

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 22

La ciudad del migrante

*la representación de
Quito en relatos de
migrantes indígenas*

Lucía Herrera



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

La ciudad del migrante:
*la representación de Quito
en relatos de migrantes indígenas*

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 22

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Teléfonos: (593-2) 255 6405, 250 8150 • Fax: (593-2) 250 8156
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
E-mail: uasb@uasb.edu.ec • [http: //www.uasb.edu.ec](http://www.uasb.edu.ec)

EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247
Fax: (593-2) 250 6255 • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 255 4358, 255 4558
Fax: (593-2) 256 6340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
E-mail: cen@accessinter.net

Lucía Herrera Montero

La ciudad del migrante:
la representación de Quito
en relatos de migrantes indígenas



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



Quito, 2002

La ciudad del migrante:
la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas
Lucía Herrera Montero

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 22

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Ediciones Abya-Yala
Corporación Editora Nacional
Quito, abril 2002

Coordinación editorial:
Quinche Ortiz Crespo
Diseño gráfico y armado:
Jorge Ortega Jiménez
Cubierta:
Raúl Yépez
Impresión:
Impresiones Digitales Abya-Yala,
Isabel La Católica 381, Quito

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
9978-19-001-5 (serie)
9978-19-036-8 (número 22)

ISBN: Ediciones Abya-Yala
9978-04-700-X (serie)

ISBN: Corporación Editora Nacional
9978-84-250-0 (serie)
9978-84-300-0 (número 22)

Derechos de autor:
Inscripción: 016487
Depósito legal: 002111

Título original: *La ciudad del migrante: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas*
Tesis para la obtención del título de Magíster en Letras
Programa de Maestría en Letras, 1999
Autora: *Lucía Herrera Montero*
Tutora: *Alicia Ortega*
Código bibliográfico del Centro de Información: T-0084

Contenido

Prólogo / 7

Reconocimientos / 11

Introducción / 13

Capítulo I

La ciudad y la memoria / 19

La comunidad de origen / 19

La ciudad imaginada / 24

Memoria y mundo simbólico / 29

Capítulo II

La ciudad y su conquista / 39

Llegar a una ciudad ajena / 39

Apropiarse de la ciudad / 44

Capítulo III

La ciudad y la cotidianidad / 49

El tejido social / 49

El espacio de las prácticas / 56

Capítulo IV

La ciudad y sus significados / 65

Los lugares significativos / 65

¿Volver? Ya no / 79

Capítulo V

Conclusiones / 83

Los significados de Quito / **83**

Bibliografía / **89**

Universidad Andina Simón Bolívar / **93**

Títulos de la Serie Magíster / **94**

Prólogo

Pensar la ciudad supone inevitablemente considerar un conjunto de fenómenos que redefinen permanentemente los límites y características del espacio de nuestras experiencias y desplazamientos cotidianos. Así, en los tiempos presentes no podemos dialogar con aquella ciudad que habitamos sin tener en el horizonte de nuestra propia reflexión los fenómenos de globalización y migración, violencia urbana y miedos, multiculturalidad y exclusión. Pensar, por ejemplo, la globalización demanda comprender una «modernidad-mundo» que socava los límites territoriales de la «modernidad-nación»; es pensar un inmenso proceso de conexión y desconexión que pone en contacto a nuestros cuerpos con objetos, seres, sabores, sonidos, tiempos, hábitos, transacciones y emociones provenientes de otros territorios y otros mundos –en principio– distantes a nuestro propio espacio cotidiano y familiar. Sin embargo, ese mismo roce –en su expresión física o virtual– con aquello que, simultáneamente, nos invade y seduce desde afuera, nos sitúa en un mundo donde lo distante y lo cercano, lo propio y lo ajeno se confunde. Habitamos ciertamente un mundo problemático y angustiante cuyas transformaciones no solamente no siempre alcanzamos a comprender y asimilar, sino que además reduce cada vez más el tamaño de esa porción de humanidad que reclama su derecho al ejercicio de habitar un pedazo de tierra o de cemento urbano en la justicia y la dignidad.

Sin embargo –a pesar de las redes informáticas y espacios virtuales que nos envuelven cada vez con mayor insistencia– la ciudad pervive no solo como horizonte de nuestra propia existencia, sino como escenario donde se define una memoria, como espacio de búsquedas laborales y afectivas, como proyecto de esperanzas y realizaciones. En suma, la ciudad no deja de ser ese espacio conflictivo que se percibe desde el sacrificio y la lucha por la subsistencia, pero también –y a la vez– desde la sociabilidad y los sueños.

En este contexto, la investigación realizada por Lucía Herrera propone una mirada y una metodología innovadoras para pensar y entender la ciudad: esa ciudad –Quito en este caso– que en su multiplicidad pareciera ser inasible y desvanecerse entre las múltiples lecturas posibles, esa ciudad que en sus espacios marginales evidenciaría –en un primer momento– solo síntomas de in-

satisfacción, pérdida y desamparo. Este trabajo accede a la ciudad del migrante indígena desde un conjunto de *relatos* que hablan del enfrentamiento diario del migrante con la ciudad, de una particular manera de ocuparla, interiorizarla y configurarla como propia. Se trata de leer los sentidos que adquiere una ciudad multiétnica bajo el impacto del que viene de afuera, de quien trae a la ciudad recuerdos, experiencias, saberes y sueños diferentes.

La ciudad latinoamericana contemporánea ciertamente es un espacio conflictivo marcado por la violencia y la inseguridad, por una movilización social que responde a dinámicas de supervivencia, migraciones, invasiones y exclusiones en la elaboración de una cartografía siempre móvil: un centro permanentemente multiplicado en el contacto con periferias que lo invaden y desplazan. Los habitantes de una ciudad –aún con la certeza de habitar una urbe que ha devenido en espacio de contaminación y enfermedades, de miedos y cuerpos en peligros, de búsquedas no siempre satisfechas– no solo la viven en medio de múltiples angustias, sino que la dotan de sentido y son capaces de inventar estrategias, prácticas y desplazamientos para satisfacer deseos, necesidades y proyectos; en suma, todo eso que conforma la aventura de vivir en una ciudad desgarrada, que mezcla miedos y angustias con promesas, encuentros, rostros y saberes.

Estamos acostumbrados a leer trabajos académicos que ponen el acento en la dimensión apocalíptica de la ciudad, en una urbe que parecería devorar a sus habitantes en una selva de cemento inhóspita y laberíntica: espacios de anonimato, de vértigo, de soledad y pérdidas irrevocables. Sin embargo, allí está la ciudad ocupada por ciudadanos múltiples que inventan nuevos modos y estrategias para apropiarse de ella, usarla y habitarla. El trabajo de Lucía Herrera no es celebratorio de una ciudad que habría cumplido extensamente las promesas de la modernidad, ni pretende desconocer sus tensiones y conflictos donde desafortunadamente se destacan relaciones asimétricas y discriminatorias. Nuestra investigadora se mueve precisamente en esa contradictoria zona donde se mezclan y superponen los dos rostros que paradójicamente definen la ciudad: sacrificios y sueños, promesas y pérdidas.

El recorrido que la propia académica realiza por las calles y barrios del migrante indígena no coincide con el deambular del paseante coleccionista, cuyos pasos perseguirían la huella de aquello que es a la vez residuo del pasado y clave de lectura de la urbe transformada. No motiva su indagación urbana la nostalgia por una ciudad unitaria e ideal que se habría desvanecido en el decurso de la historia. Lo que estimula y enriquece el presente trabajo es el afán por acceder a ese Quito que se reconstruye en relatos cargados de emociones, saberes e imaginación: allí se destaca una ciudad que no tiene otras fronteras que aquellas instituidas por las prácticas y contactos cotidianos. Se trata de una ciudad que es actualizada desde su presente narrativo y cuyos lu-

gares se cargan de significación en los recorridos continuos y prácticas que la jornada laboral del migrante demanda y luego rememora en sus historias de vida.

Los relatos recogidos –de migrantes indígenas provenientes en su mayoría de la Sierra central ecuatoriana– posibilitan pensar incluso la relación campo-ciudad en términos no maniqueos y advertir, por ejemplo, la reproducción de vínculos comunitarios y redes de solidaridad en la ciudad. ¿Cómo entra la comunidad de origen en el relato? ¿Cómo se redefinen la historia y la memoria del migrante en su enfrentamiento con la ciudad? ¿Quiénes tienen derecho a la ciudad? ¿Cuáles son los hitos topográficos que son recorridos, simbolizados, recordados y narrados por el migrante indígena en la ciudad? Son estas algunas de las preguntas que articulan el presente trabajo y que son respondidas en un ejercicio de diálogo e intercambios entre la estudiosa de la ciudad y sus practicantes. La escritura de Lucía Herrera deja oír las voces de los migrantes, sus relatos e historias de vida en una suerte de cadena discursiva que intercala los avatares de los practicantes de la ciudad y la lengua que reconstruye esa misma ciudad: diálogos en la calle, en el lugar de trabajo, en el intercambio de experiencias a cambio del saber que el migrante entrega a quien lo interpela; ejercicios de una escucha atenta y creativa que se vuelve escritura de una ciudad que se deja finalmente leer en sus múltiples intersticios.

