

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

**Eduardo Kingman
(Coord.)**

FLACSO Biblioteca



307.66
5515

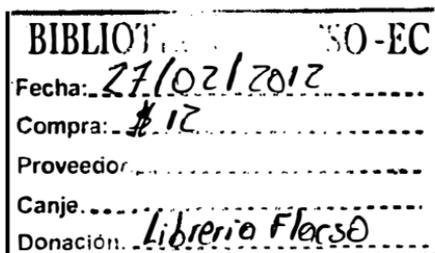
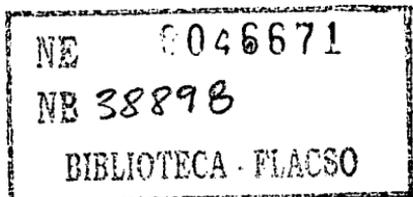
San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio / compilado por Eduardo Kingman. Quito : FLACSO, Sede Ecuador : HEIFER, Ecuador, 2012

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

ISBN: 978-9978-67-315-7

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

307.3364 - CDD



San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio

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

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

Diseño & Diagramación: Santiago Calero Flores

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

Impreso en Quito Ecuador, enero 2012

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

Índice

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

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

Gina Maldonado

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

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

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

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

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

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

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

El reflejo del espejo

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

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

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

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

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

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

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

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

12 Mezcla de máchica, agua y panela

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

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

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

Los ojos que diferencian

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

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

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

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

Sobre el vestuario

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

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

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

14 Falda larga tradicional que usan las mujeres indígenas.

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

Los hombres

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

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

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

15 Soga que se usa para cargar desde la cabeza

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

Las mujeres

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las diferencias que marcan diferencia

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

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

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

Especialización en las actividades económicas

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

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

Los comerciantes mayoristas de productos comestibles

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los minoristas ambulantes o los “rodeadores”

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

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

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

Los comerciantes de ropa y otros

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

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

Los salomeros

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

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

Los sastres

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

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

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

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

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

Los zapateros

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

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

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

Las empleadas domésticas

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

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

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

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

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

Los cargadores y/o estibadores

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

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

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

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

Las desgranadoras

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los profesionales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Políticos y dirigentes

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

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

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

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

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

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

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

17 Mestizo.

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

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

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

El kichwa como lengua materna en el contexto urbano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

- Barragán, Rossana (2009). *Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero en la ciudad de La Paz*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Barragán, Rossana y Carmen Solíz, (sf.). *Identidades urbanas: el caso de los aymaras en la ciudad de la paz y el alto*. La Paz: Mimeo
- Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, Guatemala: FLACSO.
- Ramírez, Ángel (2007). "Aprendizaje social de las lenguas en contextos escolares interculturales urbanos". *Disertación doctoral*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Casa de la comunidad Gualalag Quillopungo en San Roque*



* Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación.



Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación.



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación.

Espacios de trabajo y comercialización en el barrio de San Roque



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación.



Esta fotografía es de autoría y cortesía de Manuel Kingman



Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación.



Estas fotografías fueron tomadas por el grupo de investigación.



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación.



Esta fotografía es de autoría y cortesía de Lennyn Santacruz



Esta fotografía fue tomada por el grupo de investigación.