde yo realizo mi trabajo, en un horario determinado después del cual abandono el sector y no importa lo que en el pase.

## **2.5 ¿TE ESTÁN MIRANDO?: INVISIBILIZACIÓN DENTRO DEL MERCADO SAN ROQUE**

*“Ninguno y los otros, que son mil y nadie, un minuto y jamás.  
Finjo no verlos y sigo mi trabajo, la conversación un instante  
suspendida, las sumas las restas. La vida cotidiana”  
Octavio Paz  
¿Águila o Sol?*

El mercado de San Roque es una gran manta hecha de retazos de múltiples colores. Un bullicio de grillos invade al amanecer las calles que albergan al mercado San Roque. Los cargadores se reúnen en grupos pequeños de no más de cinco o seis de ellos antes de la jornada de trabajo; muchos de los que forman los grupos han sido con anterioridad vecinos en sus comunidades de origen, parientes o el vivir una situación similar en la ciudad ha hecho que creen lazos de amistad. Estos grupos son redes de confianza y de apoyo, económico y moral, que les permite vivir la ciudad y “circunstancias que seguramente lo harían sucumbir como individuo aislado” (Lomnitz, 1978: 26). Entre ellos ríen con vitalidad y ánimo. Es verdad que muchos de nosotros nos hemos hecho una idea romántica sobre los indígenas, y miramos a los indígenas como seres mustios y tradicionales, ligados

a la melancolía que los andes impregna en sus cuerpos, esto sobre todo basado en discursos creados por el indigenismo cultural, en donde se retrata un indígena idealizado e ingenuo cosa que es completamente inexacta, el indígena dejó hace mucho tiempo ese rol.

“ríen mucho, el chiste lanzado en kichwa por uno de los amigos de Juan ha hecho que desentumezcan sus risas; veo como disfrutan del chiste, no notan que estoy ahí, me ignoran. Juan de vez en cuando lanza una mirada rápida hacia mí, los demás compañeros de él no lo hacen, creo que se ríen por algún chiste contado a mis costillas, bajo la mirada y trato de disimular que me siento afectado. Juan me palmea la espalda, me dice: reír no cuesta mi joven, además ayer la seño a la que le cargue me dijo que es bueno reír. Le pregunto de que se ríen don Juan sus compañeros, de que hoy usted ha venido más ojeroso y dicen que qué estaría haciendo en la noche (mientras lo dice hace un movimiento de masturbación con la mano), sonrío y me uno a sus risas” (Diario de campo, marzo 2013)

Miran de un lado a otro, impacientes buscando un cliente a quien cargar. Conversan en kichwa -su voz es una exhalación apurada-, a medida que avanza la madrugada van dejando de estar juntos. Comienza el trabajo, se despiden, alguien consigue a quien cargar, se desean suerte (será la única vez que los oiga decir esa palabra durante todo el día), *que te vaya bonito* dice la voz de Juan mientras palmea la espalda de otro cargador; avanzan con pasos arrastrados sobre un piso ruginoso, de a poco se hunden en un mar de gente que ahoga la vista.

Juan está parado arrimado a una pared, se le nota pensativo, distante, su mirada sigue las sombras que proyecta el sol en la calle, se siente solo, este día no ha venido Manuel a trabajar, las horas se le hacen más pegajosas y difíciles de soportar sin su amigo; el día transita como pulpo en tierra para él.

“¿Por qué ellos me miran como algo que no estuviera? Pero no le miran a uno, pero yo si a ellos, los miro de lejitos, con recelo, desconfianza [...] en la casa de mama Dolures, cuando ella iba a buscar leña sabia dejar, dejaba nomas sentadito entre las hierbas, yo miraba nomas como su cuerpo poco a poco se alejaba hasta perderse de mi vista, se perdía; pero ahí en ese momento no sentía miedo ya entendía que podía llorar y mama Dolures volvería corriendo, aún, con sus dolores de piernas y espalda, vendría corriendo rápido a ver qué me pasa por qué lloraba. Acá hace frío en las madrugadas y en la noche, uno no sabe cómo conseguir estar calentito y además hace falta de cariño, sin familia sin hijos acá, botados ellos allá; acá si lloro naidie vendrá a ver qué me pasa naidie dirá Juan te duele, Juan estas triste, Juan ya no llores... pero yo los miro, sé que están

ahí con sus canastas llenas, compran-venden-regatean-pagan-corren-gritan, no quieren vernos se nota, les lastima quizás, pero nosotros tampoco queremos que nos vean...” (Diario de campo y entrevista a Juan, Febrero 2013)

Juan corre detrás de un grito atronador ¡Cargador! Ese es su nombre dentro del mercado, su marca, quizás su estigma. Este sustantivo denota ante los demás que su edad no es importante, que no se cansa, que no habla y mucho menos es alguien que puede ser mirado; aquella persona que ha dado el grito, le interesa de Juan sólo su espalda. Juan corre, ata el bulto con sus sogas de manera rápida y segura. Juan no mira el rostro, sólo mira la sombra de la que salió el grito; mientras se inclina y coloca la “atamba<sup>38</sup>” en su cabeza atina a decir en un español rápido y poco articulado “a donde?”, la sombra apenas mueve su mano señalando la calle, da una dirección ambigua: ¡recto recto vamos!, comienza a caminar rápido. Juan va tras la persona que lo contrato, el bulto es pesado se nota porque Juan inspira con desesperación. Cierra los ojos cada cierto tiempo. El grito que lo contrató de rato en rato regresa una mirada furtiva, no para ver cómo esta Juan sino, a sus productos y si están bien colocados, que no hayan sido botados o robados, ni estén estrujándose.

Cuando se habla de indígenas en el país una suerte de “melancolía engañosa” recorre nuestra piel y nuestra memoria. Engañosa por el simple hecho de que al hablar de los indígenas, el romanticismo, hace que se los vea como “una antigüedad que está desgastándose y que es necesario conservar para museo nacional de las ignominias y de los heroísmos. Hay quienes, en efecto, creen que urge salvar al indio, a las etnias, sus costumbres su lengua” (Tenorio, 2005: 264). Esto ha caído en el uso de un lenguaje paternalista en los discursos a todo nivel social (Guerrero, 1991) desde el presidente pasando por el propio líder indígena hasta el betunero mestizo de la calle. Los diversos discursos de pensamientos paternalistas han remarcado la frontera étnica y han remarcado al indígena como la *otredad étnica* del país, “los indios aparecen como entes ingenuos, criaturas simples que no alcanzan a devenir en adultas [...] incapaces de expresarse, menos

---

<sup>38</sup> La atamba es un elemento que utilizan los cargadores para su trabajo. Este instrumento consiste en un pedazo de cuero de un tamaño de 10 cm. de largo por 5cm. de ancho y 2 de espesor y que en sus extremos tiene dos orificios por los cuales pasan las sogas; este se lo colocan en la cabeza cuando se va a comenzar el trabajo de cargar

aun de asumir su propia defensa” (Guerrero, 2010: 101). Se ha configurado al indígena y su mundo como “aquellos” a lo que no se debía permitir ningún tipo de desarrollo dentro del Estado-nación que se iba formando, ya que era más valioso como un recuerdo arcaico romántico de nuestra identidad, para que sepamos “cómo éramos y como hemos avanzado”. Nos mezclamos con ellos día a día, pero no los vemos, los tocamos sin sentirlos o con miedo. Ellos no son nosotros, ni nosotros seremos nunca nuevamente ellos, la nueva frontera, es pues un deseo de olvido, más que de lejanía.

El mercado como un eje central de las relaciones de comercio de la ciudad, desde la época colonial, hasta nuestros días, ha sido un espacio de hilación entre “aquellos” los del mercado y los “otros” y las “otras” de la ciudad. Esta manera de concebir el espacio, por parte de los demás que están por fuera del mismo, ha creado estereotipos, marcas difíciles de borrar y sobre todo exclusión de unos frente a los otros. Estas iconografías que se dibujan sobre las espaldas de los que viven en medio de este sector (un ejemplo claro es el Mercado San Roque), es negativa, se los tiene por sucios, ladrones o gente que no ha podido acceder a la cultura de la ciudad esto “afecta a sus procesos identitarios por ser considerados como estratos que cumplen actividades o trabajos inferiores...” (Cuminao, 2012: 81).

La desvalorización que sufre el grupo indígena, dentro de las relaciones cotidianas, sobre todo en el mercado cuando realizan su trabajo, ha llevado a que se los considere como sujetos que sufren un proceso de *invisibilización*, con lo cual “no se muestra de ninguna manera su visibilidad ni política ni económica...” (García, 2008: 21). Lo que según Almeida (1996) no es “otra cosa que poner en manifiesto una apreciación contundente: a nivel de los medios de comunicación, los mensajes de "belleza", "educación", "progreso", "riqueza" y "cultura", por lo general son asociados a imágenes o estereotipos "blancos", dejándose entrever sutilmente que los valores inversos se sitúan en la "indiada" o el "cholerío”” (Almeida, 1996: 1-2). Por ende la cultura solo es blanca y la historia es una sola. Para Balibar (1988) estas prácticas de dominación se basan en ideologías de dominación que ven en el racismo un fenómeno que abraza todos los aspectos de la sociedad. En este punto nos interesa al igual que Balibar entender como este fenómeno también es producto del capitalismo pero centrado en el nacionalismo.

## 2.6 CONCLUSIONES DEL CAPITULO

El proceso de “discriminación” que sufren grupos sociales tales como los indígenas en el país -y quizás en toda Latinoamérica la situación no difiera mucho-, es una práctica que deviene desde la época colonial y se arrastra hasta nuestros días tal como una sombra que se ha pegado a nuestra cotidianidad y que es difícil ocultar; esta problemática “supone una realidad política que sistemáticamente ha excluido de la esfera pública -participación y representación- a negros e indios” (Cervone, 1999: 11). Esto ha hecho que el imaginario de país homogéneo entre en tensión y que los nuevos actores y sus voces ingresen al escenario con fuerza desde los 90’s. Los levantamientos indígenas que han sido realizados en el país sin duda abrieron una nueva brecha para poder discutir temas relacionados con las problemáticas que se dan en las relaciones interétnicas.

Debemos asumir que la discriminación posee también una arista “más vivencial, generalmente ocult[a]” (Cervone, 1999). Esto ha posibilitado un proceso de invisibilización social de estas prácticas volviéndolas cotidianas y una manifestación directa de un racismo diario (Cervone, 1999). Como he manifestado con anterioridad esta problemática es un lastre que no lo podemos desestimar desde la época colonial (donde tanto el indígena como el afro, eran considerados las razas más bajas y por ende, las que debían ser sometidas y explotadas) y que se ha instaurado dentro de nuestros días de manera solpada y revestida en actos caritativos y paternalistas y ha “generado una práctica de endoracismo que se expresa de diversas formas en el vivir social” (Cervone, 1999: 11). En palabras de Cervone (1999) es el propio racismo a través de su accionar que ha creado las razas, se auto inventa diariamente y dentro de márgenes muy aleatorios, “que alimenta prácticas e ideologías discriminantes” (Cervone, 1999: 13).

En la actualidad el racismo es un tema que ha entrado en un nuevo debate, ha tomado una dirección que ha hecho que exista un *racismo sin razas* (Balibar & Wallerstein 1995). Claro que en países como el nuestro, este racismo, ha alcanzado especificidades concretas (Cervone, 1999) tales como el segracionismo socio-espacial o la capacidad de adquirir y consumir cultura. Alimentado por la constante reafirmación de las fronteras interétnicas que si bien no son del todo claras existen y se camuflan en la cotidianidad.

## Capítulo III

### 3.1 ABRIR EL MUNDO CON LA ESPALDA, *La espalda sufre más que el corazón...*

#### Trabajo informal, racialización y etnicidad en el mercado San Roque

Estaba sentado junto a Manuel esperando que alguien lo llamará para cargar, el sol estaba en su punto más alto, estallaba sobre nuestras cabezas. Le pregunte, si sabía que el trabajo es una de las cosas que nos da un lugar en el mundo, sonrió, dijo pausada y pesadamente, a mí me sirve para comer y mantener a mi familia [...] Manuel masticaba despacio un chicle que le invite, el sudor brotaba en las sienas. Una voz nos llamó, necesitaban un cargador, corrimos hacia el lugar [...] Manuel me pedía que le acomodé bien los bultos, mientras uno a uno le caían sobre su cuerpo, resistía imponente, era una estatua recia, cargo 4 quintales en el último pensé que caería al suelo, un destello en sus ojos avivo los músculos [...] al final la mano se extendió y dejó caer sobre las palmas de Manuel 50 centavos... (Diario de campo, marzo 2013).

En el siguiente capítulo abordaré la relación trabajo-cuerpo-masculinidad, como procesos que se interrelacionan y, que además son complementarios en la formación de una noción de fracción de clase dentro del grupo de cargadores. Una de las preguntas que se desprenden es ¿Cómo el trabajo performatiza el cuerpo de los cargadores del mercado de San Roque y con esto se redefine su masculinidad? Desde una etnografía del trabajo abordaremos de manera crítica cómo los cargadores del mercado San Roque, primero viven el día a día su trabajo, de que maneras reproducen ciertas pautas culturales de sus comunidades de origen en la ciudad, en tanto que, tratan de “aprender” la “cultura urbana”. Aquí se hace necesario determinar que cuando se dice cultura urbana se habla en términos de una cultura pública y heterosexual, una cultura ante todo masculina sin duda.

También es importante saber cómo se construye, en el día a día, el cuerpo del cargador en la ciudad; desde que postura su cuerpo se “domestica” y llega a tener una nueva performática socio-cultural, que le permite construir corporalidades específicas, que hacen que su masculinidad se manifieste en tareas y momentos concretos de su trabajo cotidiano.

Para este fin utilizaré dos vidas paralelas (Juan y Manuel), las mismas que no se relacionan, cada uno vive el trabajo de cargador desde una óptica distinta. Cada uno está sujeto a una performática masculina derivada del espacio en que desarrollan sus

actividades. Juan y Manuel, aunque trabajan en el mismo mercado nunca se han conocido, llegaron hace más de una década a la ciudad, la viven de manera distinta y han aprendido cada uno de manera diferente, tácticas y destrezas, para sobrellevar su estadía en la ciudad y acoplarse de la mejor manera a la misma (De Certeau, 1995).

Pretendo probar como estos cuerpos, por un lado aprenden y adquieren roles de acuerdo al espacio donde trabajan y, desde ahí despliegan su propia masculinidad, que se transforma con el paso del tiempo por la cercanía y relación con la masculinidad heteronormativa de los mestizos de la ciudad con los que se relacionan cotidianamente. De igual manera entender cómo adquieren formas de resistencia frente a un sistema cultural hegemónico y heteronormativo, por un lado, mientras se niega e infantiliza la capacidad de agencia de los cargadores dentro del mercado San Roque.