*Alicia Ortega Caicedo
Pittsburgh, marzo del 2002*

Reconocimientos

Sin la valiosa y generosa colaboración de los migrantes indígenas que compartieron conmigo sus historias, este acercamiento a la ciudad del migrante no hubiera sido posible. Quiero expresarles mi agradecimiento. En forma especial a don Vicente Curichumbi, a su familia y a sus amigos que tuvieron la paciencia de reconstruir sus historias de vida y compartirlas conmigo. De igual manera al profesor Leandro Yuquilema y al cuerpo docente del Centro de Educación Intercultural Bilingüe-Quito (CEDEIB-Q) por su cooperación y apertura: ellos me permitieron ser parte de la institución aunque sea por un breve lapso. A los niños de la escuela quisiera agradecerles su activa y creativa participación pero, sobre todo, la alegría y el cariño con que me acogieron; y a Charito, la conserje, por su ayuda constante y por su ejemplo de optimismo en la adversidad.

Introducción

Primero vine solito, estuve trabajando de cargador, después de vendedor ambulante, después de vendedor de ropa y, después de que me instalé, me traje a mi señora.

Yo bajaba al Terminal de aquí de la Ipiales, cargando dos quintales, cartones, todos eso. Antes no había muchas camionetas; solo había cargadores; íbamos hasta Toctiuco, hasta San Juan íbamos cargados.

(Don Vicente C.)

El relato de don Vicente C. es un ejemplo del enfrentamiento diario del migrante indígena con la ciudad. Para el indígena, llegar a Quito es ingresar a un espacio conflictivo donde debe desplegar múltiples tácticas de supervivencia. En ese complejo proceso de interacción con la ciudad y a partir de la forma específica que tiene de ocuparla y de interiorizarla, el migrante configura una ciudad propia, un Quito particular, que es concebido básicamente como un espacio de trabajo.

El migrante no es un paseante ni es un turista; por ello su ciudad «escapa a las totalizaciones imaginarias del ojo»¹ y no puede ser comprendida como un panorama que se despliega ante quien la mira y la descifra. Estudiar la ciudad del migrante supone remitirse a las formas específicas que él tiene de habitar y de ocupar la ciudad; implica entender el espacio a partir de la sucesión temporal de acciones que en él se realizan.

Estas prácticas, inmediatas y circunstanciales, no entrañan una concientización discursiva de parte de quien las ejerce: son efímeras, apegadas a las situaciones en las que ocurren. ¿Cómo, entonces, dilucidarlas verbalmente? Si son inestables y circunstanciales, ¿cómo representarlas discursivamente para, a través de ellas, acceder a la ciudad del migrante, al espacio tal y como él lo configura en su quehacer cotidiano?

Según De Certeau, esto solo es posible a través del «relato», de las historias que narrativizan las prácticas sin pretender acceder a una verdad esen-

1. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 105.

cial por fuera y por encima de ellas. Relatar, contar una historia, no es lo mismo que describir: quien relata no requiere ni aspira ceñirse a la «realidad». Crea, aun sin proponérselo, una ficción que produce efectos y no solamente textos.

Cuando el migrante indígena cuenta su historia, no pretende narrar exactamente lo sucedido; busca, por el contrario, impregnar su narración de emociones, de sensaciones, de imaginación, y lo hace desde su momento actual, desde los objetivos alcanzados y desde los proyectos por realizar. Sus relatos dan cuenta de una ciudad que no tiene otras fronteras que aquellas instituidas por las prácticas y los contactos cotidianos; de una ciudad que se recrea y se redefine constantemente.

De esta manera, la ciudad deja de estar fuera del migrante que la percibe y deviene también parte de su interioridad. Es un lugar, pero un lugar recreado en su imaginación: es el espacio vivido y definido a partir de múltiples diseños personales.

Si habitar la ciudad real es hacerlo también en la imaginación, entonces habitarla es vivirla cada día de forma distinta. Los ensueños invaden la ciudad real en que se habita y la transforman; la vuelven una ciudad imaginada, inestable, cambiante; una ciudad que aparece y que desaparece, que es y que no es por la facilidad con que puede alterarse.

Sin embargo, y como diría Alicia Szmuckler, esa ciudad da cuenta de un imaginario que, al ser producto de la intersubjetividad, supera lo estrictamente individual y hace referencia a la historia y a la cultura del grupo que lo genera.² En este sentido, hablar de lecturas múltiples que no tienen una significación única y mucho menos una significación inalterable, no implica renunciar a un cierto nivel de generalización, sin el cual este trabajo de investigación no tendría sentido. Únicamente partiendo de esta premisa se puede pensar en acceder a esa ciudad que el migrante indígena configura para incorporar los discursos fragmentados y parciales de su cotidianidad a los textos producidos desde el trabajo académico.

Pero estos textos producidos desde la investigación no son tampoco garantía de objetividad. Si el migrante indígena percibe la ciudad a través de su experiencia y sus prácticas específicas, quien interpreta sus relatos y busca en ellos la ciudad que él produce, también lo hace desde su punto de vista particular.

Cualquier acercamiento a lo diverso solo puede ser realizado desde la perspectiva propia de quien realiza el estudio. La subjetividad de quien investiga –y, a través de ella, sus propios discursos y su cotidianidad– están siempre tamizando la constitución teórica del sujeto investigado y de sus discursos.

2. Cfr. Alicia Szmuckler, *La ciudad imaginada*, La Paz, PIEB/SINERGIA, 1998, pp. 14-16.

sos. Si pretendiésemos la absoluta objetividad, cada voz solo podría hablar de sí misma: la articulación de hablas locales y diferentes sería imposible.

Sin embargo, el trabajo académico debe incorporar la voz del migrante –esa voz distinta, parcial, local– si pretende legitimidad, e incorporar esa voz no supone limitarse a la inclusión y al estudio de los textos producidos desde la diversidad. Estos relatos deben estar necesariamente vinculados a las formas de acercamiento distintas que provienen de los contextos culturales, históricos y sociales específicos de los migrantes indígenas. En otras palabras, tiene que integrar, a más de los enunciados, las formas y el lugar de enunciación de los sujetos históricos particulares.

De ahí que me parezca importante insistir en que los migrantes indígenas perciben la ciudad fundamentalmente desde sus prácticas cotidianas y no desde un recorrido visual; que la ciudad del migrante es básicamente el espacio de despliegue de su trabajo y de su quehacer diario y no una ciudad-panorama que, como dice De Certeau, «es un simulacro ‘teórico’ (es decir, visual), en suma un cuadro, que tiene como condición de posibilidad un olvido y un desconocimiento de las prácticas».³

Me parece también necesario subrayar que el imaginario del migrante está profundamente articulado a un mundo simbólico y a formas culturales específicas; por ello podemos afirmar que esa ciudad, individualmente percibida y practicada, es, a pesar de todas sus variaciones, la ciudad vivida del migrante indígena y no la de cualquier otro habitante de la urbe. Esto no significa que ese mundo simbólico permanezca inalterado en el contexto urbano: la interacción con la ciudad produce cambios y readecuaciones que, si bien no significan una perfecta asimilación a las condiciones urbanas, hacen de la cultura algo móvil, susceptible de ser incesantemente resemantizada.

La ciudad es un espacio culturalmente plural y polisémico donde conviven y se enfrentan distintos sujetos sociales con tradiciones y formas de integración específicas. Es un espacio de múltiples sentidos donde se entrecruzan e interactúan memorias, vivencias, temporalidades y dinamismos diferentes.

La ciudad constituye, además, el escenario contemporáneo privilegiado para la coexistencia de fuerzas homogeneizadoras con otras que dividen, fragmentan, diferencian. Como dice Guillermo Bonfil, en las ciudades latinoamericanas –y Quito es un ejemplo de ello– la tensión entre estas dos tendencias adquiere mayor fuerza y significado por ser sociedades no solo pluriculturales, sino también multiétnicas.⁴ En estas ciudades se da con especial intensidad el entrecruzamiento de culturas y sujetos diferentes que conviven,

3. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 105.

4. Guillermo Bonfil, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991, pp. 10-11.

vinculándose y oponiéndose, interactuando y transformándose recíprocamente. La tensión se acentúa si consideramos que la realidad de estas ciudades es conflictiva, que el diálogo plural y democrático resulta muy difícil en sociedades donde priman las relaciones asimétricas –de discriminación y abuso– de unos grupos hacia otros.

Por todo esto la ciudad ya no puede ser pensada en términos de unidad, identidad y homogeneidad cultural. Esta perspectiva, como dice Jesús Martín-Barbero, impide

comprender las fracturas que la estallan y la compleja heterogeneidad de que está hecha hoy la ciudad [... esa] trama cultural heterogénea, esto es, formada por una enorme diversidad de estilos de vivir, de modos de habitar, de estructuras del sentir y del narrar, pero muy fuerte y densamente comunicada.⁵

La ciudad ordenada, planificada no se corresponde con la ciudad vivida; no se corresponde, en palabras de Jairo Montoya, con

las múltiples ciudades que deambulan por los espacios fisiográficos citadinos, [que] resultan ser artificiales, caóticas, conflictivas, porque se las ha disfrazado con el ropaje de una ciudad imaginada que las ha hecho falsas y culposas...⁶

La ciudad es en sí misma una ciudad plural y entenderla en cuanto tal supone dejar de lado la nostalgia por la ciudad unitaria, ideal; ciudad que no existe sino posiblemente en otro relato que la invente como totalidad.

Ahora más que nunca la ciudad, y la ciudad latinoamericana en especial, evidencia su complejidad cultural: el cruce de memorias, de identidades, de culturas. Por ello, este trabajo no pretende dar cuenta de Quito, en general, sino de ese Quito estructurado por la experiencia del migrante indígena y, específicamente, de aquel que ya se ha radicado en la ciudad.

Los relatos recogidos corresponden a migrantes que, si bien vinieron a la ciudad con la idea de ganar un poco de dinero para regresar y llevar una vida más cómoda en su provincia, han terminado radicándose definitivamente en Quito. Tanto la crisis de la economía agraria y la imposibilidad de sobrevivir en la comunidad, como la dificultad, cada vez mayor, de tener un excedente en la ciudad han modificado los proyectos iniciales de retorno. La ma-

5. Jesús Martín-Barbero, «Comunicación y ciudad: sensibilidades, paradigmas, escenarios», en Fabio Giraldo y Fernando Viescas, comp., *Pensar la ciudad*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1996, p. 46.

6. Jairo Montoya, «Entre un desorden de lo real y un nuevo orden de lo imaginario», en Fabio Giraldo y Fernando Viescas, comp., *op. cit.*, p. 71.

yoría de ellos, provenientes especialmente de provincias relativamente alejadas de Quito, especialmente de Chimborazo, no pueden costearse los viajes periódicos de regreso a sus comunidades y, más bien, han logrado traer a casi toda su familia para radicarse definitivamente en la ciudad.

Pero la ciudad que ellos han construido, la ciudad vivida de los migrantes indígenas que ya residen en Quito, es también una ciudad móvil, cambiante, inestable. La ciudad que se ve representada en sus relatos es una ciudad que siempre está y estará en proceso de constitución y en movimiento, como la memoria, la imaginación y la identidad que los migrantes indígenas la generan.

Acceder a esa representación significa buscar en el «texto» escuchado —en el relato que el migrante estructura a partir de sus vivencias particulares— otro «texto»: el tejido urbano que esas vivencias configuran. Este último es tanto una compleja y cambiante urdimbre de relaciones sociales, como un espacio móvil de negociaciones, alianzas y enfrentamientos. Es esa ciudad imaginada y vivida que se va cargando de múltiples significaciones a medida que el migrante indígena marca sus propios hitos y ejes de sentido.

Establecer el significado de ese texto urbano, encontrar las significaciones que el migrante otorga a los distintos sitios de la ciudad, implica explorar las múltiples y siempre cambiantes interpretaciones y asociaciones connotativas que él realiza en el proceso de apropiación de la ciudad. Supone entrar al complicado mundo del sentido donde nada de lo que se diga será definitivo.

No obstante, esta investigación requería un mínimo grado de estabilidad que me permitiera pasar de la multiplicidad y perpetua transformación de las ciudades reconstruidas en relatos individuales a la imagen compartida, imagen que se insinuaba detrás de esas diversas representaciones particulares. Realizar este trabajo supuso, por tanto, entrar en ese mundo de significados cambiantes para enfrentar su incesante movimiento en busca de indicios de relativa estabilidad, de un hilo conductor que me posibilitara acceder a aquello que había denominado «la ciudad del migrante indígena».

Para cumplir con este propósito, necesitaba, en primera instancia, contar con un corpus representativo de relatos a partir del cual pudiera establecer constancias dentro de la diversidad. Tomé contacto con la Asociación Indígena Puruhá, primero, y con el Centro de Educación Bilingüe Intercultural-Quito (CEDEIB-Q) y la Asociación Alejo Sáez, después. Desde estos contactos básicos me relacioné con amigos, familiares y conocidos de los migrantes y con profesores, alumnos y empleados de la institución educativa. Estas nuevas referencias, como una inmensa red que se iba expandiendo, determinaron mis desplazamientos por el centro de Quito, La Libertad Alta, Caupicho, Chillogallo, etc.

Logré así reunir 50 relatos de migrantes de la Sierra central ecuatoriana, en especial de la provincia de Chimborazo, pertenecientes a tres generaciones distintas. Los primeros en llegar habían sido, casi siempre, varones adultos –algunos ya están en la ciudad más de veinte años– que, una vez radicados en Quito, habían traído, primero, a su esposa e hijos y luego a sus padres; esto ha determinado que los más ancianos sean, por lo general, los que han llegado más recientemente a la urbe.

Los textos que he obtenido son básicamente historias de vida que han surgido de largas conversaciones llevadas a cabo, muchas veces, durante varios días consecutivos. Estas conversaciones fueron guiadas por preguntas generales que servían para enfocarlas en los temas de mayor interés, respetando siempre el flujo espontáneo de ideas y palabras.

Desde los primeros contactos se evidenció que la información solo podía fluir si yo entraba en un mundo donde rige el principio de reciprocidad y donde, por tanto, se instituía una especie de cordial negociación que me hacía participar de un sinnúmero de actividades cotidianas: pelar arveja o cebollas en la calle, ayudar en los quehaceres de la cocina, acompañar en recorridos para repartir almuerzos, dar clases de lecto-escritura a algún migrante quichua, ayudar en ciertos problemas fonológicos a los niños indígenas, entre otras. Estas actividades, a más de ser un requerimiento, constituyeron una magnífica oportunidad para estrechar lazos e inmiscuirme en un quehacer cotidiano donde fluía libremente un mundo de significados; en este mundo primaba, como constaté, el principio de reciprocidad y el sentido de solidaridad entre los migrantes indígenas que se apoyaban unos a otros en la ciudad. Gracias a todos ellos por permitirme ser parte, aunque fuera por un tiempo, de ese mundo, de esa ciudad que han instituido en esta otra ciudad llamada Quito.

CAPÍTULO I

La ciudad y la memoria

Múltiples encuentros de memorias acontecen en la ciudad, [...] como juego intrincado de identidades y diferencias, por sus huellas y marcas espaciales deambulan miles de memorias en las cuales se cruzan o se acercan, se reconocen o se distancian, se identifican o se diferencian sus habitantes. En esos cruces es donde ella, la ciudad, se constituye como tal, generando en consecuencia no una sino múltiples ciudades.¹

LA COMUNIDAD DE ORIGEN

Cuando era chiquita en nuestra tierra se producían muchos granos. Se araba tranquilamente la tierra. Ahora ya no. No me imaginaba que la tierra iba a dejar de producir. Mi abuelito sí predecía eso: «Esos granos después ya no ha de haber», decía.

Nosotras sabíamos ir a pastar borregos. Llevábamos máchica en unas *shigras* que sabíamos tejer con cabuya y un tarrito de agua. Tarde sabíamos regresar. Teníamos unos chanchos; para nosotras, chiquitas, eran bien grandes. Los chanchos olfateaban la máchica y rompían las *shigras*.² Regresábamos llorando: «Me quitó el chanco; yo no comí». Mi abuelito decía: «Tienen que tener cuidado; es granito de Dios, después no va a haber».

Las papas también escogíamos. Cocinábamos con cáscara y todo y, cuando ya no queríamos, dábamos a los chanchos. Mi abuelito decía: «No sean así. Todo eso se va a acabar». Y de verdad, poco a poco se comenzaron a perder.

(Juanita Ch.)

Así comienza Juanita Ch. a contarme la historia de su venida a Quito. Me habla de un pasado que ya no existe. De una comunidad donde «se pro-

1. Jairo Montoya, «Entre un desorden de lo real y un nuevo orden de lo imaginario», en Fabio Giraldo y Fernando Viescas, comp., *op. cit.*, p. 75.

2. Quichua: bolso tejido.

ducía papas, cebada, habas, mellocos, ocas, mashua» en tal cantidad, que no tenían «dónde guardar tantos granos».

El abuelito de doña María Y., sabio como el de Juanita, también predijo que «por culpa de los aviones y de esos líquidos que lanzan sobre los campos», iba a desaparecer la producción. Ella, que es una de las primeras migrantes de la provincia del Chimborazo, recuerda que cosechaba la cebada, la avena, la quinua, con su propia mano. Ahora ya no; todo ha cambiado: la tierra ya no da más.