Debemos entender que el cuerpo es un espacio de construcción-deconstrucción-reconstrucción. Por tanto las actividades laborales que realice el indígena harán que este cuerpo aprenda nuevas formas de posicionarse en el mundo mientras “negocia” con el sistema cultural del que proviene. Cuando se habla de masculinidad dentro del mundo laboral debemos entender que está (la masculinidad) ya no responde a viejos parámetros creados a lo largo del tiempo sobre este tema. El trabajo es una forma de socialización por la cual unos sujetos construyen una nueva forma de entender el mundo. Los posiciona y les otorga un estatus dentro de la sociedad. Es en el trabajo donde exponemos parte de lo que somos en la intimidad, compartimos un poco de nuestra esencia a los demás e impregnamos cada actividad con nuestra identidad.

Otra pregunta que surge hace relación a cómo se debe catalogar el trabajo que realizan los cargadores, si desde la informalidad o desde la subproletarización. Creo que este grupo en el transcurso de su estadía en la ciudad y mientras realiza su trabajo no se proletariza sino al contrario sufre una subproletarización, esto sin duda está muy ligado a que el trabajo que realiza se lo considera anacrónico dentro de la dinámica del mercado y sus diferentes oficios. Han pasado muchos tipos de reformas laborales y salariales, diversas etapas por las cuales la economía del país ha sufrido cambios drásticos que han afectado a sectores económicos importantes, lo que devino en la creación de un sector laboral moderno y cada vez más tecnificado -dependiente del capitalismo creciente y hegemónico- que acaparó la demanda laboral que la ciudad exigía (Espinosa, 2008). Pero qué paso con aquel grupo que

no logro entrar en las lógicas capitalistas de empleo y como es el caso del grupo de los cargadores, sin duda se vieron excluido de estos procesos económicos, del mercado de oferta y demanda dentro de las ciudades; esto responde a que se los ha invisibilizados por jerarquías establecidas bajo premisas de competencia y productividad; los cargadores dentro del mercado han sido proyectados quizás mucho más debajo incluso de la categoría de “sector informal” dentro de las ciudades. No se les otorga la capacidad de abandonar “ese rol residual en la sociedad y “evolucionar” hacia una condición de formalidad” (Espinosa, 2008: 13).

### **3.2 ACOSTUMBRAR EL CUERPO: cuerpo y trabajo**

Cuerpos agitados por el trabajo fluyen de un lado para el otro. Un mar de voces se amalgama para formar un estruendo que se perderá en la soledad de las pieles. Las calles Loja y Cumandá lucen velos oscuros y pesados, sombras amagan ir o venir; una serie de rostros cetrinos color hormiga, que parecen no estar hechos de carne con cuerpo enjuto y grávido de sudor corren por las vías; hombres de mirada templada y con un monosílabo en los labios: ¡¡¡paso!!! ¡¡¡paso!!! Son cargadores, ellos van tras los primeros compradores que llegan a abastecerse de los productos que se comercializan en los distintos puestos de venta. Una vez concluido el acarreo de los productos los cuerpos fatigados se arriman a paredes descoloridas -llenas de arrugas donde un olor a col agria permanece anacrónico, como un aliento perpetuo de las mismas- en espera de otro “viaje”; la espera sirve para secarse el sudor de la frente o arreglan sus cuerdas de cargue o simplemente bostezan pálidamente. (Diario de campo, febrero 2013)

Para cargar hay que acostumbrar al cuerpo... no es fácil, siquiera un mes se demora en que el cuerpo no sienta, hay que bañarse con agua fría, sólo así se acostumbra... La primera vez que cargue me dolía todito el cuerpo. Hasta que me enseñe me dolía, uno cuando se siente bien cansado, uno llega y con agüita se baña y queda descansadito. (Entrevista a Manuel, enero, 2013).

El trabajo que realizan los cargadores dentro del mercado de San Roque está marcado por dos aspectos, es casi exclusivo de los hombres (aunque existen pocas mujeres que también se dedican a este trabajo) y que es un trabajo que pocos se atreverían o quisieran realizar, pero también, es pensado como un trabajo que todos, con un poco de agallas, podríamos hacer. Provocando estas ideas una serie de estigmas sociales sobre este tipo de trabajo, hasta el punto que se lo ha invisibilizado y, no se lo reconoce como un oficio, ni popular, ni



en ningún sentido. Este trabajo ha crecido a la sombra de un solo grito: ¡Cargador! Este grito ha creado una especie de frontera, un mundo alterno al que vivimos; los cargadores, aunque viven, respiran, hacen presencia real mientras caminamos por el mercado, no los vemos o sólo nos interesan cuando debemos darle un uso de objeto a sus cuerpos y músculos.

Juan, trabajaba como albañil en diversas construcciones a lo largo de la ciudad, desde que llegó de su comunidad hace más de 10 años a Quito. Cuando el contrato de la obra en que se encontraba trabajando finalizó, él se quedó sin opciones de trabajo, esperaba que como siempre la situación mejore después de unas semanas, que lo vuelvan a contratar, que quizás algún amigo lo invite a trabajar en alguna “obrita”. Los días pasaron y el dinero empezó a escasear, Juan debía tomar una decisión, seguir esperando o buscar una nueva alternativa de trabajo que ya le había mencionado un amigo suyo: ser cargador en el mercado.

El primer intento de Juan dentro del mundo de los cargadores no fue fácil y la decisión no vino de manera rápida; pensó varios días, ya que el oficio de cargar *da un poco de recelo* asegura Juan. Ser albañil, promete una forma de ascenso jerárquico dentro del oficio, ya que se puede pasar de simple ayudante a ser considerado luego de varios años y de mostrar pericia dentro del oficio como “maestro mayor”. De igual forma dentro de la concepción del imaginario de la ciudad, los albañiles son necesarios y siempre útiles, para el desarrollo de la ciudad. De igual forma ser albañil es acercarse a la ciudad desde otra lógica, no se está anquilosado a un solo lugar, se puede recorrer otros espacios de la misma ciudad. Ofrece una oportunidad única de encontrar nuevas experiencias sociales (conocer a diferentes personas y de distintos estratos socio-económicos, crear un proceso de reputación ligado a su forma de trabajar), además que la paga es mucho mayor. Al dejar este trabajo Juan entiende que es una forma de denigrarse. *Da recelo la gente siempre está hablando de que haces por acá* [en la ciudad] *siempre hablan*. Le “da recelo” por el que dirán sus otros compañeros u gente que quizás lo conoció en su rol de albañil, tanto de la ciudad como de su comunidad. Es como si hubiera descendido de categoría social, como si parte de su capital social se hubiera destruido, hay que recordar que el trabajo otorga un status social frente a sus pares y pasar de ser albañil a un simple cargador, hace que se vea al sujeto como alguien que dejó de ser productivo y por ende su masculinidad entra en peligro de ser

disminuida y desvalorizada. Juan debió tomar el puesto de cargador, era eso o regresar a su comunidad. Ingreso al mercado laboral impersonal. Un mercado que se guía mucho por las relaciones sociales que se han ido formando en el transcurso de la vida y a las que se volverá constantemente. (Connell, 2003).

El primer día lo tiene grabado, mientras lo relata, Juan seca el sudor de su frente con un trapo. Ese día llegó al mercado cuando ya la feria estaba acabando, entre las manos llevaba una soga descolorida, sus ojos miraban en todas las direcciones, su cuerpo no sabía que postura adoptar, nunca nadie le dijo como debe actuar, ni que esperar. Su amigo no lo acompañó, él trabajaba en la madrugada, así que a la hora que Juan llegó el debería estar por alguna parte del mercado. Se paró en una esquina, esperaba la voz que le saque de su parálisis, esto de cargar le había informado su amigo es simplemente *seguir y soportar, lo mismo que hacías en de peón pero ahora vos te mandas*” (Entrevista a Juan, Febrero 2013). La primera voz que Juan escuchó le tocó ese mismo día, quince minutos después de llegar al mercado, corrió detrás de ella y no ha dejado de hacerlo hasta la actualidad; cual hormiga de carne y hueso corre el mercado, lleva cosas sobre él, en silencio. Así va forjando, poco a poco, este trabajo el cuerpo de Juan. Corre siempre detrás de una voz que le recuerda que la ciudad ha mutado pero no su oficio. Un juego esta instaurado en el mercado un *juego de dominación y competición* (Ruíz, 2003).

Pero el trabajo es una responsabilidad y un deber. Si bien es estratégico para la constitución de la identidad masculina, contrasta con la libertad y las metas personales, con algunas demandas de la familia y con los principios éticos que se supone los varones representan en tanto jefes de sus familias y en tanto vínculo con los más elevados principios (Fuller, 1997: 130)

Juan corre detrás de un grito atronador ¡Cargador! Ese es su nombre dentro del mercado, su marca, quizás su estigma. Este sustantivo denota ante los demás, que su edad no es importante, ni de don viene, ni su nombre de igual forma lo configura como un objeto que no se cansa, que no habla y mucho menos es alguien que puede ser mirado; aquella persona que ha dado el grito, le interesa de Juan sólo su espalda, la capacidad de sus músculos para resistir la carga. Juan corre, ata el bulto con sus sogas de manera rápida y segura. Juan no mira el rostro, sólo mira la sombra de la que salió el grito; mientras se inclina y coloca la “atamba” en su cabeza atina a decir -en un español rápido, poco articulado y casi

arrastrado- “*a dondef*”, la sombra apenas mueve su mano señalando la calle, da una dirección ambigua: ¡recto, recto, vamos!, comienza a caminar rápido. Juan va tras la persona que lo contrató, el bulto es pesado se nota porque Juan inspira con desesperación. Cierra los ojos cada cierto tiempo. El grito que lo contrató de rato en rato regresa una mirada furtiva, no para ver cómo esta Juan sino, a sus productos y si están bien colocados, que no hayan sido botados o robados, ni se estrujen.

El trabajo que realizan los cargadores es ante todo una actividad corporal, llena de estrategias destinadas a mejorar su capacidad de carga, a la vez de tratar de no poner en riesgo su salud física (pueden existir daños a nivel de la columna, tales como hernias o escoliosis lumbares, a nivel del cuello contracturas musculares). Ellos han aprendido a dominar su cuerpo, lo han “domesticado”, para el arduo trabajo que resulta cargar con la espalda y la cabeza, desde un quintal de papas hasta un mueble para sala en un solo viaje

“Al principio duele un poco, molesta, pero de ahí con un baño de agua fría el cuerpo comienza a sentirse flojito, uno acostumbra cuerpo de ahí ya el dolor pasa... siquiera un mes ha de ser de acostumbrar al cuerpo.”  
(entrevista a Manuel, febrero 2013)

Este aprendizaje no es algo que pueda definirlo de manera tácita pero se encuentra encarnado en ellos. Cada vez que caminan su cuerpo define un aspecto de este aprendizaje, cada vez que alzan una carga o que la ponen en el sitio de llegada estamos viendo una forma de aprendizaje corporal. Esto podría hacernos pensar que la masculinidad de los cargadores esta remitida a la fuerza corporal a su capacidad de resistencia, basado en un paradigma biológico-reduccionista. Idea por lo demás equivocada, si bien el cargar es una acción de fuerza y maña, donde participan tanto músculos y resistencia, hay algo más, un sentir de una memoria corporal que nos ayuda a decir quiénes somos y de qué somos. (Connell, 2003). Esta memoria remite al cuerpo y lo sorprende día a día anunciándole que aún le duele este trabajo.

El sol canicular de Quito erosiona el perfil de Manuel, su sombra pequeña y gruesa, se desparrama como una mancha de aceite en las calles que recorre con su carga sobre la espalda; su estatura no pasa del 1m 60cm, posee una espalda ancha y convexa, que le da a Manuel la forma de una tortuga de tierra; sus manos son gruesas y al contacto se sienten ásperas y calientes. Deja la carga, que en este caso consistía en dos bultos de papas en el

suelo, se saca la gorra de color rojo y se limpia el sudor que le impregna la frente, luce cansado, el viaje fue de más de cuatro cuerdas por fuera del mercado. La persona que lo contrató no lo mira, extiende su mano rápidamente hacia Manuel y deja caer varias monedas, que contándolas no harán ni un dólar, se persigna -es la primera carga del día-, se pone la sogá junto con la “atamba” en el hombro derecho, sonríe lánguidamente, se acomoda la gorra y camina en búsqueda de nuevos clientes.

Manuel se insertó de manera diferente dentro del mercado, el ingreso de manera rápida y directa en la actividad de cargar. Él no vino en busca de “que se puede hacer” en la ciudad. Su espacio se construyó por el relato de su vecino, “cargar da platita diaria [...] en campo se ve cada año nomás” comenta Manuel. En este tiempo que ha ejercido de cargador nunca nadie le ha preguntado cómo llegó, ni por qué realiza esta actividad; para los demás simplemente es uno más de los cientos que están ahí dentro del mercado cumpliendo un trabajo “marginalizado”. Mucho de los trabajos pensados para la “economía urbana industrial” como “marginales” son trabajos considerados como “manuales no calificados” y en los que se requiere poca calificación (Lomnitz, 1978: 16). Se los piensa como trabajos que cualquiera puede realizar y en los que no se requieren habilidades cognoscitivas profundas. El ser cargador es pues visto como una simple acción de fuerza y de coraje. Fuerza en los músculos y en los huesos para acarrear y soportar el peso y coraje para atreverse a hacerlo sin quejarse. Por otro lado el aprendizaje por el cuerpo en los cargadores es una concepción propia y creada y recreada por lo empírico frente a la técnica. No existen procesos dinámicos donde se comparta aquellas prácticas que pueden ser de utilidad en el arte de cargar.

Quién le enseñó a cargar Don Manuel -le pregunté- mientras tomamos un refresco sentados en unas de las gradas de cemento que unen las plataformas internas del mercado. Manuel limpiándose la boca con una franela de color rojo responde, nadie. Aprendí mirando a los demás como lo hacen y aprendiendo día a día cómo se debe acomodar la carga en la espalda he salido adelante y no me enfermado nunca de la espalda ni de los huesos. (Entrevista a Manuel, febrero 2013).

Cargar se ha vuelto un proceso en el cual cada uno de los cargadores utiliza distintas formas de aplicar lo que han aprendido de manera empírica y ligado a su propio conocimiento

acerca del cuerpo y los dolores que pudiera padecer. Se utiliza mucho de lo que se aprendió durante su trabajo en el campo, para poder dar una solución al cansancio o al dolor muscular. Desde ponerse ungüentos tales como “mentol chino” u otras pomadas como “manteca de culebra” hasta el baño con agua helada, que mencionan como el más efectivo contra el dolor. Formas identitarias que les permiten no olvidar de donde vienen, es un reescribir constante de lo que somos a través de lo que hacemos.

### **3.3 EL TRABAJO DE CARGAR. Cotidianidad y cuerpo**

La ciudad está ahí perpleja, sucumbiendo a la mañana, que devela de a poco su cuerpo. Muchos de los habitantes duermen, a estas horas, uno camina despacio como queriendo no despertar a nadie, pretendiendo ser una sombra. Pero hay un grupo de personas que viven en la madrugada, que saben que es sentir el frío abrazo de la ciudad en sus cuerpos. Este grupo recorre un espacio vital para la ciudad, el mercado San Roque. Realizan un trabajo de esfuerzo permanente y que requiere temple en sus espaldas y en su espíritu.

Lo relevante del trabajo es que ayuda a performar el valor de la masculinidad que debe ser comprobada entre hombres y que va entrar en disputa frente a otros hombres que están ocupando el mismo espacio para desarrollar sus actividades. “El valor de lo masculino para un hombre es construido sobre todo en relación a los del mismo sexo” (Martínez, 2001:42).