Juanita Ch., doña María Y., don Vicente C., como muchos otros, me hablan de ese pasado que se perdió irremediamente. Esos eran los tiempos de los abuelos y los antepasados; eran tiempos de «riqueza, de buenos productos, de buenas energías».

Ahora el campo significa carestía y sacrificio: un trabajo duro que no ofrece lo suficiente para poder subsistir. Por ello, como dice don Vicente C.,

los migrantes hemos venido a la ciudad a buscar unos medios, unos centavos para defender a nuestros hijos, a nuestras familias. [...] En mi comunidad, tres km² y vivimos varias familias. Casi toca una media hectárea dividiendo. Y no toda la tierra produce: es cangahua,³ alguna parte son piñas, no son sembríos. En pequeños minifundios no se puede vivir. Muy alto no se produce, no se da maíz, no se da papas.

Por su parte, don José María N. me explica:

Imáginese usted un terreno de unos 2 000 metros, en el páramo, donde ya casi no hay agua. Esto para varias familias. En el año da, por ejemplo, cinco quintales de cebada, eso si no hay helada y no se pierde todo. Si quiere sacar a la feria, al pueblo, le pagan S/. 30 000 por cada saco. En la ciudad, en cambio, la gente trabaja aunque sea de cualquier forma. En la construcción, por ejemplo, le pagan S/. 150 000: como los cinco sacos de cebada.

Para los migrantes que ya residen permanentemente en Quito, la comunidad representa el pasado, un pasado al que no se puede regresar por mucha nostalgia que se sienta, por muy difícil que sea la vida en la ciudad.

Doña María C. y doña Rosita P., mientras desgranaban arveja en la vereda de la calle Chimborazo, me cuentan que en la ciudad no se acostumbran: no tienen casa propia, se sienten encerradas y la situación se agrava porque la venta está mala y cada vez es más difícil subsistir. Sin embargo, ellas tampoco piensan regresar a su comunidad.

3. Terreno muy duro, no cultivable.

La comunidad real, el lugar de donde provienen los indígenas migrantes que ahora residen en Quito, parece irse alejando cada vez más en términos tanto espaciales como temporales. Va quedando en el pasado y se pierde en la lejanía; sin embargo, prácticamente todos ellos la tienen presente, la recuerdan y la reconstruyen en sus historias de vida. Por ello, la comunidad de origen no deja de ser un importante referente que, a más de constituir un motivo recurrente en los relatos de los migrantes indígenas, ofrece un sentido de identidad y determina formas específicas de asentamiento y de organización en la ciudad.

Como dice don José Joaquín I., «A pesar de todos los años aquí, seguimos siendo de nuestra tierra». Y no es el único en afirmar esto: doña Marlene C. es nacida en Quito y, no obstante, dice que todavía se siente de su comunidad, de su tierra. Lo mismo sucede con Vicente C. hijo: él también nació en Quito, pero cuando se le pregunta de dónde es, contesta que se siente de aquí pero también de la comunidad: «Ya no soy de allá, tampoco me enseñó allá, pero es como que soy parte de los migrantes».

La comunidad mantiene su condición de lo que sería, según Marc Augé, un 'lugar antropológico', un lugar que constituye un principio de sentido y de identidad para quienes se relacionan con él.⁴ Pero es ya un lugar construido desde las experiencias urbanas, desde su condición de migrantes en la ciudad.

En tanto lugar antropológico, esta comunidad no se identifica plenamente con el espacio físico real, del cual el migrante indígena proviene; es más bien una idea parcialmente materializada que

varía según el lugar que cada uno ocupa y según su punto de vista. Sin embargo propone e impone una serie de puntos de referencia que no son sin duda los de la armonía salvaje o del paraíso perdido, pero cuya ausencia, cuando desaparecen, no se colma fácilmente.⁵

Esa dificultad de suplir lo que la comunidad representa, antes que lo que realmente es, produce esa sensación de desarraigo en muchos de los indígenas migrantes, en especial en los ancianos. ¿Qué puede, para ellos, reemplazar el sentido de hogar que les brinda la comunidad de origen? Solo la familia que ya ha migrado les permite aceptar la idea de residir en la urbe; solo la cercanía de los hijos hace soportable la lejanía y el abandono de sus bienes más queridos: «la casita, el terrenito, los animalitos».

4. Cfr. Marc Augé, *Los 'no lugares', espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 58.
5. *Ibíd.*, p. 61.

Don Jorge Q. y su esposa no pueden evitar derramar lágrimas cuando hablan de cuánto dejaron y de la vida en la ciudad. En las palabras de don Lázaro Y. también se evidencia una profunda tristeza:

Todavía extraño. Con pena estamos de la casita. No hay cómo ir; los carros hasta la casa están muy caros. «¿Cómo va a regresar?», dicen mis hijitos. «Va a morir». Todos mis hijitos ya viven aquí; todos trabajan aquí. Mi mujer todavía no se enseña; con pena de su casita, de su terrenito.

Don Jorge es cargador en San Roque; su esposa pasa sola en Caupicho, Guamaní –al extremo sur de la ciudad–, mientras él trabaja todo el día para apenas lograr sobrevivir. Don Lázaro también era cargador hasta que, hace unos dos años, perdió su pierna al ser atropellado por un bus.

Para los más jóvenes la situación es menos difícil: aquí en la ciudad fundan su hogar –aun cuando los esposos y esposas casi siempre son de su tierra–, educan a sus hijos y esperan tener su casa propia.

Sin embargo la comunidad sigue recordándose vívidamente. Aun aquellos migrantes que están muchos años radicados en Quito, aun aquellos que refieren solamente sufrimientos en el campo, todos ellos mantienen un vínculo, por muy delgado que por momentos parezca, con su comunidad de origen.

Don José Manuel T., por ejemplo, me cuenta que sufrió mucho cuando era niño; su padre no quería que estudiara:

Yo no acabé la escuela por mi padre; él tomaba, hasta ahora mismo toma [se emborracha]... Ya salí a trabajar en mi tierra mismo; tenía ocho años, trabajaba en la agricultura. Trabajaba unos tres días para tener plata para ir a la escuela. Salíamos a trabajar a las haciendas [...] Desde los nueve años ya no me fui a mi tierra. Ya no quería ir, como allá es difícil: a veces se comía, a veces no se comía.

Y, sin embargo, don José Manuel no ha perdido el contacto con su comunidad: se casó en su tierra y aún ahora recibe a quienes vienen de allá. «En mi cuartito solo puedo tener a dositos, tresitos como quiera; todos familia. A amigos no les he invitado porque el cuarto es chiquito [ahí vive con su esposa e hijo]», cuenta. A más de recibirlos, don José Manuel les explica cómo vender, cómo comportarse con los clientes, cómo actuar en la ciudad.

Hay momentos en que la comunidad adquiere una presencia directa en la resolución de algunos problemas que se presentan en la ciudad. Un día, en que trabajábamos con don Vicente C. en unos ejercicios de lecto-escritura, llegó doña María Y., su esposa, a acompañarnos. Evidenciaba cansancio y tenía mucho sueño. Me contaron que habían tenido una asamblea con otros migran-

tes de la comunidad hasta avanzadas horas de la madrugada. La razón había sido la necesidad de tratar los problemas de una joven pareja de migrantes. En la asamblea —y con la lectura de la Biblia, pues ellos son evangélicos— habían decidido cómo se debía solucionar el problema: tendrían que ayudar, aconsejar, reprender e inclusive, si era necesario, castigar. Sin embargo, si las cosas no mejoraban el joven que estaba causando los problemas sería enviado directamente a la comunidad:

Quando ya no hay solución se manda a la persona a la comunidad. Allí está el presidente de la comuna y se tiene como un retén. Allí, si no entra en razón, le tienen unos días. Hasta que diga «sí» o diga «no». Si dice «no», primero se comunica a los padres a que ellos le castiguen; si no da resultado, la comunidad le castiga. Pueden mandarle de la familia y de la comunidad.

(Don Vicente C.)

Aunque se pierda la relación directa con la tierra, en el sentido físico del término, la comunidad sigue teniendo un peso social y moral sobre el comportamiento de los migrantes indígenas.

A pesar de lo lejos que se encuentra y de todos los cambios que ha sufrido, la comunidad, el campo, retorna de esa lejanía espacial y temporal, para recrearse, reactualizarse y refundarse, en tanto comunidad imaginada, en la memoria de prácticamente todos los migrantes con quienes he conversado. Ellos perciben Quito con los ojos de aquellos que han venido de otra parte, de quienes tienen recuerdos, experiencias y sueños diferentes; de quienes poseen una memoria diversa que les permite relacionarse con la ciudad y su gente de una manera también diversa.