#### **3.3.1 El alba**

Es martes en la ciudad, Juan bosteza ansioso, se despega del sueño lentamente, su aliento se cuelga del techo de la habitación; son las tres de la mañana. Antes de levantarse de la cama, Juan, ora por cerca de diez minutos. Las oraciones están cargadas de peticiones para el día que comienza a prenderse detrás de las cortinas del cuarto, llenas sobre todo, de un agradecimiento especial, al saber que se puede levantar para poder trabajar un día más.

Taita Diosito, gracias por un día más, por dejarme despertar, por permitirme trabajar, taita diosito, dame fuerzas para el día, bendice mis manos bendice a mi familia [...] no me desprotejas ni me dejes sin tu

amparo en el día, ayudame y dame fuerzas siempre diosito (diario de campo, 2013).

Coloca la biblia entre sus manos y lee un pasaje de ella, *Que todo hombre coma y realmente beba y vea el bien por todo su duro trabajo. Es el don de Dios* (Eclesiastés 3:13). Lee por unos diez minutos más la biblia. Ora y repite las plegarias ya antes dichas.

El ritual de la mañana de Juan está marcado por un espacio ligado a la religiosidad, es la base de su día. A partir de ahí construirá todas sus actividades. Su cuerpo está pensado desde la ritualidad del dogma evangélico, donde el precio del sacrificio y del dolor en el trabajo es un don dado por Dios. El acepta desde la lógica que su religión le ha inculcado que su dolor es la forma de alcanzar la dicha. Que no debe ni puede quejarse, está vivo, eso significa que aún puede trabajar.

Juan realiza este tipo de ritual religioso todos los días -así no salga a trabajar al mercado- su religión evangélico-testigo de jehová ha plasmado en su cotidianidad este momento que es vital en su estructura cotidiana. Juan se hizo testigo de Jehová cuando llegó a la ciudad, por medio de un amigo que le invitó a un culto. Le agradó la calidez que le brindaban junto con esa forma de ayuda mutua y desinteresada que ofrecían: *“ellos siempre me aconsejan y están atentos a ver si algo me falta o si me pasa algo”*. Otro de los puntos que Juan resalta de su acercamiento a este grupo religioso es que le ayuda a estar más sereno en la ciudad y alejado de “tentaciones” como el licor o las drogas. *“ellos siempre nos aconsejan que la platita que ganemos debemos invertir en nuestros hijos, no en licor o en cosas malas”*.

Las plegarias tienen como fin no pedir más ánimos para el día sino saberse protegido, no sólo espiritualmente, sino, corporalmente. Aquí se entiende porque la oración no es simplemente de bienestar espiritual, su cuerpo importa para él, es su herramienta de trabajo, al igual que el albañil no desea perder su badilejo, él desea que su cuerpo tenga fuerzas, las necesarias para otro día de trabajo.

Dentro de la habitación despacio zumba el ronquido del primo de Juan, con quien comparte la vivienda desde que llegó a la ciudad. Esta habitación la consiguió su primo cuando vino a la ciudad, se enteró de la casa por referencia de un amigo suyo, quién le invitó a su casa una noche de borrachera. Viven al sur de la ciudad, en el barrio de Guamaní. Por dos piezas pagan 100 dólares mensuales, aparte agua y luz. Deben compartir

el baño y la piedra de lavar al igual que los cordeles para secar la ropa, con más de 10 familias.

El primo de Juan se levantará más tarde, trabaja de albañil en una construcción al norte de la ciudad, muchas veces pelean entre los dos primos sobre todo por el hecho de que Juan lee su biblia apenas se despierta en la madrugada. Otro punto que podemos marcar hace relación a la convivencia con su primo, su pequeño cuarto es un espacio donde se confrontan dos formas de entender la ciudad, dos formas de tratar sus cuerpos. Las reglas del hogar que forman los dos son claras: cada uno se ocupa de su espacio y nadie toma nada del otro sin consentimiento. A la hora de cocinar cada uno preparará sus alimentos aunque pocas veces lo hacen juntos. Prefieren no encontrarse en la cocina, de igual forma cada uno se encarga de sus propios platos y ollas que usan.

Juan busca su ropa, en medio de una luz escuálida, casi mortecina, que es brindada por un foco pequeño que cuelga del tumbado del cuarto; de manera automática y, atraído por un anémico rayo de albor, que se cuele por la ventana, Juan se viste con las ropas de trabajo: un pantalón de tela raído, de color plomo, una chaqueta de color azul con los puños rojos y carcomidos, un par de zapatillas de lona venus de color azul, conforman su “uniforme” de trabajo.

El pequeño cuarto apenas tiene cabida para dos camas de una plaza, en sus paredes hay varios clavos de donde cuelgan ropas, gorras y atambas. Las paredes son de un color miel, que el tiempo y la humedad, como picapedreros, poco a poco descascaran. Juan se pone en busca de su jabón y toalla que los tiene debajo de su cama en una cajita de zapatos, sale de la habitación, su primo aún babea tímidamente. Al abrir la puerta, el aire corta la tibieza que reina dentro del pequeño cuarto. Toma una ducha rápida, hoy no había agua caliente, así que el frío es más intenso para los músculos de Juan. Se peina despacio, esperando que el sol también despunte detrás de las montañas, sonrío leve. Agarra su gorra, atamba y sale del cuarto. Afuera la ciudad le golpea el rostro con la oscuridad y con un frío hambriento.

Manuel, vive en la Hospedería de los Salesianos, en el sur de la ciudad, este lo acoge desde hace varios años. Este tipo de “hogar” es una forma de respaldo que Manuel supo antes de salir de su comunidad, el grupo de la orden de los salesianos realizaban actividades de evangelización a las que Manuel asistió un par de veces cuando aún se

encontraba en su pueblo. Después de su llegada a la ciudad lo primero que hizo fue tratar de ubicar la hospedería en el barrio de la Tola, en el centro de la ciudad. Desde ese día han pasado varios años donde nuestro cargador ha vivido guiado por la ritualidad de los salesianos y de su filosofía católica.

Dentro de la Hospedería existen reglas entre las que destacan que no está permitido llegar pasadas las nueve de la noche, llegar borracho o ingerir licor dentro de las instalaciones o consumir drogas. Por sesenta centavos de dólar diarios puede descansar en un lugar seguro y confiable cuando llega una vez finalizado su trabajo en el mercado. Uno de los aspectos que norman la actividad de las personas que están dentro de las instalaciones es que los cuartos donde duermen están separados por provincias y solo quien es de esa provincia puede ingresar a ese espacio.

Las primeras horas del día las vive dentro de un espacio cálido. Su habitación es compartida y puede albergar hasta 18 individuos; ninguno es familiar de Manuel, los ha conocido al llegar a la ciudad. Cada uno con una historia diferente, pero con un fin común, soportar la ciudad y conseguir dinero, no rendirse, ser fuertes y latente sus deseos de volver a su tierra. Ellos dentro de la habitación manejan una relación cercana, existe un presidente de habitación, que se lo elige cada cuatro meses, con el fin de que todos aprendan a tener dones de liderazgo. Cada uno hace sus cosas pero siempre se están preguntando si están bien o si necesitan algo, hablan mucho de sus familias, de sus problemas, existe una suerte de apoyo emocional entre todos los que comparten la habitación. A la hora de lavar su ropa (que puede ser usada tres días la semana: lunes, miércoles y sábado, desde las 17h30) a Manuel le puede pasar dos cosas, que se acerquen a las lavanderías con alguno de los amigos que ha hecho y que viven en el albergue, pero al llegar al sitio casi no hablan, se limitan a su actividad. Por otro lado puede ser que vaya solo a realizar la actividad y no hable con nadie durante ese tiempo.

Manuel despierta aletargado, hay un rumor pequeñito que se disipa por la habitación, un coro de sombras ahogándose con la luz del día. Muchos compañeros de Manuel también van despertando de a poco caminan de un lado a otro llevando cosas, alistándose para la jornada. Pasos apurados en los corredores anuncian que no sólo la habitación en la que duerme Manuel tiene actividad, sino en todo el albergue la actividad es algo normal a esa hora.



Las paredes de los cuartos son de un color amarillento, cálidas sin manchas. El foco brinda una luz poco espesa. Al ponerse de pie Manuel, regresa a ver la cama, la silueta que ha dibujado su cuerpo en las cobijas, hace que piense en el día que tendrá hoy; cierra los ojos, por un segundo mueve los brazos, se despereza con avidez, lanza un bostezo cenizo y largo. Tiende su cama con parsimonia, da los buenos días en Kichwa a sus compañeros *Alli punsha*, todos le responden de la misma manera, busca sus zapatos debajo de la cama. Se levanta y va en busca de sus útiles de aseo.

Busca el baño para poder lavarse la cara, los dientes y peinarse. En tanto muchos de sus compañeros ya han abandonado el cuarto y las instalaciones de los salesianos. Manuel debe ir en busca de su ropa de trabajo y de su herramienta: la atamba. Estas pertenencias se encuentran en unos cuartos que cumplen una función de bodega. Dentro de ella hay cientos de cosas de aquellos que también pernoctan en el refugio de los salesianos. Cosas que duermen en silencio y en equilibrio. Son las cuatro y media de la mañana, Manuel mira el reloj, pone la atamba en su hombro, checa que la gorra este bien puesta y sale a la madrugada quiteña.

Manuel convive en un ambiente totalmente homosocial, lleno de reglas estrictas sobre higiene o comportamiento y donde salirse por fuera de ellas es exponerse a una sanción drástica, como ser expulsado del refugio. La religión una vez más pone su peso sobre los hombros de aquellos que se acercan al albergue. Debemos entender que la religión es ante todo una suerte de ritos y símbolos que nos ayuda a establecer paradigmas simbólicos que hace que los seres humanos creen una suerte de identidad común, somos iguales ante “nuestro Dios”. Por ende debemos cumplir sus reglas y las de sus regentes. En los cargadores de San Roque se puede establecer que el aspecto religioso convive “sin contradicciones aparentes [entre] lo sagrado y lo secular, lo moderno y lo tradicional” (Muratorio, 2003: 42)<sup>39</sup>.

Juan antes de salir hace una última oración, camina despacio, se mueve como una hoja en medio del viento. Las luces de la calle aún permanecen despiertas y el alba aun juega detrás de las montañas. La calle es larga y espesa, en la noche no pudo dormir bien, pensaba en varios asuntos de dinero. Espera llegar al mercado y que estén sus compañeros listos para el descargue. Mientras camina, su sombra va apareciendo, el sol comienza a

---

<sup>39</sup> Muratorio, B. La religiosidad popular. Revista el Búho. 2003-n4.

caminar lentamente hacia su posición habitual, anunciando con esto que ya son cerca de las 4 de la mañana, Juan apura el paso. Se estaciona en la parada de los buses del corredor sur oriental. Espera el bus, su rostro debela el frío que hace a esas horas, que hace estremecer hasta el cabello. Toma el bus, casi no hay nadie dentro, es el primer turno, se apoltrona en uno de los primeros asientos; espera que el viaje sea un poco largo, mientras cierra nuevamente los ojos.

Manuel, se persigna apenas cierra la puerta metálica detrás de él. Camina rápidamente por la calle, trata que el frío no ingrese en su cuerpo, ya otras veces se ha enfermado por culpa de este, guarda sus manos dentro de los bolsillos de su chaqueta, se sube el cierre y prosigue. Mira su celular para saber la hora, la luz crea una especie de aura en los labios de Manuel, sonrío, no está retrasado. Las manos vuelven a los bolsillos de su chaqueta. Los dedos voluminosos y callosos tienen una coloración rojiza. Al llegar a la parada del bus su rostro se hunde en el firmamento, nuevamente saca el celular del bolsillo de su pantalón, sonrío e ingresa a la parada. El bus llega, no hay mucha gente, Manuel escoge un asiento junto a la ventana, junta sus dos manos como si fuera a coger un pájaro y sopla su aliento dentro de ellas. Se acomoda y espera que llegar rápidamente a sus destino.

Los cuerpos como creaciones simbólicas que representan a la cultura deben someterse a diversos momentos que los van haciendo crear y recrear su identidad. El caminar dentro de un sistema social requiere no sólo aprender las nuevas reglas que rigen a esos cuerpos sino también disciplinar el cuerpo propio para poder encajar dentro del nuevo sistema y con esto no ser considerado un cuerpo grotesco (Bajtín, citado en Le Breton, 1990: 31). El cuerpo de los cargadores, se ha convertido en un cuerpo que trasgrede las estéticas corporales normativas, ligado a una estética corporal que no importa, su cuerpo es animalizado y puede ser olvidado en cualquier momento. Desde la concepción occidentalizada de separar al cuerpo del individuo (subjetividad) se puede decir que no importa para la sociedad, aquel sujeto subjetivo que ocupa el cuerpo que carga, no importa que piense ese cuerpo, ni que sienta, importa su musculatura y su capacidad de carga y de resistencia.

El cuerpo es donde la masculinidad construirá su nicho y desde donde establecerá pautas para ser entendido dentro del sistema económico que rige a la sociedad. El trabajo de cargar les permite a los sujetos indígenas demostrar su masculinidad como una

representación de fuerza y “usar su cuerpo como un texto en donde otros y otras pueden leer su masculinidad” (Martínez, 2001: 29). Pero también el trabajo es donde la persona no antepone lo físico sino “su esencia”. Marx (1977) habla sobre como el trabajo aliena y le da una nueva identificación social basada en una identidad que la crea el que explota y que se sobrepone a la propia, ya que es algo externo a las personas al propio espíritu del humano y hace que la persona se sienta enajenada “por tanto, el obrero no se afirma sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (Marx, citado en Sanchez, 1982: 79). Los cargadores no pueden acceder a mejorar sus condiciones materiales ni espirituales dentro del mercado cuando realizan su trabajo, están remitidos a ser ocupados y usados como objetos o animales de carga.

Desde esta perspectiva entendemos el cargar como un acto donde el cuerpo no solamente es el que sufre y se niega a realizar esta actividad, sino también el espíritu se ve doblegado y lacerado. Cargar con el cuerpo ha hecho que las personas entiendan este trabajo como un acto “animalizado”, de fuerza extrema, es necesario que pongamos atención en como la atamba de los cargadores se parece mucho a la yunta que se usa en el ganado con el que se labra el campo, de igual forma la posición que asume el cuerpo es de una inclinación tal que parecen que en cualquier momento usaran sus cuatro extremidades para avanzar por el mercado; los cargadores están vistos como seres que han perdido su capacidad de sentir y cansarse, se los ha animalizado.