Anita C., que vino cuando apenas tenía seis años, me cuenta del tiempo que vivió con su abuelita:

Yo era bien apegada a mi abuelita [...] Mi abuelita era curandera y partera número uno. De donde quiera le venían a llevar. Una de la mañana, dos de la mañana, cargada a mí, iba. Yo iba bien dormida [...]

La casa de mis otros abuelitos es bien lejos y solamente hay *chaquiñanes*⁶ para llegar donde ellos. Hasta hoy donde que viven mis abuelitos no entran carros. Por ahí da miedo: es como una montañita, como una colina y hay que pasar una quebrada. Una vez a las tres de la mañana mi abuelita, la que era curandera, ha estado pasando para ir a ver a un curandero y justo dice que ha escuchado un ruido como de un puerco. Ella, asustada corría, pero regresó y no había nada. Dicen que no hay que creer, pero mi abuelita decía que el campo

6. Quichua: caminos por los que solo se puede transitar a pie.

y la montaña, cuando no han sido pisados por las personas, todavía pueden encantar: tienen como una energía fuerte que puede matar.

Cada uno de los relatos, inclusive las narraciones que construimos con los niños de la escuela CEDEIB-Q (Centro de Educación Intercultural Bilingüe-Quito), evidencian que ellos no se perciben iguales a los ‘mestizos’ de la ciudad: ellos ‘sí’ saben cómo es el campo: qué se come allá, a qué horas se duerme, qué peligros hay, cómo se trabaja; saben qué sentiría alguien que va de la ciudad al campo y viceversa.

Los migrantes indígenas se sienten diferentes porque les han dicho y les han recalcado que lo son, pero también porque conocen cosas que los mestizos no conocen, porque son de otro lugar. No es ese un misterio ni un secreto celosamente guardado; la comunidad no es un paraíso escondido al cual solo ellos, los elegidos, tienen acceso. Muy por el contrario, los rasgos negativos que se asignan a las comunidades indígenas desde la cultura excluyente y discriminatoria de los grupos blanco-mestizos tienen plena vigencia. Los migrantes no se creen poseedores de un secreto altamente apreciado, repito, pero sienten y saben que su procedencia específica determina formas también específicas de acercarse a la realidad urbana, que su memoria no es la memoria de los ‘quiteños’ pues los vincula a lugares lejanos que se pierden en el tiempo.

LA CIUDAD IMAGINADA

Yo vine a los seis años. Cuando venía yo decía: ¿Cómo será Quito? ¿Cómo serán las casas? ¿grandotas? Nosotros en el campo en chozas, casas pequeñas, con pajitas nomás vivimos. Antes en nuestra tierra ni casas con cinc había, solo de paja. Hoy en día son ya de loza, de cinc.

Yo decía ¿cómo será Quito? ¿Por dónde andarán los carros? ¿Qué no pensaba yo! Desde donde vivíamos se ve la Panamericana que viene desde Cuenca. Y pasaba el tren. Yo me imaginaba ¿cómo será? ¿serán así los carros?

Había un camión grande, de doble cabina; allá en mi barrio, era el único que había. Yo, como no conocía otros carros, también pensaba que así serían.

(Anita C.)

Antes de que Anita C. inicie su primer viaje, la ciudad comienza ya a tomar forma en su imaginación; pero, en ese momento, Quito es solo un nombre, una palabra que despierta inquietudes, preguntas y algunas imágenes asociadas con sus experiencias sensoriales más inmediatas. Como dice Marc Augé, «hay palabras que hacen imagen o más bien imágenes [...] Ciertos luga-

res no existen sino por las palabras que los evocan [...] son lugares imaginarios, utopías triviales, clisés».7 'Quito', cuando el indígena está aún en su comunidad, es tan solo una de esas palabras: un nombre lleno de sentidos aún no del todo definidos; sentidos que se transmiten, se multiplican y cambian constantemente, pero que se hallan, sin embargo, unidos por una tenue línea significativa que hace que todos sepan de qué se habla cuando se menciona el nombre de la ciudad.

¿Cómo imaginaban los indígenas Quito antes de venir? ¿Qué habían oído acerca de la ciudad? Ante preguntas como estas, los indígenas migrantes responden básicamente que sabían que la ciudad era un buen lugar para conseguir trabajo. Si insisto, me repiten adjetivos como «bonito» y «grande» y unos pocos me hablan de un Quito con muchos carros, con calles y con casas grandes y edificios.

En las respuestas que me dan se mezcla aquello que habían oído con las expectativas que tenían y con las motivaciones que les habían impulsado a salir de la comunidad. Los indígenas migrantes obviamente no vienen a Quito a pasear ni a conocer lo exótico. Vienen a trabajar y es desde esa, su expectativa, que imaginan la ciudad.

Sin embargo, en el momento en que arriban, Quito no deja de impresionarlos –positiva o negativamente– y especialmente si aún son niños. Juanita Ch., por ejemplo, cuenta que después de un viaje en el que casi no podía controlar su impaciencia, tuvo su primer desencanto en la ciudad:

Llegué a la terminal, esa de abajo, la Cumandá; pero no era así. Era una quebrada, una polvareda y llena de agua... No me gustó; me daba miedo. Yo decía «¿Esto será Quito, papi?» «Sí» decía, «nosotros cargamos aquí –mi papi era cargador–, de aquí cogemos la carga» [...] Cuando llegué parecían las calles bien chiquitas y las casa bien altotas.

Anita C., por su parte, refiere que cuando llegó, «todo era escombros. Nada alhaja como yo pensaba. En la 24 de Mayo estaban trabajando con tractores. Pero justo cuando ya estaba aquí, pasó un helicóptero, ¡qué lindo!, como diciendo ¡hola!».

Para otros, como don José María N. y don Cornelio L., la llegada a Quito significó encontrarse con emociones nuevas y placenteras: carros, luces, sonidos, radios, música. «Fue un cambio total», dice don Cornelio; para él, que estaba acostumbrado al silencio, «...todo era como alegre». Por el contrario, para Rosa Elvira G., Quito «parecía botado [abandonado]. No parecía como mi tierra: allá hacían bulla los niños pero aquí... no había nada».

7. *Ibíd.*, pp. 98-99.

¿Puede una misma ciudad producir impresiones tan diversas e incluso contrapuestas? Las condiciones objetivas de la urbe pueden explicar en parte la diversidad de impresiones, pero no son suficientes. Las percepciones que el indígena migrante tiene cuando arriba a la ciudad, los puntos y elementos específicos que atraen su atención, la forma en que esos mismos objetos son considerados por diferentes personas, resultan de combinaciones únicas de aspectos subjetivos y objetivos, que van más allá de lo que la ciudad efectivamente puede ofrecer en un momento dado.

Al respecto, Bachelard sostiene que

El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación.⁸

Por esta razón, la ciudad que percibe cada migrante es, desde los primeros momentos, una ciudad diferente: una ciudad imaginada y una ciudad vivida a partir de las múltiples circunstancias que conforman su subjetividad y su memoria. Los deseos y las expectativas, los sueños y los proyectos, las vivencias y los recuerdos determinan una percepción específica de la ciudad.

Quito, en tanto entidad física que se despliega en el espacio, en tanto sitio donde, por múltiples razones, un número más o menos grande de personas coexistimos, puede ser, y de hecho es, uno solo; pero, en tanto ciudad vivida que hace parte de la interioridad de quienes la habitamos, se disemina y explota en múltiples sentidos, en múltiples ciudades. Desde esta perspectiva, bien se puede aplicar a la ciudad la noción de «texto» que propone Roland Barthes:

Texto quiere decir *Tejido*, pero si hasta aquí se ha tomado este tejido como un producto, un velo detrás del cual se encuentra más o menos oculto el sentido (la verdad), nosotros acentuamos ahora la idea generativa de que el texto se hace, se trabaja a través de un entrelazado perpetuo.⁹

Podemos decir entonces que la ciudad, como texto, es generada a partir de las diferentes ‘lecturas’ y es re-creada con cada nuevo acercamiento que a ella se realice. En la ciudad se encuentran significados y escrituras que se actualizan y definen solamente en el momento de ser ‘leídos’ o, mejor, en el momento de ser ‘practicados’.

8. Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 28.

9. Roland Barthes, *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 1986, p. 81.

La ciudad es susceptible de diversas interpretaciones: no tiene un sentido único, mucho menos un sentido inalterable; sus elementos son múltiples y aún más sus posibilidades de lectura. Las combinaciones que cada 'lector' produce dan nuevas y distintas resonancias; las significaciones posibles se vuelven innumerables.

Como dice Bachelard, este es un juego constante entre el exterior y la intimidad; pero no es un juego equilibrado: «las imágenes no se acomodan a las ideas tranquilas, ni a las ideas definitivas. La imaginación imagina sin cesar y se enriquece con nuevas imágenes».¹⁰ Quien se enfrenta a la ciudad y la dota de significaciones, participa de un ir y venir, de una interacción perpetua entre la realidad objetiva y su subjetividad.

En este incesante juego, si la ciudad se vuelve algo móvil y cambiante, el migrante tampoco permanece inalterado. En su enfrentamiento con la urbe, la historia y la memoria del migrante se redefinen, se reconstituyen: devienen la historia y la memoria ya no del indígena tan solo, sino del indígena migrante que vive en la ciudad.

Michel de Certeau explica esa capacidad de transformación que tiene la memoria. Para él, «muy lejos de ser el relicario o el bote de basura del pasado, [la memoria] vive de *crear* en lo posible y en esperarlo, vigilante, al acecho».¹¹ Se moviliza en relación con lo que sucede y es ejecutada por las circunstancias; aunque sus conocimientos son inseparables de los momentos en que fueron adquiridos, se desplaza, se altera, juega con el presente para transformarlo y transformarse. Por ello, según De Certeau, la memoria es móvil y no tiene lugar fijo. Se hace presente en la ocasión, se articula a ella, la 'toma'.

Como hemos visto hasta ahora, la subjetividad del migrante define los sentidos de las situaciones que se le presentan. Lo hace fundamentalmente porque su memoria interviene en las circunstancias y transforma la aparentemente clara objetividad exterior en singulares vivencias interiores. Pero la memoria, en ese momento, actualiza ella misma solo algunos de sus fragmentos y, en esa actualización, se reconstruye: ella «está hecha de pedazos y fragmentos particulares»¹² que solo adquieren realidad al ser evocados. Si la memoria del migrante está constantemente redefiniéndose en la actualización de los recuerdos, también su historia, su historia interior, vivida y recordada, estará perpetuamente modificándose.

Muchas veces, cuando miramos hacia atrás, tenemos la sensación de que nuestro pasado ha sido un fluir continuo y relativamente homogéneo de acontecimientos. Que nuestra memoria puede dar cuenta de él o por lo menos

10. Gastón Bachelard, *op. cit.*, p. 28.

11. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 96.

12. *Ibid.*, p. 97.

de los hechos más importantes que en él se han suscitado, y, sin embargo, cada vez que miramos atrás esos mismos acontecimientos parecen haberse transformado. Aparecen inclusive algunos elementos nuevos que, por algún motivo, permanecían latentes entre el recuerdo y el olvido. En palabras de Bachelard: «Creemos a veces que nos conocemos en el tiempo, cuando en realidad solo se conocen una serie de fijaciones en espacios de la estabilidad del ser, de un ser que no quiere transcurrir...»¹³

Efectivamente, desde la memoria que tenemos de ella, nuestra historia no es sino una serie cambiante de fijaciones relacionadas con los espacios en que las hemos vivido. Son fijaciones, sí, pero nada garantiza que se mantengan las mismas para siempre. Recurrimos a ellas desde el presente, desde las situaciones y ocasiones que ahora se nos ofrecen, y, desde ellas, esos recuerdos, como materiales dúctiles y flexibles, se acomodan, se mueven, se transforman.

Así, la historia del migrante se modifica en su enfrentamiento con la ciudad y nosotros solo podemos acceder a ella desde su actualización presente: desde los relatos que se generan y transmiten en este momento. En esos relatos se unen fragmentos y se reconstruyen las imágenes del pasado: de la comunidad que dejaron, de las expectativas que trajeron, de las primeras impresiones que tuvieron en la ciudad. De hecho muchos elementos seguramente se mantienen, pero ¿cuántos habrán desaparecido en el olvido, cuántos habrán cambiado, cómo se habrá producido ese cambio?

Ante mis preguntas, ante esa intrusión de alguien ajeno que quiere saber de sus experiencias en la ciudad, de sus proyectos previos, de sus primeras impresiones, los indígenas migrantes que tan cortésmente se han ofrecido a ayudarme, ¿qué están dispuestos a relatar, qué pueden recordar, qué resulta pertinente ahora, qué dejó de serlo?

Las narraciones que escucho dan cuenta, por un lado, de interpretaciones diversas de una ciudad-texto que se va rehaciendo en cada nuevo acercamiento; y remiten, por otro lado, a sujetos que también están continuamente transformándose y reinterpretándose desde sus condiciones actuales. Lecturas múltiples, diseminación de sentidos, memorias fragmentarias, sujetos inasibles: corremos el peligro de quedar atrapados en el vértigo de 'ciudades' y 'lectores de ciudades' que cambian y se reconstruyen incontrolablemente.

Y, no obstante, algo debe permanecer estable, algo que me permita afirmar que esa ciudad de la que hablo en este trabajo, esa ciudad, tantas veces leída e interpretada, es, a pesar de sus variaciones, la ciudad vivida del migrante. La ciudad del indígena que vino de una comunidad de la Sierra central ecuatoriana, del indígena que, como dije antes, se sabe poseedor de ras-

13. Gastón Bachelard, *op. cit.*, p. 38.

gos y conocimientos específicos que le permiten acercarse a la ciudad de una manera también específica.

Los relatos –la narrativización que los migrantes hacen de sus prácticas y de su historia– permiten plasmar las múltiples interpretaciones y las memorias cambiantes en textos relativamente estables que, a su vez, nos ofrecen a nosotros la oportunidad de realizar nuevas lecturas e interpretaciones. Estos relatos –a través de los cuales nosotros podemos acceder a la ciudad vivida por el migrante indígena– son ‘lecturas’ actuales de una ciudad presente, de una ciudad pasada e inclusive de una posible ciudad futura. En ellos está contenida la historia de los migrantes vista desde su presente: ya no son los indígenas que imaginan Quito en su comunidad de origen, ya no son aquellos que recién han llegado; pero siguen siendo los indígenas migrantes que desde sus condiciones presentes refundan su comunidad de origen como un ‘lugar antropológico’, mantienen sus vínculos con ella, reeditan comportamientos y conocimientos específicos y viven la ciudad desde su posición y desde su diferencia.

MEMORIA Y MUNDO SIMBÓLICO

Elías Y. y Charito G. son oriundos de la provincia de Chimborazo; ambos, antes de venir a Quito, han estado en Guayaquil. Elías pasó allá algunas vacaciones; disfrutó de la ciudad y esperaba que Quito también fuese «así, con calles anchas [...] bonito para divertirse, con muchas cosas que ver», pero encontró un Quito lleno de lomas y cuestras, con calles estrechas por donde pasan demasiados buses y en donde no queda lugar para caminar.

Charito vivió en Guayaquil con su esposo y vino a Quito después de enviudar. En Guayaquil pasó épocas de mucho sufrimiento –tanto que al escucharla es difícil no conmovirse y preguntarse cómo se puede soportar tanto dolor–. Ella ya había estado en Quito de niña. Cuando regresó, la sensación que tuvo fue de alivio: en Quito tenía familia y veía que sus niños se acostumbraban.

Tanto Elías como Charito han incorporado a Guayaquil en lo que sería su memoria y su experiencia ‘urbanas’. Para el primero, la imagen de Guayaquil está cargada de connotaciones positivas: es la ciudad moderna, bulliciosa, llena de movimiento; en el extremo opuesto, Quito surge como una ciudad encerrada, poco confortable y sin muchas opciones de diversión. Para Charito, por el contrario, un mal matrimonio, enfermedades y la muerte de algunos de sus hijos han provocado que Guayaquil devenga un mal recuerdo frente al cual Quito representa casi un remanso de tranquilidad.

Estas constituyen dos experiencias extremas: cada historia es singular y está cargada de recuerdos, de ilusiones, de fracasos, de sueños totalmente personales. Inclusive las expectativas que los han traído a la ciudad son distintas –Elías ha venido con la ilusión de estudiar y Charito para trabajar y mantener a sus tres niños–. De la misma manera, la imagen que cada uno tiene de las dos ciudades es distinta.

Sin embargo y a pesar de las múltiples diferencias, existen puntos de contacto. Tal vez el más importante es que tanto Charito como Elías se auto-reconocen como indígenas migrantes de la provincia de Chimborazo y mantienen estrechos vínculos con su comunidad de origen. Este reconocimiento les brinda un sentido de identidad y de pertenencia que los diferencia de otros habitantes de la urbe. Asimismo, ambos consideran el medio urbano como un ambiente difícil donde los indígenas deben luchar incesantemente para lograr sobrevivir y donde la familia constituye la forma privilegiada de inserción y un punto de apoyo seguro. Charito cuenta:

Vine a la casa de mis hermanos en La Libertad. Tenía cuatro hermanos viviendo aquí. Primos, bastante familia. Llegando no sabía en qué trabajar. Mis hermanas vendían pelando alverja; pero recorriendo ganaba muy poco, no alcanzaba para la comida de los guaguas. Empecé a buscar un local para comedor [...] Conversé con mi hermano para poner un comedor con mi cuñada. Estuvimos cuatro meses pero no resultaba bien. Para dos daba muy poco: mucha gente éramos y con hijos. Ahí me invitaron acá a la escuela; mi sobrino estaba aquí de director. Me invitó a cocinar y a vender cualquier cosa en la escuela, pero no con sueldo sino ganando poquito de lo que se venda.