Marx indica, que este tipo de trabajo sólo nos sirve para poder mantener “la existencia física” y deja de lado la “esencia” como ser humano, se enajena en la medida que es la persona quien por sus propios medios niega su propia existencia como ser consciente al hacer de su trabajo por lo que vive y no lo que le hace vivir. Entonces tenemos un claro panorama que nos indica cómo el trabajo hace que la persona se olvide de que es humano y que lo obliga a hacer miles de actividades sólo con el fin de poder subsistir. En el caso de los cargadores de San Roque su explotación laboral tiene también una nueva arista que muy pocas veces se analiza (también debemos tener presente que la explotación tiene un trasfondo histórico, donde la religión y los procesos económicos como el neoliberalismo han tenido mucho que ver para que siga existiendo estos procesos de explotación) y que está ligado al amor que tienen a su familia y que se manifiesta en el “no importa que se

deba soportar siempre y cuando no les falte nada”. Sacrificar el cuerpo por la felicidad de otros, soportar los avatares, “la lucha por la supervivencia [...] implica, en primer término una lucha contra el propio cuerpo” (Le Breton, 1995: 95). El cuerpo se debe domesticar hacerlo útil cercano a una herramienta perfecta, que no pueda fallar, a la que no le importe el cansancio ni el dolor, una herramienta que acalle a la conciencia y al espíritu.

### 3.3.2 El viaje

Juan, se despide de su primo rápidamente. Baja por unas gradas carcomidas hasta llegar a un patio amplio y silencioso. Abre el portón de metal oxidado, camina por las calles de su barrio. Aún permanecen prendidos los focos de los postes como gotas que se niegan a desprenderse de sus lugares. Baja hasta la calle principal, será un trayecto de cerca de cinco cuadras con un frío inclemente. Al llegar a la calle principal esperará a que pase el primer bus que lo lleve hasta el mercado, mientras frota sus manos tratando de crear calor entre ellas y que se disemine desde sus palmas hacia todo su cuerpo.

Al subir al bus, en el no hay más que seis personas, hay muchos puestos vacíos. Juan se acerca a uno que está al lado derecho del bus. Se sienta y espera que el bus no demore el viaje mientras mira el reloj de su muñeca. En el trayecto Juan me conversa sobre cómo será su día, lo que soñó en la noche, que tiene un poco de hambre. El bus es un gran escarabajo que avanza lento, la gente sigue subiendo. Juan me dice que nunca, gracias a dios le han robado o intentado agredir, ni por su barrio ni por el mercado.

Le pregunto sobre qué piensa de la ciudad, si le gusta estar aquí, si le ha tomado cariño. Juan responde, que pese al tiempo que ha pasado en la ciudad y todo lo que ha recibido en este lapso, aun siente un poco de temor, desconfianza. *La ciudad es linda, grande*, manifiesta, que no hay nada más que le guste que salir a caminar con sus hijos - cuando ellos vienen a visitarlo sobre todo en vacaciones escolares- el centro histórico. Pero por qué razón no ir más al norte, pregunto, Juan sonrío, dice: *allá hay gente que lo mira raro, en el norte la gente es menos tolerante, viven en otro ritmo, en el centro histórico y en el sur la vida es más tranquila*. Quizás es una forma de habitar espacios donde nos podemos reflejar en los otros. Donde ellos no se vean “diferentes” ante los ojos de los demás, recordemos que el racismo en la actualidad no solo es por aspectos físicos, sino por

como tu cuerpo representa a un grupo, esto ligado a cómo te vistes, de qué maneras hablas y que consumes.

Manuel, apaga la luz de su habitación, avanza por el corredor hasta la puerta de salida, se despide del guardia, que apenas lo mira. Avanza por la calle en dirección de la parada de buses del corredor sur-occidental. Mientras esperamos el bus que nos lleve hasta el mercado pregunto a Manuel, que le parece la ciudad, si le gusta estar en la misma, que partes conoce. El me mira directamente y responde *acá todo es raro, la gente, los buses, no sé sabe para dónde mismo mirar, no me gusta la verdad, acá mucho ruido, mucho gente.*

Cuando llega el bus se sube, dentro no hay más que 3 personas. Se sienta al fondo lejos de los demás pasajeros. Se sube el cierre de la chompa, frota las manos. Se aletarga en el silencio. El bus parte rápido, en el trayecto este no se llenará por completo. Mira por la ventana, como si se hundiera en un recuerdo que lo aleja del frío de la ciudad. Comienza a quedarse dormido.

### 3.3.3 El mercado

Qué piensa del mercado don Manuel, pregunté mientras bajábamos rumbo a almorzar, el calló, dudo un momento la respuesta, miro su reloj que le brillaba en la muñeca, soltó de golpe estas palabras: Nada. Es mi lugar de trabajo. (Diario de campo, marzo 2013).

Juan llega al mercado cuando el sol tímidamente quiere acariciar el lomo de las montañas que franquean la ciudad. Lo primero que hace es buscar a sus compañeros, la mirada se le hunde en el griterío de los vendedores, una mirada que está cargada aun de somnolencia. Mira en todas las direcciones, el mercado bulle, nunca duerme, es un sonámbulo que se niega a vivir en el silencio. Juan camina despacio por las diferentes plataformas del mercado, en las manos lleva la atamba, su mirada sigue a todas las personas en busca de un rostro familiar, una sonrisa conocida y una mano que se pueda estrechar. A lo lejos divisa a un compañero, acelera su caminar. Lo saluda y conversan en kichwa por un corto tiempo:

**Juan:** alli puncha, imasna han sarun, pron tiyan pak minka pron kunan?

**X:** kaypi taitico wan puñuy charak rayku uray tiyan trabajito

El compañero de Juan le dice que en el subsuelo están sus demás compañeros que están conversando con el dueño de un camión para descargarlo, lo invita a ir con él, sus cuerpos caminan en dirección a las gradas que los dirigirán con destino al subsuelo. Aquí valdría hacer una pregunta, qué siente el cargador al saber que dos tercios de su vida - calculando que una persona que trabaja como cargador vive un aproximado de 60 u 70 años, que comienza a trabajar en el mercado a los 20 o 30 años- serán dedicados a esta actividad. Cómo asume esta situación y que espera vislumbrar en su vida a partir de este trabajo. Cuando pregunte esto a Juan, esbozo rápidamente una mueca en su rostro, respondió templadamente, mis hijos merecen cualquier sacrificio. Se está allí, como cualquiera de nosotros lo haría en cualquier trabajo, por una razón que bordea la masculinidad, estas en esa situación/trabajo porque eres hombre y debes responder a tu rol. Esto de asumir el rol dentro de un trabajo que se realizará durante mucho tiempo implica que como “realices esa actividad [ya sea] con mayor o menor destreza, eficacia, picardía, solidaridad y honestidad, serás valorado, estimado, querido, envidiado, despreciado..., como hombre” (Ruíz, 2003: 107).

El bus frena a raya, lo que produce que el ronquido de Manuel concluya; al bajar del bus mira su celular, está a tiempo, camina en dirección del mercado, su sombra proyectada se confunde con la espesura de las demás sombras que ya se encuentran en el mercado. Manuel camina como obnubilado por la luz que se riega por los distintos ambientes del mercado. Su caminar es firme y lleno de vitalidad. Mientras transita por entre los puestos de venta mira a todos lados, pero ante, todo escucha, sus orejas son sus ojos el momento de buscar clientes. Espera el grito desde cualquier lado, el grito que le ayude a comenzar a trabajar y le recuerde la razón por la que enfrenta día tras día su cuerpo al peso de cargar. En el primer recorrido no encuentra a quién cargar. Se arrima a una pared, el frío penetra ligeramente, el vaho de Manuel sale por su nariz, espera conseguir la primera carga, que le ayudará a completar el dinero suficiente para comprar su desayuno. No saluda con nadie, parecería que es la primera vez que Manuel recorre el mercado, pero ya ha trabajado dentro del mercado más de 10 años.

La madrugada de la ciudad es una enredadera que cae sobre los cuerpos de quien la habita. Manuel ha conseguido a quien cargar, después de caminar 10 minutos por el mercado; la carga consiste en cinco cajas de tomate, cada una con un peso superior a las 25

libras. Ni la vendedora, ni la compradora hablan con Manuel, simplemente ordenan con la mirada y con gestos. Él pone las cajas en el suelo una sobre otra y ata su soga alrededor de ellas. Se inclina despacio calculando donde poner sus rodillas, donde colocar la espalada, mientras coloca sobre su frente, la atamba. En un solo impulso el alza las cinco cajas, sus piernas se encrespan, y se puede ver las primeras gotas de sudor que brotan de su rostro. Monosílabos le indican a Manuel qué dirección debe tomar. La voz de Manuel hace que las personas regresen a ver por miedo a ser golpeados, miran la carga se retiran del trayecto, pero no miran al que lo está transportando. El viaje es largo desde la plataforma de “los Choclos” unas cinco cuabras por fuera del mercado. Al llegar una camioneta espera por la carga.

Juan saluda con todos de manera cordial, el grupo está compuesto por cinco cargadores. El que guía la cuadrilla, mira a todos y les indica el trabajo que han podido conseguir, en esta ocasión será descargar un camión de cebolla perla, además de cuánto será el pago. Todos escuchan atentos las palabras que salen de la boca reseca del que hizo el trato para la descarga. Una vez que concluye la charla todos se ponen en camino al parqueadero, ahí encontrar el camión. Juan sonríe, este trabajo le dará un ingreso de 15 dólares, pero le tomará algunas horas. En el parqueadero del mercado la noche comienza a trisarse sobre el cielo de la ciudad. Juan se une al grupo para poder establecer el orden en que trabajarán. A Juan le ha tocado ser el tercero en la línea de descarga, antes que el irán el que consiguió el contrato y su compañero de habitación. Cada uno de los cinco que trabajarán en el proceso de descargue -mientras espera que el chofer y su ayudante se acomoden en el remolque ya que ellos serán quién les pondrán los bultos sobre los hombros- mueven sus brazos con gestos de querer conseguir un poco de calor para los músculos y contrarrestar el frío de la madrugada.

Manuel deja las cajas en el balde de la camioneta, el sudor es abundante en su rostro. Retira la atamba de su cabeza, mientras el chofer de la camioneta sostiene las cajas. Por este viaje Manuel cobrará un dólar, ha sido largo y tortuoso el venir con las cajas sobre su espalda. La dueña de la mercadería extiende su mano, parece más que le estuviere dando una limosna que estar pagando por un trabajo. Deja caer la moneda en la mano de Manuel; al sentir la moneda se da cuenta que no es un dólar son solo 50 centavos, él reclama entrecortadamente que la tarifa es de un dólar, y alega la distancia y el peso como factores

para que el “viaje” tenga ese valor. La dueña hace un gesto de repudio, mueve los labios con sonoridad y se para frente a Manuel con los ojos abiertos, le recrimina que está siendo un abusivo. Manuel sonríe, sabe que estas peleas son comunes y está acostumbrado, sabe cómo reaccionar, que decir y sobre todo que no debe entrar en peleas que no le benefician. Despacio sin sobresaltarse mueve los labios “esa la tarifa dentro del mercado”, si uno sale por fuera cuesta un dólar. La dueña sigue imponente, Manuel no baja la mirada, sabe que cumplió con su trabajo y mientras recoge su soga y se la acomoda en el hombro vuelve a mencionar que falta dinero por su trabajo. De mala gana la señora mete la mano a su rebozo y saca una cartera pequeña y extrae de ella otra moneda de 50 centavos y la bota en las manos de Manuel.

Uno de los problemas que enfrentan los cargadores en su diario trabajo es el que las personas no conceptualizan dentro de su imaginario que cargar sea un trabajo, a lo mucho lo llegan a considerar una forma de subsistencia cercana a ser un mendigo, ya que un mendigo también por comida o dinero puede cargar cosas. Esto ha logrado que el cargador luche constantemente por su pago y por tener un reconocimiento como trabajador. El trabajo de cargar implica también poner en riesgo su cuerpo constantemente, cargar peso durante cerca de 8 horas los desgasta no solo moral sino ante todo físicamente. El cuerpo de un humano por más fuerte que sea tiene un umbral que debe respetar, pero en el caso de los cargadores este umbral no se lo respeta, el cuerpo es la maquinaria perfecta para conseguir dinero.

Mientras comíamos con Juan se le acercó otro cargador, de contextura no tan gruesa, de piel cuarteada muy parecida a un melón, le saludo con una palmada en la espalda. Le pidió que le preste un dólar a lo que Juan respondió ta rikuna ari charini kullki (a ver si tengo plata) metió su mano en el bolsillo y sacó un dólar, se lo entregó a su amigo, al tiempo que le decía chu pagas conjkuna (me pagas pero) y sonreía. Después de que el otro cargador se fue pregunté a Juan de dónde lo conoce, dijo, es un vecino de mi comunidad, no está pasando bien acá. El trabajito lo está consumiendo, ojala no se regresé. (Diario de campo marzo 2013)

Cuando Juan concluye su trabajo el sol ya ha destronado la noche y ha obligado a una nueva forma de dinámica en el mercado, ahora ya no existen comerciantes mayoristas, se pueden ver gente que compra cosas al menudeo. Juan recorre con el último quintal que le tocó descargar en el trayecto desde el parqueadero al subsuelo, su mirada se estanca aún



más en las pisadas que da. Baja las gradas sin temor, su cuerpo ya tiene un registro de cómo debe caminar estos espacios, sabe cómo moverse, no le da miedo la falta de claridad de las gradas, su cuerpo encarnó el espacio.

*Naidie* me dijo no te pongas ahí ni allá, *naidie* me ve mal, ni *naidie* tiene un lugar ganado en el mercado, aquí todos cargamos y todos ganamos platita, si se pelean es por otras cosas [...] yo nunca he discutido ni me peliado por cargar, diosito dá a todos (Entrevista a Manuel marzo 2013).

Dentro de la dinámica del trabajo que realizan los cargadores, encontramos que los espacios de socialización son reducidos y ligados a momentos cuando el trabajo escasea, mientras buscan a quién cargar y deambulan por el mercado y van encontrando otros compañeros o durante los refrigerios que toman durante el día; no existe un espacio donde el cargador entre en un proceso de familiaridad con el entorno en el que trabaja. El espacio social es una construcción simbólica llena de ritos que manifiestan un tipo de masculinidad contra-heteronormativa, ya que estos momentos de cercanía y de afectividad que presentan los cargadores los unos con los otros no están ligados a pretender reconocimiento frente a sus pares, al contrario, pretenden ayudar desde una lógica de resistir juntos la ciudad, de luchar y asumir entre todos el reto de ir construyéndose, de crear un espacio donde sentirse seguros y en confianza, pero esto no está ligado a lo físico del espacio sino a los momentos de homosociabilidad que pueden tener dentro del mercado.

Uno de los aspectos que más me llamaron la atención dentro de su mundo de trabajo en el mercado era que carecían de representación política dentro del mercado, sin duda existía una falta de cohesión como grupo y de concientización de clase. Aun cuando parecería que hay mucho que los une como su condición de clase, el hecho de ser considerados seres “marginales, subordinados dentro de la jerarquía social de la ciudad.

No entendía como siendo tantos, no tenían una organización que los representará frente a las autoridades del mercado, no entendía, trataba de que Juan me explique cómo era posible que pasara esto, que no se unan, que no luchen juntos por un bien común. Arrimado a un muro Juan me miraba con extrañamiento, escuchaba cada palabra de mi discurso, hasta cuando dijo aquí todos somos lejanos, nadie quiere ser visto al parecer, entre menos digamos menos nos molesta (Diario de campo, marzo 2013)

En este punto propongo, que no se debe tomar la cuestión del posicionamiento político desde el esencialismo, que alejarse del paradigma revolucionario, de pensar que por ser indígenas, étnicamente subordinados, con pocas o escasas oportunidades tanto culturales como económicas, quiere decir que les interese formar grupos de concientización política y de lucha social que los lleve a la revolución social.

Creo que para entender este proceso de los cargadores y su rol de subordinación, que les impide luchar por sus derechos, primero debemos descifrar como “personas subordinadas por razones de clase, etnia, o raza, puede llevarles a la negación de sus derechos” (Castellanos, 2008: 514). Sin duda el considerarse como seres que no pueden proponer nada (que sin duda es consecuencia de un proceso colonialista histórico, que se reafirma y recrea constantemente hasta nuestros días) o que no son necesarios para el desarrollo de la ciudad, ha creado una suerte de identidad subordinada por parte de los indígenas de la ciudad. Utilizaré el concepto de “identidad serial” que es propuesto por Young (1997)<sup>40</sup>. Estas formas de auto-catalogación que son objetivas e históricas e incluso subjetivas, para los sujetos que las asumen, hacen que se cree una forma de auto-pensarse y determinar cómo y bajo qué parámetros se ha construido el sí mismo individual y desde que noción social, tal como lo anota Castellanos (2008):

El concepto de serialidad nos permite al mismo tiempo ver la identidad personal como algo muchos más complejo que una mezcla o sumatoria de atributos relacionados con parámetros como raza, género, clase, nacionalidad, etc. Nos permite reconocer la posibilidad para cada individuo de construir pertenencia a una serie como una parte significativa de su identidad, o por el contrario, de no hacerlo... (Castellanos, 2008: 519).

Este hecho de serialidad también está presente en la constitución de la feminidad o masculinidad de los sujetos pero debe ser analizado desde el punto de la ejecución de poder y dominación. Aquel grupo social que tiene el poder y domina en el sistema social, agrupa una serie de estereotipos que los demás sujetos subordinados aceptan (objetiva o subjetivamente) y utilizan como formas de alcanzar los estándares que se necesitan para ser considerados masculinos.

---

<sup>40</sup> Iris Marion Young, utiliza este concepto de Identidad serial, basado en el concepto de “serialidad” propuesto por Sartre. Young propone esta forma de análisis de la identidad dentro de su artículo El género como identidad serial: pensando a las mujeres como colectividad social (1997)

### 3.3.4. El cargar

Era medio día cuando me senté en las gradas de una de las entradas del mercado San Roque que dan a la calle Cumandá, lleno el cielo de telarañas que opacaban su natural azul, esperaba a Manuel. Lo esperé cerca de media hora, cuando me disponía a irme con el ánimo destartado por la no llegada y por ende ausencia de Manuel, vi su cuerpo entrar por la puerta del parqueadero de la sección de los “Choclos”. Venía cargando, tres bultos formaban la joroba adherida a su espalda. Lo seguí, hasta el final de su viaje un puesto de venta en el otro extremo del mercado. Cuidadosamente, tanto como su poca movilidad se lo permitía, Manuel se arrimó a unos cestos, temblaba, sus labios estaban resecos, el sudor era profuso, resbalaba por la piel de Manuel hasta formar gotas pacatas que iban a reventar en el rostro del suelo. La señora que lo había contratado seguía conversando con otra vendedora. Manuel me preocupaba, nunca lo había visto en el poco tiempo que lo acompañaba en esas condiciones. Después de unos largos cinco minutos la vendedora por fin reinició la marcha, salimos del mercado y nos hundimos en las calles del barrio de San Roque. Caminamos unas tres cuadras más por fuera del predio. Solamente al llegar a una bodega cerca de la calle Tena Manuel pudo descender su carga. La señora extendió la mano y dejó caer sobre la mano de Manuel cuatro monedas que no alcancé a distinguir de que valor eran. Manuel las miró, quedó mirando la carga, para después volcar su mirada hacia la vendedora y decirle que el pago era muy poco, que no habían acordado esa cantidad. La señora sonrió ácidamente y pronunció una sarta de imprecaciones, entre las que resalto: *si ni que estuvieras trabajando, agradece que te dejo que me cargues las cosa ¡indio vago!* (gritos de la señora que había contratado a Manuel)

Lo que podemos resaltar es como el trabajo de cargador no es un hecho que sea considerado como un verdadero trabajo. Es una actividad que tanto las vendedoras del mercado, compradores e incluso las propias autoridades miran con un sesgo de indiferencia, como un trabajo no inherente para el funcionamiento del mercado. El trabajo que realizan los cargadores desde el punto de vista externo cualquiera lo podría hacer.

Cargar se ve fácil, no tiene complicate, no sé por qué se quejan del pago, si sólo llevan las cosas en la espalda, ni que estuvieran cosechándolas [...] no yo no cargaría, para eso hay que no sentir dolor y sinceramente parece

que estos muchachos tienen esa capacidad, son de hierro [...] si quieren salir de ese trabajo deberían educarse, no andar de vagos esperando cargar. (Entrevista a A. junio de 2013).

El trabajo de cargar se presenta a los ojos de los demás como un acto meramente “animalizado” donde el uso de la racionalidad no es necesario. Quedando claro que no se necesita ningún tipo de cualificación para ser cargador solo basta ser de “hierro”. Es decir es un oficio que puede ser realizado por “vagos”, gente que no puede optar por otra opción que convertirse en cargador debido a su falta de educación formal, su nula relación con la ciudad industrializada y su origen indígena a realizar labores que nadie más quiere realizarlas dentro de la ciudad. Esto instaura una frontera étnica, que se basa en que existen cuerpos que importan por la capacidad de poder que pueden adquirir a lo largo de su vida y cuerpos que no son importantes ya que nunca podrán entrar en el juego de poder. Estos trabajos periféricos y totalmente etnizados fueron tomando formas anquilosadas en la ciudad, hasta el punto que en la actualidad el trabajo de cargar dentro del mercado San Roque es totalmente anacrónico en cuanto a las formas de producir, además de seguir siendo un trabajo que es periférico a los demás oficios populares que podemos encontrar dentro de la ciudad.

Manuel en sus ratos de descanso o en el almuerzo siempre me comentaba de sus hijos, de sus logros académicos. De lo que quería que lleguen a ser, de sus aspiraciones de padre. No quiero para ellos lo que yo sufro, ellos merecen tener algo mejor, por eso ando acá. Y ponía la mirada lejos del mercado, como hundiéndose en el tiempo. No alcance a estudiar más allá de lo que en mi comunidad pudieron darme mis papases, la escuela nomas pase, solía decirme, hubiera querido estudiar más, dicen que pasando el colegio y esas cosas dan más trabajo, pero era difícilísimo, mis papás apenas tenían para comer y me tocaba ayudarles en el trabajo, ir a pastar borreguitos o ir a cosechar papas. Me hubiera gustado aprender más. Mis hijos no quieren venir a Quito, no quieren ser cargadores ellos con el estudio ya quieren ser otra cosa. Ellos que tengan un trabajo suave por ahí, que no sufran como yo cargando en el mercado. (Entrevista a Manuel y notas de diario de campo marzo de 2013).

Se debe entender a los cargadores del mercado San Roque y a su trabajo dentro de una economía de subsistencia, marginalizada, que no entra en la lógica de informalidad, que les obliga a ser vistos dentro de “límites imaginados” y asignados históricamente de los cuales

les es imposible salir. Aquella mano de obra que dentro de la ciudad no encaja para ser usada, dentro servicios tan heterogéneos (secretarias, abogados, contadores, incluso cajeros, etc.) que se han ido construyendo conforme la modernidad tecnológica avanza dentro de los distintos puestos laborales. Servicios que requieren cada vez más de un trabajo “especializado y calificado”, creando una clase nueva de trabajadores “modernos”, que tienen beneficios y cuentan con un apoyo estamental fuerte. Esta clase es la que domina los trabajos de la nueva ciudad. Los cargadores del mercado de San Roque han pasado de un modelo campesino agrícola donde “se trataba de “vender lo que se sabía producir”” que era producción de alimentos, a uno que se rige más por un sistema que debe “producir lo que se pued[a] vender” (Piore, Sabel, 1984; Boyer, Durand, 1993; Veltz, 2000 citado en Périlleux, 2008: 22). En este caso lo que se vende es la capacidad física del cuerpo.

### **3.4 CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO**

El cuerpo es al trabajo como el trabajo es al cuerpo, axioma esencial. Estos dos elementos no están separados y constituyen cada uno un pilar fundamental para determinar cuál es el rol de cada una de las personas dentro del mundo. Queda claro que el rol de trabajar con el cuerpo, en este caso realizando la actividad de cargar, otorga a la persona un tipo de capital social y simbólico frente a sus pares. Bourdiue cuando habla sobre el capital no lo hace sólo como un hecho material, sino ante todo, como un proceso que crea y valoriza nuestras acciones, pero esto requiere de que también los demás lo acepten y lo valoren.

El trabajo de cargar debe en primer lugar considerarse como una “forma no típicamente capitalista de producción” (Cortés, 2001: 119 en Brachet-Márquez eds. 2001). Por ende que la ciudad supone a este tipo de trabajo como no necesario para el desarrollo de la modernidad.

El cargador como trabajador responde a dinámicas económicas que van a desembocar en un tipo de actividad económica marginal. Realizan un “trabajo tradicional” siendo considerados “sujetos tradicionales” con valores sociales muy diferentes a los de los “sujetos modernos” (Cortés, 2001). Pero esta actividad hace a los sujetos marginales o son los sujetos los que vuelven marginal a una actividad. Para de Soto (1986 citado en Cortés, 2001) hay actividades marginalizadas no sujetos, pero esto deja de lado la disputa social

que enfrentan diferentes grupos cuando llegan a la ciudad. Creo que hay actividades marginales (no informales ya que estas pueden seguir siendo de particular interés para el desarrollo de la fuerza económica de un país) que históricamente han sido cumplidas por seres marginalizados y a los que su agencia social no les alcanza para poder luchar por sitios privilegiados de poder y hegemónicos.

Bourdieu entiende a las clases como una relación directa entre sus propiedades de producción y la cultura, esto conforma el *habitus* del individuo y le da un sentido del gusto frente a una realidad objetivable, crea en el sujeto lo que denomina *distinción*. Esta *distinción* manifiesta Bourdieu busca el máximo de “rentabilidad cultural”. Pero quién posee este máximo de capital cultural que les permite tener un espacio de distinción alto y jerarquizado son las clases dominantes, es este grupo social quien determina que es legítimo, es decir legitiman su capital cultural, por ende su cultura como la única y la hegemónica en base a su capital económico. En otras palabras la clase dominante es la que posee y maneja la cultura legítima dentro de un espacio social.

Ahora bien debemos entender el rol del pequeño burgués y de la clase obrera frente a este tipo de “cultura legítima” a la que solo pueden acceder ciertos grupos privilegiados y que es ante todo excluyente y exclusiva. Es decir Bourdieu plantea un escenario con tres formas de gustos y por ende de *habitus*: el legítimo -de la élite-, uno pequeño-burgués y un gusto popular. Lo interesante del análisis del sociólogo francés es el determinar que las clases sociales se determinan por el lugar que ocupan estas mismas dentro de la producción (Hernández, 2003).

## Capítulo IV

### CONCLUSIONES

Los cargadores del mercado de San Roque recorren el mercado, saben por dónde ir, cómo caminarlo y en qué momento puede ser más peligroso. No se conocen están dispersos, apenas están al tanto de aquellos con los que comparten lugares frecuentes. Las únicas veces que se unen lo hacen en pequeños intervalos del día para saber cómo les está yendo en el trabajo. Además que están reducidos a los espacios periféricos del mercado, por ende no poseen un lugar al que se pueda catalogar como propio, como sucede en los trabajos “formales” de las ciudades, donde los trabajadores pueden y tienen momentos de socialización.

Los indígenas cargadores, están día y noche en el mercado San Roque y todos los días llegan más a la ciudad a realizar la misma actividad; lastimosamente el hecho de no ser considerados como un factor importante dentro de la dinámica del mercado ha impedido su capacidad de agencia social; se los ha marginalizado y excluido sistemáticamente dentro de un proceso étnico y racista por parte de los demás sujetos del mercado y de la misma ciudad. Buscan un espacio donde sentirse seguros, sentirse parte de los demás en su misma situación; confundirse en la “masa” de iguales, el ser uno más para no sentirse solos. Ser parte “del montón” es una forma de escudo que han ido formando en el tiempo, un escudo frente al desprecio y al olvido que les han heredado, un escudo que les permite “sufrir juntos, luchar juntos, resistir juntos”<sup>41</sup> (Böll, 1963). El espacio que transita y el cual se apropiado el cargador, es limitado; se extiende hasta donde llegan con su carga, después de esto la ciudad y sus otros espacios no les pertenecen; los cargadores no tienen un peso político, ni en el país, ni dentro del mercado, no son tomados como una fuerza real que deba dar opiniones o que pueda proponer algo.

Dentro del mercado qué espacios están siendo ocupados por los indígenas cargadores y cómo los demás actores asumen dichos espacios es una pregunta que ha guiado la presente investigación. Al igual que cómo se manifiesta la posicionalidad de la

---

<sup>41</sup> Opiniones de un payaso, libro del escritor alemán Heinrich Böll, Premio Nobel de Literatura en 1972, escrito en 1963.

masculinidad de los cargadores indígenas y como se (re) construye la identidad masculina de ellos cuando comienzan a trabajar en el mercado.

#### **4.1 IDENTIDAD, RAZA Y ETNICIDAD DENTRO DEL MERCADO DE SAN ROQUE**

“Los indios son buenos trabajadores, no se quejan y siempre están dispuestos hacer lo que uno les dice, bien colaboradores son y aprenden rápido” (entrevista a C, marzo de 2013).

Los cargadores del mercado de San Roque son personajes que muchas de las veces han sido pensados como personajes solitarios y tristes, incluso ingenuos y sin capacidad de distinguir el bien o el mal, si no se les enseña a que hacen referencia estos aspectos. Esto sin duda no se apega a la realidad, en la actualidad estas formas de pensar están desdibujadas y no responden a realidades concretas. Sin duda las luchas sociales por sus derechos y la crisis de los sistemas hegemónicos han ido creando grietas por la que se han introducido “voces de minorías previamente marginadas” (Wade, 2000: 100) para que esos *otros étnicos* puedan hacer sonar sus voces y dejar de ser sombras. Esto sin duda debido a que los propios indígenas y sus líderes, han tomado la batuta para decir desde ellos mismo quiénes son y cuáles son sus problemas. Esto abrió una brecha para el debate de cuál es el rol de los grupos minoritarios dentro de los Estados-nación. Lo cual lleva a pensar como imaginamos a los indígenas de nuestro país y bajo qué ideal los posicionamos, sin duda, los indígenas para el país son una suerte de pasado bucólico romántico, nos gusta sus danzas, sus fiestas, pero no aceptamos ser considerados como ellos. Esto sin duda es parte de la frontera étnica, que pretende la homogenización de la sociedad.