Charito y Elías no son simplemente dos personas que han venido a Quito después de vivir experiencias radicalmente distintas en Guayaquil: son dos indígenas que han experimentado y han procesado esas vivencias –aun aquellas que aparecen como totalmente divergentes– desde su condición de indígenas migrantes. Como para casi todos aquellos que han migrado a la ciudad, el hecho de reconocerse como indígenas, a más de determinar formas específicas de inserción, ofrece un claro sentido de identidad y pertenencia. Por ello, no podemos reducir su encuentro y su enfrentamiento con la urbe a un hecho exclusivamente individual; debemos ubicar tanto sus comportamientos como sus representaciones en el contexto de un mundo simbólico y una memoria compartidos que definen en gran medida las posibilidades y los límites de la interpretación de la realidad.

Umberto Eco dedica una parte de su libro *Semiótica y filosofía del lenguaje* a tratar un tema tan complejo y ambiguo como es el tema de lo simbólico. Para propósitos de este trabajo me interesan especialmente sus comentarios sobre la perspectiva lacaniana. Según Eco, en Lacan lo simbólico y lo se-

miótico se identifican; lo simbólico involucra, por tanto, todo el mundo signi-
co, el mundo cultural que, en su teoría, coincide con el mundo de la palabra.

En la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mun-
do que de ella deriva, todo depende de la posición del sujeto. Y la posición del
sujeto [...] se caracteriza esencialmente por el puesto que ocupa en el mundo
simbólico, es decir, el mundo de la palabra.¹⁴

De este modo, las representaciones de los sujetos se hallan condicio-
nadas de antemano por el mundo simbólico y cultural al que estos sujetos per-
tenecen. Difícilmente el ámbito de lo imaginario puede independizarse del
ámbito simbólico porque «lo simbólico no solo permite ‘nombrar’ la expe-
riencia, sino también organizarla y por tanto constituir la como tal al hacerla
pensable y comunicable».¹⁵

Desde esta perspectiva, el migrante indígena es portador de rasgos cul-
turales y simbólicos que lo distinguen del resto de habitantes de la urbe: co-
mo se señaló al final de la primera sección, él siente que posee conociemien-
tos y saberes diversos y que tiene comportamientos también específicos. En
la ciudad esos saberes y esos comportamientos se confrontan con otros en un
encuentro y en una interacción permanentes. La ciudad se vuelve el espacio
donde se dialoga con otros, pero también y simultáneamente, el espacio don-
de la propia cultura se transforma de manera inevitable.

Homi Bhabha propone utilizar el término ‘diferencia cultural’ en lugar
de ‘diversidad cultural’. Mientras este último es el reconocimiento de costum-
bres y contenidos culturales pre-dados,¹⁶ la ‘diferencia cultural’ enfatiza en la
repetición, relocalización y traducción de algo de la tradición al significar el
presente, pero no necesariamente como un signo de fe en el pasado, sino más
bien como un estrategia hacia ese mismo presente.¹⁷

De ahí que la identidad histórica de una cultura no sea una fuerza ho-
mogeneizadora, autenticada por el ‘pasado’ originario. Los relatos y siste-
mas culturales son construidos en el contradictorio y ambivalente espacio de
la enunciación; en términos lingüísticos, en el espacio de la expresión, de la
interacción pragmática, del intercambio recíproco de mensajes. Culturalmente,
los interlocutores se encuentran en un espacio conflictivo y de negociación

14. Umberto Eco, «El modo simbólico», en *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Editori-
al Lumen, 1990, pp. 237-238.

15. *Ibid.*, p. 237.

16. Cfr. Homi Bhabha, «Cultural Diversity and Cultural Difference», en Ashcroft, Griffiths, Tif-
fin, *The Post-Colonial Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 206. La traducción
es mía.

17. Cfr. *ibid.*

al que Bhabha llama el Tercer Espacio. Pero este no es necesariamente un lugar de encuentro igualitario y simétrico: las diferencias culturales implican a menudo dominio, intolerancia, abuso de unos grupos de interlocutores hacia otros.

Es en esa relación donde la cultura se constituye y se reconstituye permanentemente. Por ello, el universo simbólico que trae consigo el migrante indígena no es ni homogéneo ni estable; por el contrario, se va adecuando a un sinnúmero de espacios de conflicto y de negociación con otros sectores. Su cultura no es, ni puede ser concebida como un legado que se transmite de generación en generación y que se debe imponer desde el pasado. Es un ámbito móvil donde las identidades se van generando y negociando; donde la tradición se repite y se recrea, e inclusive se rescata, a partir del juego continuo que se establece entre la memoria y las situaciones que los individuos tienen que enfrentar en el presente.

En la ciudad, el migrante indígena habita, tal vez más que ningún otro, en ese Tercer Espacio del que habla Homi Bhabha. Llega a un universo que le obliga a redefinir sus normas de comportamiento y a desplegar permanentemente mecanismos de autodefensa para lograr sobrevivir. Su memoria, que incorpora la experiencia y el saber largamente conseguidos –conocimientos inseparables de los momentos en que fueron adquiridos–, se desplaza, se altera, se adecua a condiciones totalmente nuevas.

Así, muchos migrantes me cuentan de los trabajos que han pasado y pasan para poder mantenerse, ellos y su familia, en la ciudad. Doña María Y. y doña Juana V. han tenido historias más o menos similares. Cuando llegaron a la ciudad, sus respectivos esposos eran cargadores y ellas comenzaron trabajando como vendedoras ambulantes. Recorrían el norte de Quito vendiendo frutas y legumbres, la una por El Batán, la otra por el aeropuerto; llevaban con ellas a hijos todavía tiernos. Después, tanto doña María como doña Juana se pusieron comedores populares, de los primeros que había en el sector. Ahora ese tipo de comedores abundan en San Roque, en el centro de Quito, y la venta ha disminuido de tal forma que el negocio simplemente ya no rinde.

Cuando yo conocí a doña María, ella se dedicaba a vender almuerzos a los comerciantes de la calle Ipiales.¹⁸ Trabajaba casi toda la mañana en la cocina y al mediodía salía con una pesada carga de almuerzos para repartir. A los pocos días, dejó ese trabajo porque no «sacaba» [ganaba] prácticamente nada; en ocasiones inclusive perdía. Una de las últimas veces que conversé con ella, lamentaba lo duro que resulta seguir viviendo en el centro de Quito. Ella quisiera irse a Guamaní pero, por el trabajo de sus hijas, el cuidado de los

18. La calle Ipiales no es realmente una calle sino una especie de gran centro comercial informal ubicado en el centro histórico de Quito.

nietos y la organización que dirige su esposo, no puede hacerlo. Tiene que acostumbrarse a trabajar sin recibir prácticamente ningún pago por sus labores.

Don Vicente C., su esposo, piensa que con la llegada de más migrantes la situación solamente se agrava. Ya no hay trabajo y para los indígenas las condiciones de vida son muy difíciles. Por eso él se empeña en fortalecer la Asociación Indígena Puruhá –asociación que agrupa a indígenas migrantes de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Bolívar–, en terminar de restaurar la casa comunal donde da alojamiento a migrantes, en crear una tienda comunal.

Don Rafael G. es otro migrante de Chimborazo. Un día domingo, me cuenta que «sus hijitos tuvieron que ir a vender a Ñaquito; ellos trabajan si quiera para su comidita. Yo no tengo plata; todo está muy duro». El también vende en el mercado, pero ese día había *minga*¹⁹ en el barrio, en el sector de La Libertad Alta. En este lugar, él y su hermano fueron prácticamente los primeros indígenas que llegaron y que ahora tienen su «casita». Actualmente son muchos los indígenas que han ido a vivir por el sector y un gran número de ellos, como don Rafael y su familia, pertenecen a la Asociación Alejo Sáez –asociación que por ahora agrupa básicamente a indígenas de Chimborazo–. Don Rafael me explica que esta asociación siempre está dispuesta a ayudar al indígena que vive en la ciudad; inclusive han reunido dinero para otorgar pequeños préstamos a quienes lo necesiten y son ellos quienes más han impulsado la creación y el funcionamiento de la escuela intercultural bilingüe CE-DEIB-Q, pensada fundamentalmente para los niños migrantes e hijos de migrantes.

Estos son ejemplos de lo que ha significado la ciudad para muchos de los migrantes indígenas; son ejemplos que ponen en evidencia lo que ese Tercer Espacio al que se refiere Bhabha puede realmente significar. Don Vicente C. y su esposa, don Rafael G. y su hermano, doña Juana V. y su marido, son migrantes que se radicaron en Quito hace más de dos décadas. Para todos ellos la ciudad no ha sido fácil, ha significado mucho sacrificio, pero siempre, de una u otra forma, ha ofrecido posibilidades de trabajo que no se pueden lograr en el campo.