Ahora, a nivel micro, podemos ver cómo estas formas de relacionarnos siguen la misma vía dentro de espacios como el mercado de San Roque. Sin duda el mercado de San Roque recrea el orden jerarquizado que el Estado-nación impone al país y sus habitantes en general, dentro de su orden nada saldrá de lo que las políticas del país dictaminen, esto hará que los grupos considerados los “otros” sigan siendo presa de estereotipos y discursos paternalistas.



Barth (1976) al hablar de la problemática de la constitución de los grupos étnicos y sus dinámicas, establece que la ciencias sociales han logrado formar un determinismo por el cual el “todo” -llamado sociedad- es la suma de las partes -diferentes grupos étnicos- sin poner atención que esto es una visión reduccionista y rápida, y sin mucha profundidad con la que se pretende homogenizar y no problematizar “quedan[dose] sin examinar las características y los límites empíricos de los grupos étnicos, así como los importantes problemas teóricos que suscita una investigación semejante” (Barth, 1976: 9). Esta visión no solamente deja de lado la producción material de los distintos grupos sino dentro del grupo de los indígenas deja de lado un tema central para el ser humano: la sexualidad y los problemas referentes al género. Mismos que han sido reducidos a una comprensión simplista y llena de anacronismos. Esto se debe básicamente a que las “distinciones interétnicas [...] implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales” (Barth, 1976: 10).

Entendemos que el racismo es una construcción social histórica tal como lo plantea Hernández y Castellanos (2008) -que ha dejado de lado muchas voces- en la que la voz mandante es ante todo colonialista y con el único fin de crear una sola vía para mirar a los demás: es como yo o no lo es. Nos deja ver que -también- existe un racismo basado no sólo en la piel o en la estética sino que va más allá que está basado en buscar un cierto “ego” común, buscar lo superfluo sobre cualquier cosa. Es decir cómo cierto tipo de cuerpo me ayudará a mí a poder encontrar un nuevo lugar dentro de la sociedad.

Como se ha dicho en capítulos anteriores sin duda la noción de identidad que usa el cargador de San Roque está ligada al rol de indígena mestizo. Un desafío constante a la frontera étnica sin duda, ya que propone un indígena que puede permearla y sobrepasarla. También creo que un factor importante y que casi nunca se analiza dentro de las ciencias sociales es el subjetivo, que nos ayudaría a entender mucho mejor como determinados sujetos crean lazos afectivos con ciertas identidades. El indígena cargador del mercado de San Roque renegocia constantemente su identidad según la necesite para uno u otro fin. Como se ha dicho con anterioridad es un sujeto péndulo, es decir que su identidad esta *descentrada* (Wade, 2000) y no responde a una base esencial y determinante, como se pensaba anteriormente (Wade, 2000).

Podemos entender que dentro de sociedades segregacionistas, jerárquicas y policiales (entiéndase como aquella que vigila que no existan posibles “entes” que alteren el orden) nadie puede dejar de actuar el papel que le fue asignado, un tipo de “neo-racismo cultural”, fomentado en que históricamente los grupos sociales responden a pautas de las cuales no pueden salir; este actuar, es a la vez, un discurso narrativo hegemónico que crea realidades normalizadoras de cada uno de nosotros; a la vez que está impregnado no sólo en cada una de nuestras actividades, sino, en esos instantes en que pensamos o pretendemos no decir nada; en esos instantes en que nos transformamos en un espacio en blanco que aparentemente es sólo un silencio, pero que está lleno de significancia para cada “ojo” que busca anormalidad en los otros. Mismo que nos ha llevado a categorizar tanto a hombres como a mujeres dentro del canon heteronormativo occidentalizado que ha determinado que es ser hombre o mujer y cómo debe actuar y que roles debe asumir.

Trato de definir el racismo que se presenta en el mercado de San Roque como un elemento paradójico que hace que miremos al “otro” -independiente de su color de piel, de su idioma, nacionalidad u otro rasgo definitorio de su ser- de dos formas: la primera es la de la inferiorización, creer que el otro no es capaz ni puede superarnos, debido a que el ego nos hace presas fáciles; mientras que la segunda nos obliga a mirar al otro como un ente peligroso para nuestro desarrollo, es el enemigo a vencer y el qué quizá pueda quitarme la oportunidad de “progresar”, esto basado en un sistema capitalista post-industrial, donde el trabajo ya no es una fuente de progreso sino una fuente de subsistencia. Esta invisibilización es una forma postcolonial que ha naturalizado la subordinación étnica y de género, que deben enfrentar los indígenas cargadores en el día a día por parte de los mestizos. Esto hace que los sujetos se posicionen y la vez sean posicionados por lo que hacen y lo que dicen frente a los demás para ser catalogados como hombres.

#### **4.2 CUERPO Y MASCULINIDAD INDÍGENA, EL ESTEREOTIPO DEL MACHO DENTRO DEL INDÍGENA**

Al hablar de masculinidad primero debemos entender que es un concepto que se ha ido formando -y lo sigue haciendo- en el transcurso de la historia, así para Connell (1997) “es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales hombres

y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de esas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura” (Connell, 1997 citado en Andrade, 2001). Todo esto sin duda nos remite a entender que la masculinidad depende de contextos que ayudan a reproducir ciertas pautas culturales disciplinadoras. Propongo también que el cuerpo juega un papel importante dentro de este disciplinamiento y de la construcción de masculinidad.

“No es lo mismo un cholo calato, que un Griego desnudo”, decía el poeta peruano Hinojosa con amargura en uno de sus textos, frase que la saca del habla popular limeño y, que puede resumir de manera fantástica cómo existen cuerpos que importan por que pueden acceder al poder; pero a la vez que lo hacen, impregnan el imaginario de las personas con un estereotipo hegemónico y colonialista que está afectando la concepción de belleza y por ende produce que pensemos que la estética -tanto cultural como física- sólo es posible en cuerpos civilizados.

Si regresamos a las primeras líneas del verso del poeta peruano Hinojosa, nos daremos cuenta como en este simple juego de palabras, nos muestra una sociedad racista y clasista. Deja al “desnudo” que existe una doble discriminación -género y raza- frente a cuerpos que son “naturalizados” como aquellos “otros”, y que pueden ayudarnos a comprender que “es posible identificar en un sujeto(s) varias posiciones de subordinación, las cuales son contextuales” (Hernández, 2008). Términos como raza y sexualidad deben ser manejados como dos espacios en disputa que entran en constante tensión que hace que creemos nuevos espacios de discusión que deben ser contextualizados.

Otro de los puntos que muchas feministas han puesto sobre la mesa de debate es la racialización y etnización de la sexualidad y del género, que también puede aplicarse en este entorno. Cómo esto afecta no solo a las mujeres sino también a los hombres de grupos étnicos no hegemónicos. Al punto de que la construcción de su masculinidad se ve afectada por la creación de imaginarios que muchas de las veces no pueden encajar dentro de su sistema cultural, lo que hace que sufran una tensión que exagera la idea de demostrar que merecen ser llamados hombres de cualquier manera y a cualquier costo.

Los discursos hegemónicos han creado con el paso del tiempo estereotipos sobre los diferentes grupos étnicos periféricos; así el hombre afro descendiente, paso a ser un ser hiper-sexualizado, a ser considerado un tipo “que lleva fuego en su piel” como dice un

poema y a ser temido por sus deseos irrefrenables; mientras los grupos indígenas fueron hipo-sexualizados, carentes de erotismo, seres simples y oscos que lo único que ofrecen son melancolía bucólica. Con estas descripciones etnocentristas y colonialistas, lo que se produjo no sólo fue la formación de un etnocentrismo sexual, sino, una dominación colonialista de los cuerpos.

Los nativos americanos han sido concebidos desde hace mucho tiempo como el interno otro europeo -lo que alega Mason- y, específicamente, femenino. [...] Los hombres indios, no hay ni que decirlo, no ocupan la misma posición en los recuerdos criollos, cuyas imagen perdurable de ellos es la del indio intimidado y servil que en cualquier monumento se adherirá a una revuelta sangrienta. (Wade, 2008: 71-73).

Existen dos espacios de homosocialidad para los cargadores indígenas, el mercado de San Roque *nos vemos a veces al regreso al cuartito con algún amigo sino en la noche en donde los salesianos nos encontramos (entrevista a Manuel, Febrero 2013)* y donde habitan durante la tarde y noche, *hasta las tres de la tarde me quedo por el mercado, de ahí me voy nomas para el cuarto, a descansar [...] en donde los salesianos hacen actividades, hacen bingos, juegos de volley, así diferentes actos (Entrevista a Manuel, Febrero 2013)*. Es aquí donde se vuelve importante tratar de entender como entra en juego el rol de la homosocialidad, ya que en este espacio que habitan lo hacen entre y con hombres. Las formas de homosociabilidad que traen consigo los indígenas a la ciudad deben ser contrastadas a un nuevo contexto, tanto social como cultural. Se vuelve necesario determinar cómo mi cuerpo y su capacidad de carga es una forma para decir que soy hombre, en medio de otros que también y, en el mismo tiempo y lugar, luchan por el reconocimiento de su hombría, a la vez que, buscan “la construcción [y aceptación] pública de la masculinidad heterosexual” que le sirva para “aplacar ambigüedades [y] afirmar su status de “normalidad”” (Andrade, 2001: 116).

El ser hombre entonces debe ser entendido como un “juego de roles” donde existe una tensión constante y donde, el mínimo error en la actuación del rol conlleva a ser mirado como alguien digno de aversión. Nos enseñaron que el mundo de las mujeres es la sombra que no queremos proyectar sobre nuestras propias pisadas. El hombre debe estar por fuera de lo femenino. El hombre se auto afirma en la mirada de otro hombre que le dice cuan hombre es y cuanto de mujer aún debe quitarse. En otras palabras el hombre lucha por su

lugar de dominación dentro de los grupos sociales pero este tema no es una cuestión solo de ellos sino por el contrario es relacional (Viveros, 1988) así que se debe “considerar que los hombres estaban en posición dominante al interior de las relaciones de sexo no sólo porque las mujeres ocupaban una posición inferior sino porque ellos eran producidos socialmente para ocupar esta posición y luchaban para mantenerse en ella” (Devereux, 1988 citado en Viveros).

Finalmente se debe mencionar el rol del poder machista como una forma de resistencia de los indígenas para demostrar que su hombría o masculinidad se puede equiparar con la de los mestizos o blancos. Una de las formas que tienen los indígenas de luchar contra el estereotipo de ser seres asexuados y sumisos, es sin duda a través de la violencia de género. El indígena se ve inmerso en un plano de lucha de poder y opta por reproducir el estereotipo de masculinidad urbana mestiza, y donde los temas tabú (sexo, raza, sexualidad) son conversados desde una lógica androcéntrica de demostración de virilidad exacerbada. La virilidad, que en el caso ecuatoriano, está ligada con la genitalidad y sobre todo con el pene y sus múltiples formas de uso, hace que los indígenas comiencen a prestar más atención a formas de machismo que quizás en sus comunidades no eran pensadas, como el tener amantes o ir donde prostitutas. La única forma de demostrar masculinidad dentro de la ciudad parecería estar ligada a la conquista sexual. Como he mencionado anteriormente esto es sin duda una forma de “sublevación corporal” frente al control colonial que imponía sobre sus cuerpos y sobre todo en su sexualidad y deseo modelos inalcanzables y racializados de virilidad.

#### **4.3 LA CIUDAD Y SUS JERARQUÍAS SOCIALES**

El imaginario que se construye diariamente sobre la ciudad es un discurso que se ha ido divulgando repetidamente; este crea una realidad que cada sujeto inmerso dentro de la gran red de la ciudad puede asumir desde una postura que sigue y deviene de su trayectoria urbano-corporal. La ciudad es un proceso social y físico donde se conjuga los sentidos para recordar a que huele, sabe y que color posee cada una de las ciudades que habitamos. Los actores recuerdan la ciudad desde varias aristas, conciben la ciudad desde una forma no tan abstracta; la ciudad se vuelve un espacio afectivo de archivo. Cómo percibimos los espacios

urbanos, con qué actitud asumimos los mismos y cómo al reconfigurarlos desde lo real la ciudad la recreamos a diario y según nuestra memoria; desde nuestro sentido ciertos espacios adquieren un locus de patrimonio se vuelven necesarios para entender la ciudad y sin ellos el sujeto se podría descentrar. Nuestras prácticas corporales y sociales asumen y construyen espacios en la ciudad que van a guiar nuestro caminar por la ciudad. Todos estamos siendo contruidos por la mirada de los demás pero también por aquellas miradas que no nos ven que nos desmaterializan; la ciudad a medida que progresa desmaterializa las relaciones sociales. Nos plantea un nuevo recorrer por la ciudad, lejano, del mirar el cemento, las construcciones, lo físico, nos remite a mirar lo más etéreo.

Dentro de las estrategias para acoplarse a la ciudad y sobrevivir dentro de ella, los indígenas deben -y esto es casi una obligación- conocer, entender y utilizar la “cultura dominante” que ordena la ciudad, a la vez que infantiliza y niega la agencia de los grupos subalternos -en este caso los indígenas-; que hará que estos grupos produzcan formas de resistencia a esta cultura oficial por medio de su “cultura marginal” (De la Torre, 1996).

Una de estas formas de resistencia es el uso de su idioma ancestral dentro del grupo cercano o con sus iguales ya sea para insultar o bromear sobre un cliente o sobre otro amigo. El cambio de vestimenta junto con el aprendizaje del idioma español -y dejar de hablar en los espacios públicos en kiwcha- son los primeros pasos para acoplarse dentro de la ciudad. Los hombres son los que mayormente migran hacia las ciudades, esto hace que ellos sean quienes adquieran la nueva cultura, se aculturizan<sup>42</sup> y llevan consigo esta nueva forma de ver el mundo a sus comunidades. Se formará “una dinámica de tensión entre la tradición y la modernidad” (Cuminao, 2006: 8), por la cual el sujeto indígena que comienza a vivir la ciudad debe ante todo comenzar a olvidar dentro de su trajín laboral su historia individual y colectiva. Debe ser un nuevo sujeto que marca y define su paso por la ciudad con otro cuerpo y adoptando una nueva cultura, a la vez que esto marcará la forma con la que se relaciona con sus pares y con los demás sujetos que integran el mercado. El ser hombre dentro y fuera del mercado está marcado por cómo se utiliza el cuerpo para definir su posición en cada uno de los sistemas sociales y de producción económica. El cuerpo es

---

<sup>42</sup> Miramos el fenómeno de aculturación desde una postura por la cual no debe ser usado desde su polo negativo que nos lleva a pensar como la muerte de algo sino como la transformación constante de la cultura.

el espejo que refleja como el indígena construye y usa dentro del trabajo su masculinidad (Martínez, 2001).

Esto ha creado una “idea” de lo que se espera socio-culturalmente de cada uno de nosotros frente a nuestros pares o a la sociedad en general. En base a esto podríamos indicar que ya Wolf (2001) señala como las ideas hegemónicas y androcéntricas, que se han hecho ideologías pretenden o “busca[n] abarcar la gama completa de las construcciones mentales que se manifiestan en las representaciones públicas, poblando todos los campos humanos” (Wolf, 2001: 18).

El indígena dentro de las ciudades sin duda genera una serie de percepciones socio-culturales basadas en un etnocentrismo que hace que la gente siga reafirmando constantemente la frontera étnica. Es decir, en la ciudad se ha implantado, un juego dialectico entre aquellos “ciudadanos” con derecho de estar en la ciudad y aquellos “indios salvajes” que pretenden “blanquearse” y transformarse en lo que la gente mestiza y blanca denomina “indio bueno” o “indio civilizado”. Creo que el mayor reto de los indígenas en la ciudad es que puedan ser considerados “ciudadanos” y que puedan ser catalogados como sujetos que pueden y deben construir una memoria dentro de la ciudad; alejándose de las concepciones paternalistas de los discursos que mostraban al indígena como la contra-imagen del desarrollo y progreso.

#### **4.4 DEL TRABAJO EN EL MERCADO Y LA LUCHA POR SER UN CUERPO MASCULINO**

El mercado ha sido quizá la manera más directa con la cual los indígenas se han ido insertando dentro de las ciudades. Su presencia dentro de la economía de las ciudades se puede decir que es antigua, pero no por eso debe ser teñida de anacronismos<sup>43</sup>. Desde sus orígenes, el mercado, ha sido concebido como un lugar de comercio directo y de economía más accesible. El mercado como un eje central de las relaciones de comercio de la ciudad, desde la época colonial, hasta nuestros días, ha sido un espacio de hilación entre “aquellos” los del mercado y los “otros y otras” de la ciudad. Estas iconografías que se dibujan sobre

---

<sup>43</sup> “La antigua presencia indígena ha llevado a que surja una concepción en el imaginario popular y sea considerado como un “mercado indio”.” (Cuminao, 2012: 80).

las espaldas de los que viven en medio de este sector (Mercado San Roque), es negativa, se los tiene por sucios, ladrones o gente que no ha podido acceder a la cultura de la ciudad esto “afecta a sus procesos identitarios por ser considerados como estratos que cumplen actividades o trabajos inferiores...” (Cuminao, 2012: 81). A estos sectores “lumpen” o ligados a lo “no moderno”, es lo que Sarlo (2009) denomina espacios de *modernidad periférica* (Sarlo, 2009). Siguiendo a Sarlo (2009) diremos que la ciudad es un *hibrido* donde se han amalgamado una serie de formas culturales, que dan como resultado el nacimiento de una serie de “espacios públicos alternativos que entran en disputa con la cultura... tradicional” (Kingman, 2008: 47). Forma lo que Herrera (2002) conceptualiza como *ciudad plural* evidenciando con esto la “complejidad cultural [dentro de las ciudades]: el cruce de memorias, de identidades, de culturas.” (Herrera, 2002: 16)

Los compradores no se caracterizan por ser personas del barrio, aunque haya afluencia relativamente fuerte de ellos hacia este sector; los compradores son ante todo gente que asume ser “intermediarios” de los productos dentro de esta cadena económica, que compran en el mercado para ir a venderlo en diversos sitios de la ciudad (incluso dentro del mismo mercado). Ellos también usan al cargador como herramienta para poder movilizar sus productos, pero al contrario de los vendedores, a muchos de ellos no les importa quien carga sus productos; los miran como personas lejanas a ellos.

Existen además otros actores que confluyen en el mercado, son mestizos que llegan de diversas zonas de la ciudad e incluso del país. Ellos crean relaciones directas con los cargadores, son los principales usuarios de ellos. Pero se debe entender que esto no significa que exista amistad y relaciones profundas entre ellos; muchos de los vendedores del mercado ven en ellos una manera rápida y barata de movilizar sus enseres y productos; otros los asumen dentro de un paternalismo caníbal, depredan su ser y sus pensamientos infantilizándolos y asumiéndolos como aquellos “pobrecitos” sin suerte y sin más opción a los que toca darles un “trabajito” para que se ayuden; uno de los mayores acercamientos de este grupo con los cargadores es cuando se ha tejido una relación de confianza basado en la categoría: honradez. Este momento cambia la relación entre cargador y comerciante, existe un tipo de acercamiento más duradero; ya que el comerciante ha catalogado a cierto cargador que se ha ganado la confianza de él, después de años de una relación vertical, como alguien de confianza, aquel individuo que carga “mis cosas” y que no podrá “hacerse



el vivo” con ellas y no va a robarlas o desaparecerá con las mismas; pero esto es quizás un nuevo disfraz de racismo, ya que el cargador es visto por el comerciante lleno de “ingenuidad infantil”. Por ende el cargador no puede ser un sujeto capaz de robar o de tener malos pensamientos. Se “idealiza” y “romantiza” al indígena como un ser netamente puro, sin pensamientos ni buenos ni malos, es decir un ser animalizado, sin sentimientos ni con capacidad de tenerlos. Incapaz de saber que es el bien o el mal, solo de obedecer.

Existe una forma de discurso hegemónico que ha calado en las personas desde la época colonial: el indígena es un ser que trabaja, no se cansa y vive feliz con lo poco que tiene. Se ha construido un aparataje ideológico en torno a una imagen del indígena como “luchador y sacrificado”; lo cual ha provocado que se lo ligue a que debe estar en trabajos duros como siempre lo ha hecho y sin quejarse. Esto nos puede ayudar a entender una nueva afirmación: el pago del cargador indígena es visto como una forma de limosna para ayudar a un “pobre cargador” que no puede encontrar nada mejor que hacer en la ciudad ya que su “ignorancia” lo aleja de los trabajos considerados “productivos”.

Se ha “cosificado” a las personas y a su producción. La masculinidad, de los indígenas cargadores, entonces, estará atravesando en cada momento este trabajo. El espacio del trabajo desde siempre ha sido pensado como un espacio de socialización y de aprendizaje-reaprendizaje, que permite a cualquier individuo entrar en un proceso de autonomía económica frente a sus iguales (Godoy y Stecher: 2008).

Definir la actividad del cargador es ante todo tomar una postura crítica y ética sobre distinguir entre oficio y trabajo; oficio podemos decir es una acción que está más vinculada con lo que las personas realizan habitualmente y por las que pueden o no recibir una retribución económica<sup>44</sup>. Mientras el trabajo es una actividad que debe tener una retribución económica<sup>45</sup>. Cargar es ante todo un trabajo. Cuando le pregunto a Manuel sobre que es cargar, solo una respuesta encuentro: trabajito.

Uno de los aspectos que podemos ver dentro del mercado de San Roque es que los cargadores si bien están inmersos dentro de la modernidad, esta no acaparan la totalidad de su vida, hay momentos donde sus formas culturales “no modernas” son reproducidas, como el sentido de la comunidad y las redes de solidaridad que aún se hacen presentes. Esto los

---

<sup>44</sup> Diccionario de la Real Academia Española

<sup>45</sup> Idem.

hace peligrosos frente a la individualidad que promueve el nuevo mercado neoliberal. Ser subproletariado está ligado a los márgenes de la ciudad, a esos sectores que viven en la zozobra del sobrevivir o sobremorir. Personas que no pueden ser catalogadas como informales, ya que no están inmersos en asociaciones, ni tienen interés en asociarse. Que viven de un trabajo precarizado y marginal, donde las condiciones son degradantes y no poseen un jefe.

El trabajo marca las relaciones de poder de una sociedad queda claro. Estas relaciones de trabajo han llevado a considerar a distintos grupos sociales como las mujeres, indígenas y afros como elementos improductivos de la sociedad; el desarrollo marcado por las sociedades capitalistas ha hecho que la brecha sea aún más grande. Así propongo que al igual que las mujeres, los indígenas cargadores son también “víctimas de la violencia de las formas patriarcales de desarrollo” (Shiva, citada en Casares, 2006).

## BIBLIOGRAFIA

- Almeida, J. (1996). El racismo en el Ecuador: un problema de identidad. Quito: Flacso-Ecuador.
- Anderson, B. (2000). Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, X. (2001). Homosocialidad, disciplina y venganza. En X. Andrade, G. Herrera (eds.) *Masculinidades en Ecuador* (pp.115-138). Quito: FLACSO, UNFPA.
- Andrade, X. y Herrera, G. (eds). (2001). *Masculinidades en Ecuador*. Flacso-Ecuador.
- Arriagada, I. (2006). Desigualdades, exclusiones y discriminaciones de género en el mercado laboral de América Latina. En G. Herrera (Ed.), *La persistencia de la desigualdad Género, trabajo y pobreza en América Latina* (pp. 21-48). Quito-Flacso, CONAMU.
- Azogue, A. (2012). El barrio San Roque... Lugar de acogida. En Kingman (ed.), *SAN ROQUE: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio* (pp.21-36). Quito: FLACSO, Sede Ecuador: HEIFER, Ecuador.
- Balibar, É. (1991). *Race, nation, class: ambiguous identities*. Londres: Verso.
- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Introducción. FEC, México D.F., 1976. pp. 9-49
- Bello, L. y Rangel, M. (2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afro descendientes en América latina y el caribe. [online]. Disponible en: [www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/equidad%20exclusion%Bello%20rangel.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/equidad%20exclusion%Bello%20rangel.pdf)
- Benjamin, W. (1990). *Infancia en Belín hacia 1900*. Alfaguara
- Biancotti, J. (2004). Foucault y De Certeau, Entre las tecnologías de poder y las tácticas de las resistencias [on line]. Disponible en: <http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/506/Biancotti%20Jorge.pdf.txt;jsessionid=BB9046FD89516ACFB912C2A8BAAB2A88?sequence=3>
- Biancotti, J. (2004). Foucault y De Certeau: Entre las tecnologías de poder y las tácticas de las resistencias. En “La Trama de la Comunicación” Vol. 9, Universidad Nacional de Rosario. [on line]. Disponible en: <http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/506/Biancotti%20Jorge.pdf?sequence=1>

- Bonilla, E. [et.al.] (1994). QUITO: TRANSFORMACIONES URBANAS Y ARQUITECTÓNICAS. QUITO: Dirección de Planificación, Ilustre Municipio de QUITO: Junta de Andalucía.
- Bonino Luis, *Micromachismos: La violencia invisible en la pareja* (p.19), Actas de las Jornadas de la Federación de sociedades españolas de terapia familiar (1993) y de la Dirección de la mujer de Valencia/España (1996) sobre violencia de género, y en Corsi, J. (1995): La violencia masculina en la pareja. Madrid: Paidós.
- Bonino, L. (s/a). Masculinidad Hegemónica e identidad masculina [online]. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/viewFile/102434/153629>
- Bourdieu, P. (2007). La dominación Masculina. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. (1999). MEDITACIONES PASCALIANAS. Barcelona: Anagrama. Buenos Aires: Ediciones Paidós. 2005.
- Brah, A. (2004). "Diferencia, Diversidad y Diferencia." En: Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera. Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.
- Butler, J. (2001). El género en DISPUTA: el feminismo y la subversión de la identidad. México, D.F.: Editorial Paidós Mexicana.
- Butler, J. (2002). Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo" por Judith Butler. Buenos Aires: Paidós SAICF.
- Carbonetto, D. (resp.) (1986). Heterogeneidad tecnológica y desarrollo económico: sector informal. Lima: Instituto Nacional de Planificación.
- Casares, A. (2006). Antropología del Género: culturas, mitos y estereotipos sexuales. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Castellanos G. (2008). Serialidad, dominación, performatividad: La construcción de identidades subordinadas y la aceptación de la subordinación. En Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara, eds, *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp.513-539). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género. Bogotá, Colombia.
- Cervone, E. y Rivera, F. (eds.) (1999). Ecuador racista: imágenes e identidades. Quito: Flacso-Ecuador.
- Coba, L. (2001). Haga negocio conmigo: un ritual de masculinidad. En X. Andrade, G. Herrera (eds.) *Masculinidades en Ecuador* (pp.101-114). Quito: FLACSO, UNFPA.
- Connell, R. W. (1997). La organización social de la masculinidad. Ediciones de las Mujeres. 1993 - 2002. n.24. p. 31-48.

- Córdova, M. (2005). Quito: imagen urbana, espacio público, memoria e identidad. Quito: TRAMA.
- Cuminao, C. (2012). Construcción de identidades de las vendedoras Kichwas y mestizas y los juegos de poder el mercado de San Roque. En Kingman (ed.), *SAN ROQUE: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio* (pp.79-100). Quito: FLACSO, Sede Ecuador: HEIFER, Ecuador.
- De Certeau, M. (1995). La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, M. (1996). La invención de lo cotidiano. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Cadena, M. (2004). Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco. Lima: IEP.
- De la Torre, C. (1996). EL RACISMO EN ECUADOR: Experiencias de los indios de clase media. Quito: CAAP
- De la Torre, C. (2002). Afroquiteños: ciudadanía y racismo. Quito: CAAP.
- Echeverría, B. (2001 [1995]). Las ilusiones de la modernidad. Quito: Editorial TRAMASOCIAL, 2001.
- Escobar, S. (ed.). (1985). El sector informal urbano en los países andinos. Varios. Publicación del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. Ecuador. Quito: ILDIS : CEPESIU.
- Espín, M. (2012). Los indígenas y el espacio ciudadano: Los lugares de vivienda. En Kingman (ed.), *SAN ROQUE: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio* (pp.101-134). Quito: FLACSO, Sede Ecuador: HEIFER, Ecuador.
- Espinosa, M. (2003). Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito: primera mitad del siglo XX. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Espinosa, M. (2009). Insumisa vecindad: memoria política del barrio San Roque. [Quito]: Quito Eterno.
- Foucault, M. (1984). Histoire de la sexualité. París: Gallimard.
- Fuller, N. (1997). Identidades masculinas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú
- Fuller, N. (ed.). (2004). Jerarquías en Jaque: estudios de género en el área andina. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Gilmore, D. (1994). HACERSE HOMBRE: concepciones culturales de la masculinidad. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

- Godelier, M. (2000). *Cuerpo parentesco y poder: perspectivas antropológicas y críticas*. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador.
- Gravano, A. (2005). *El barrio en la teoría social*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Guber, R. 2004. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura: análisis históricos: estudios teóricos*. Lima: IEP : FLACSO - Sede Ecuador.
- Gutmann, M. (2000). El Machismo. En M. Gutmann (edit.) *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: Ni macho, ni mandilón*, (Pp.315-345). Colegio de México y Editorial Paidós. La traducción al español del libro es de Nair Anaya Ferreira.
- Gutmann, Matthew. (1997). *Traficando con hombres. La Antropología de la Masculinidad*. Traducción autorizada de *Annual Review of Anthropology*, realizada por Patricia Prieto. Vol. 26, 177-212.
- Hernández F. (2008). Racismo homofobia y sexismo: reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad. En Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara, eds, *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, (pp.485-512). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Universidad del Valle: Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Herrera, G. (ed.). (2006). *LA PERSISTENCIA DE LA DESIGUALDAD: Género, trabajo y pobreza en América latina*. Quito: CONAMU: FLACSO - Sede Ecuador: Secretaría Técnica del Frente Social.
- Herrera, Gioconda. *Género, familia y migración en el Ecuador En: Jerarquías en jaque: estudios de género en el área andina*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 2004
- Herrera, L. (2002). *La ciudad del migrante la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Herrera, L. (2002). *La ciudad del migrante: la representación de Quito en relatos de Migrantes indígenas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- hooks, B. [et al.] (2004). *OTRAS INAPROPIABLES: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Kimmel Michael, *Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina* (Pp.49-62), En Valdés, Teresa y José Olavarría (edc.). *Masculinidad/es: poder y crisis*, Cap. 3, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres N° 24, 1997
- Kingman Garcés, E. (2006). *La ciudad y los otros: Quito 1860 - 1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.

- Kingman, E (coord.). (2012). San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: HEIFER, Ecuador.
- Larrazabal, H. (1989). Legalidad: ¿Condición del éxito económico en el sector informal urbano? En J. Orihuela (coord.), *Informalidad e ilegalidad: una falsa identidad*. La Paz: CEDLA: OIT.
- Larrea, F. (2001). ¡Cómo un indio va a venir a mandarnos! Frontera étnica y masculinidades en el ejercicio del gobierno local. En X. Andrade, G. Herrera (Eds.) *Masculinidades en Ecuador* (pp.47-65). Quito: FLACSO, UNFPA.
- Lewis, O. (1969). Antropología de la Pobreza: cinco familias. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- López, C; Pollack, M y Villareal, M. (eds.). (1992). Género y mercado de trabajo en América latina. Ginebra: OIT.
- Lucha contra la pobreza urbana: Documento de política sectorial de Cooperación al Desarrollo. 1996. La Haya-Países Bajos.
- Luengo, F. (2009). Masculinidades no dominantes: Una Etnografía de Gaydar [online]. Disponible en: [http://www.flacsoandes.org/comunicacion/aaa/imagenes/publicaciones/pub\\_287.pdf](http://www.flacsoandes.org/comunicacion/aaa/imagenes/publicaciones/pub_287.pdf)
- Nun, J. (1999). El futuro del empleo y la tesis de la masa marginal. [online]. Disponible en: [www.projetoprogridir.com.br/jdownloads/bibliografia-definitiva/nuevos%20escenarios](http://www.projetoprogridir.com.br/jdownloads/bibliografia-definitiva/nuevos%20escenarios)
- Maldonado, G. (2012). Matices y texturas de la identidad cultural étnica en contextos urbanos: en el caso de los kichwas de Chimborazo. En Kingman (ed.), *SAN ROQUE: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio* (pp.101-134). Quito: FLACSO, Sede Ecuador: HEIFER, Ecuador.
- Martínez, L. (2009). Migración internacional y mercado de trabajo rural en el Ecuador. En G. Herrera, M. Carrillo, A. Torres (Eds.), *La Migración Ecuatoriana: Transnacionalismo, redes e identidades* (pp.147-168). Quito: FLACSO, Sede Ecuador
- MEMORIA HISTORICA DE SAN ROQUE, QUITO, 2007. FONSAL.
- Minello, N. (s/a). MASCULINIDADES un concepto en construcción [on line]. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/61/cnt/cnt1.pdf>
- Olavarría J. (2001) ¿Hombres a la deriva? Flacso Chile.
- Oviedo, M. (2000). Los hijos de la tierra. 1 ed. Quito-k-oz editorial
- Pachano, S. Comp. (2003). Ciudadanía e identidad. Flacso-Ecuador.
- Pantelides, E. y López, E. (comp.). (2005). VARONES LATINOAMERICANOS: estudios sobre sexualidad y reproducción. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

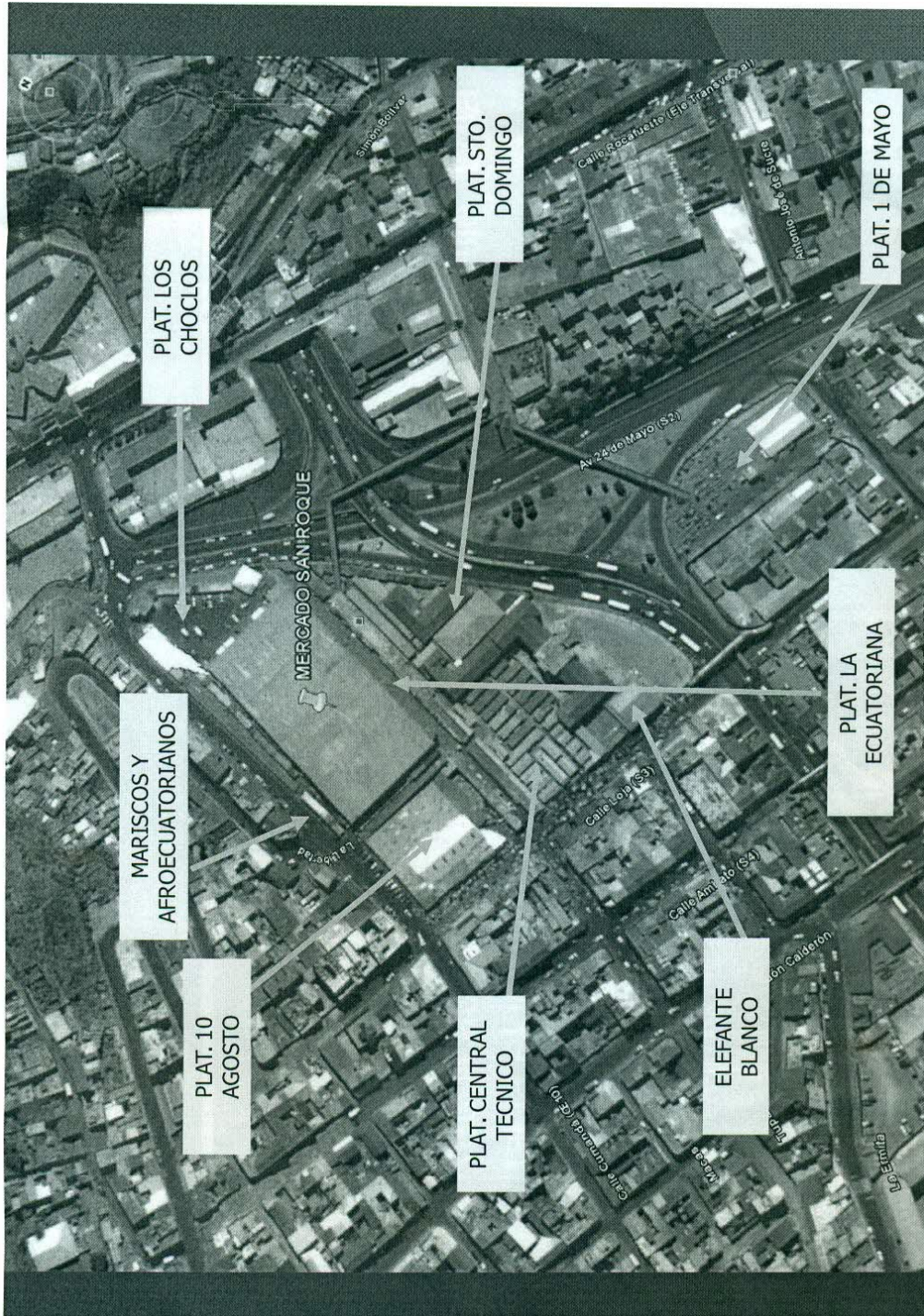
- Pérez Ruíz, M. (s/a). Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México [online]. Disponible en: <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/metropolitanismo-globalizacion-indigena-mexico.pdf>
- Prieto, M. (2010). Los indios y la nación: historias y memorias en disputa. En V. Coronel, M. Prieto (comp.) *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana* (pp.265-316). Quito: FLACSO Sede Ecuador: Ministerio de Cultura.
- Programa de Recuperación de Barrios. Santiago, Chile: Ministerio de Vivienda y Urbanismo. [s.f.]. 3v.
- Sáinz, L. (ed.). (1986). El sector informal en Bolivia. La Paz: CEDLA ; FLACSO ; ILDIS.
- Sarlo, B. (2009). La ciudad vista. Siglo XXI editores. Argentina.
- Scott, J. (2008). Género e historia. México, D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 2008.
- Tarrés, Ma. L. (coord.) (2001). Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social. México, D.F.: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México.
- Todaro, R. y Yáñez, S. (eds.). (2004). El trabajo se transforma: relaciones de producción y relaciones de género. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer. Chile-Santiago de Chile.
- Torres, A y Carrasco, J. (coord.). (2008). Al filo de la identidad: la migración indígena en América Latina. Quito: FLACSO - Sede Ecuador: UNICEF TACRO: AECID. 2008.
- Valenzuela Ma. Elena y Bastidas M. (eds). (2006). Género, pobreza, empleo y economía informal en Ecuador. OIT Lima Perú
- Villavicencio, Gaitán. (1990). Entre la economía informal y la pobreza urbana. Ciudad Alternativa Quito, República del Ecuador: 1989 - 1997. n.4 p. 33-36
- Viveros Vigoya Mara, Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes (Pp.25-36). En *La Manzana de la Discordia*, Año 2, Vol. 4. Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad; Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali, Diciembre 2007
- Wacquant, L. (2007). Los condenados de la ciudad: Gueto periferias y Estado. Siglo XXI editores. Argentina.
- Wacquant, L. (2010). Las dos caras del Gueto. Siglo XXI editores. Argentina.



- Wade, P. (2000). *Music, race, and nation: música tropical in Colombia*. Chicago: The University of Chicago. 2000. 323p.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya - Yala.
- Wade, P. (2008). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Universidad del Valle: Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- WALLERSTEIN, Immanuel *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas-mundo* Madrid Akal: Akal. 2004.
- Weiss, W. (1999). El Camal y los asuntos de raza y clase. En T. Salman, E. Kingman (Eds.). *Antigua modernidad y memoria del presente: culturas urbanas e identidad*. (pp.219-236). Quito: FLACSO - Sede Ecuador

## ANEXOS

..UBICACIÓN DE SAN ROQUE Y SUS PRINCIPALES PLATAFORMAS DE VENTA



CROQUIS DE UBICACIÓN DEL MERCADO SAN ROQUE



## DATOS ESTADISTICOS DE LA HOSPEDERIA DE LOS SALESIANOS FACILITADA POR LA TRABAJADORA SOCIAL.

### Datos Estadísticos 2012

De acuerdo a la información obtenida de las fichas de ingreso de los compañeros indígenas que se hospedaron en la institución durante el año 2012, se dedujo lo siguiente:

El total de compañeros registrados en las archivos de Trabajo Social son 108 compañeros siendo el 100% para nuestro estudio.

De la población registrada se dedican en su totalidad la agricultura, en sus comunidades; vienen a la ciudad en busca de mejorar su calidad de vida debido a que la producción agrícola no cubre sus necesidades básicas.

La hospedería durante los meses de enero a Octubre del 2012 tiene una población anual de 108 compañeros indígenas migrantes registrados al momento, los mismos que se albergan indistintamente al año.

Debemos tener en cuenta que existe una población flotante de 404 compañeros, que son los que no estan registrados en listas, porque solo vienen a hospedarse por una sola noche, o son compañeros que estan solo hasta encontrar trabajo y encontrar un cuarto de arriendo, en un tiempo menos de dos semanas; a los que se atienden durante todo el año. El promedio diario de compañeros es de 39.

Contamos con una población de:

<b>Compañeros estables</b>	108	21.10%
<b>Compañeros flotantes</b>	404	78.90%
<b>TOTAL</b>	<b>512</b>	<b>100%</b>

**Cobertura por género:**

Masculino	99	91.66%
Femenina	9	8.33%

**Cobertura promedio por mes 2011:**

Enero	33
Febrero	35
Marzo	42
Abril	36
Mayo	43

Junio	41
Julio	39
Agosto	40
Septiembre	43
Octubre	42

Promedio de cobertura anual es de 39 personas

#### Cobertura por Provincia

Provincia	Total Parcial	%
Chimborazo	22	20.37
Cotopaxi	37	34.25
Imbabura	27	25.00
Pichincha	10	9.26
Loja	1	0.93
Tungurahua	11	10.19
TOTAL	108	100

#### Cobertura por edad

Edad	Total parcial	%
16 a 20	2	1.86
21 a 30	8	7.40
31 a 40	10	9.27
41 a 50	14	12.96
51 a 60	32	29.63
60 a 70	20	18.51
71 y más	22	20.37
TOTAL	108	100

#### Cobertura por ocupación:

Ocupación	Total Parcial	%
-----------	---------------	---

Albañil	31	28.70
Albañil - carga	6	5.55
Betunero	13	12.04
Cargador	25	23.14
Carpintero	1	0.93
Guardia de seguridad	1	0.93
Jardinero	4	3.70
Mendigos	5	4.63
Vendedor ambulante	7	6.48
Venta de artesanía	13	12.04
Venta de granos	1	0.93
Zapatero	1	0.93
TOTAL	108	100,00

FOTOS EN EL MERCADO DURANTE LA INVESTIGACIÓN







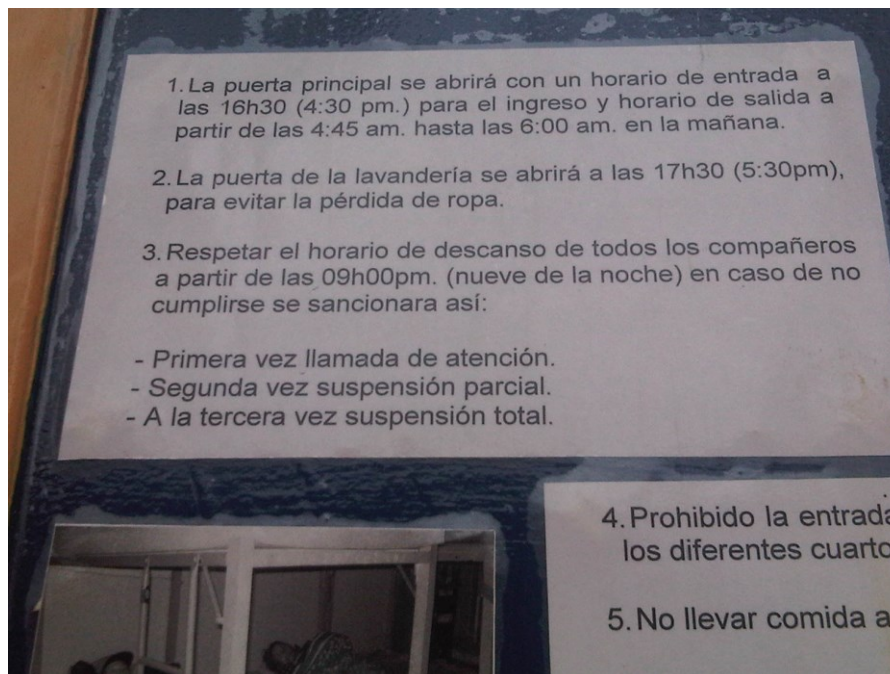






**LA HOSPEDERÍA INDÍGENA DE LOS SALESIANOS**





**12. En caso de pérdida de objetos de la casa, todos los compañeros se comprometen a:**

- Que todos los compañeros deberán cuidar el mobiliario y equipos de la casa, ya que es de todos, por lo tanto nada debe perderse.
- Comunicar inmediatamente al presidente o personal de la hospedería si hay una persona de dudosa reputación.
- Debe haber vigilancia en los respectivos cuartos.
- La Hospedería se compromete, que a la hora de salida en la mañana va a haber mayor vigilancia.
- En caso de pérdida, en la asamblea se tomarán las medidas pertinentes.