Uno de los problemas más graves que han tenido que enfrentar en la ciudad ha sido el de la delincuencia, pero hasta con él han debido aprender a subsistir. Cuando se refieren a la relación con otros habitantes de la ciudad, muchos dicen que no han experimentado directamente menosprecio; sin embargo, prácticamente todos afirman que los indígenas son marginados, que están en situación de desventaja: «nosotros siempre hemos sufrido, antes y también ahora», dicen.

19. Quichua: trabajo comunal.

La ciudad es un ambiente donde los migrantes indígenas tienen que luchar y defenderse continuamente. Es un sitio extraño en donde poco a poco deben aprender a desplazarse; un lugar de trabajo en el que, a medida que pasa el tiempo, es más difícil sobrevivir; un ambiente donde el peligro acecha y la situación del indígena es por lo general desventajosa. En conclusión, en ese Tercer Espacio de conflicto y de negociación, su cultura tiene que ser constantemente reformulada.

¿Significa esto que el pasado se perderá irremediablemente? ¿Es la asimilación cultural, aunque sea paulatina, inevitable? La noción de negociación se opone categóricamente a la simple asimilación, pero también se opone a la idea de que una cultura puede permanecer inalterada en nuevos contextos.

James Clifford, en su artículo «Travelling Cultures» («Culturas viajeras») se refiere a lo que sucede con la cultura originaria cuando los individuos se desplazan hacia lugares donde existe una cultura diferente. Según él, lo que permanece es mucho, pero su significado puede cambiar con cada nueva coyuntura. Al tratar un ejemplo específico, el de los Hawaianos de Moe, Clifford se pregunta:

¿Debemos pensar que [lo que queda] es el meollo o la esencia de la identidad que ellos llevan a todas partes consigo? ¿O es [...] algo como un hábitus, un conjunto de prácticas y disposiciones –del que ciertas partes podrían ser recordadas–, articulado a contextos específicos? Yo me inclino hacia la segunda perspectiva [...]²⁰

En este proceso, según este mismo autor, la memoria, que está siempre reconstruyéndose, deviene un elemento crucial para el mantenimiento del sentido de integridad. Sobre el mismo tema Ian Chambers dice que «aquello que hemos heredado –como cultura, como historia, como lenguaje, tradición, sentido de la identidad– no se destruye, sino que se desplaza, se abre al cuestionamiento, a la re-escritura, a un re-encauzamiento».²¹

Si bien el propósito de esta investigación no es saber cuál es el legado simbólico-cultural que el migrante indígena trae consigo ni cómo este se modifica en la urbe, estos han sido aspectos que no han podido ser soslayados a lo largo de la realización de este trabajo. Si la representación de la ciudad en los relatos de migrantes indígenas tiene rasgos específicos, se debe precisamente a que estos migrantes poseen formas de comportamiento y de percepción diferenciadas.

20. Cfr. James Clifford, «Travelling Cultures», en *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 115. La traducción es mía.

21. Ian Chambers, *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1994, p. 45.

Obviamente estas diferencias no constituyen un cuerpo homogéneo ni unitario; tampoco pueden ser rastreadas como si en algún momento se las pudiese encontrar en estado puro, más allá de las posibles transformaciones y contaminaciones sufridas en la ciudad. Sin embargo, en el proceso de resignificación y reelaboración urbana ciertas pautas de comportamiento propio de las comunidades indígenas pueden ser identificadas. A ellas haré referencia en los párrafos que siguen,

Los relatos que he recogido y el tiempo que he compartido con los migrantes indígenas me han demostrado que poseen un fuerte sentido de colectividad. Los migrantes que llegan a la ciudad, por lo general, se encuentran amparados por familiares que ya se han radicado en Quito. Como dice don José María N.,

la gente cuando viene, como ya tiene familiares, llega directamente donde la familia. Principalmente llegan a donde los familiares más cercanos. En caso de que no tengan aquí familia, entonces hay que dar posada, hay que ayudar en lo que sea y quizás hasta dar buscando empleo.

Las redes de parentesco propias de la comunidad parecen reproducirse en la urbe; sin embargo, es frecuente que la familia en la ciudad sea menos extensa, aunque solo en pocos casos se reduce a la familia nuclear. Don José Manuel T., por ejemplo, me cuenta que tiene familiares por el Camal, pero que no mantiene ningún contacto con ellos; don Cornelio L. dice que cada uno –se refiere a cada familia– está por su lado, aunque se reúnen y se ayudan como parte de la organización. La forma en que se establecen estas redes de parentesco en la ciudad será tratada con mayor detenimiento más adelante, por lo que aquí basta con mencionar la importancia de este aspecto en lo que tiene que ver con el sentido de colectividad de los migrantes indígenas.

La ayuda solidaria que se brinda al interior de las redes de parentesco y de amigos indígenas migrantes también es una constante. Podría pensarse que esta es una manera de reeditar las relaciones de reciprocidad propias de las comunidades andinas. Sin embargo, más que reciprocidad, esta es una forma de ayudar al recién llegado quien, a su vez y en su momento, brinda esa ayuda a otros que la necesitan. De esta forma, antes que un grado de compromiso recíproco entre quien da y quien recibe ayuda, se establece una especie de cadena donde el último eslabón será siempre alguien que, por su escasa permanencia en la ciudad o por su desconocimiento, necesita que le tiendan una mano solidaria.

Pero no solo en ese tipo de ayuda se manifiesta la importancia que la colectividad y la familia tienen para el indígena migrante. También para resolver problemas –problemas que para el resto de habitantes de la ciudad ten-

drían el carácter de ‘íntimos’—, la familia más o menos ampliada y la comunidad siguen jugando un papel de peso. Ya nos referimos antes a la forma en que el grupo de migrantes, primero, y la comunidad, después, se hace presente en la resolución de un problema de pareja.²² Otro caso es el que me contó una de las señoras migrantes: el marido de su hermana tuvo «problemas» con otra mujer; ante esta situación ella insistía en que la familia debía estar ahí para apoyar a la perjudicada y que, por lo tanto, apenas tuvieran la seguridad de quién era la «otra» irían a castigarla.

Inclusive en lo que tiene que ver con la elección de pareja, el acto rebasa los límites de lo puramente personal para devenir en una cuestión de familia. Don José G., por ejemplo, me explicaba que se casó en cuarto curso: sus padres decidieron cuándo y con quién. A don Juan Manuel T. le sucedió algo parecido: «es que nosotros no acostumbramos a escoger nosotros mismos», me dijo. Vicente C. hijo fue, a los 18 años, a su tierra y trajo a quien sería su esposa: la decisión fue suya, pero lo hizo porque ya no quería ver sufrir a sus padres: «Estaba mal en los estudios y andaba en malas compañías: es que yo era de una pandilla. Mis padres me dijeron: ‘Cásate para que tu mujer te cuide. Nosotros ya no sabemos qué hacer’ ».

Por último, otra forma de presentarse este sentido de colectividad es a nivel organizacional. Si bien hay muchos migrantes que no se han vinculado a algún tipo de asociación indígena en la ciudad, estas son cada vez más numerosas y tienen mayor poder de convocatoria. De sus propuestas surgen escuelas —el CEDEIB-Q es un claro ejemplo—, colegios —como el Colegio Intercultural Bilingüe Chaquiñán—, organizaciones gremiales e inclusive campeonatos deportivos. Pero no solo este tipo de organizaciones aglutinan a los indígenas migrantes: el culto entre los evangélicos, las asambleas de barrio, las *mingas*, todas son maneras de vincularse y de cumplir tareas en conjunto.

Por otra parte creo que hay aspectos que sufren fuertes transformaciones en la urbe y que, si no desaparecen, por lo menos se modifican de tal modo que dan lugar a nuevos tipos de relaciones. Me refiero específicamente al tipo de vínculo que se mantiene con el territorio, en el sentido físico del término. En la comunidad agraria, la tierra es un referente de suma importancia. Para el migrante radicado en Quito, su tierra y su comunidad perviven como ese tipo de referente pero más que nada como una idea mitificada y solo parcialmente materializada.

Los ancianos buscan esa relación con la tierra en la ciudad; así, don Jorge Q. y don Lázaro Y. consideran prioritario tener aquí un pedazo de terreno, por muy minúsculo que sea, donde criar sus animales. En los adultos la casa propia ha reemplazado el terreno de siembra y de cría de animales. A los

22. Cfr. pp. 20-21 del presente trabajo.

más jóvenes ya los guían otro tipo de objetivos: tener una profesión y ejercerla, tener un negocio, e inclusive, viajar al extranjero: Julio César quiere ir a Venezuela; Anita y su esposo a Alemania. La tierra, la «madre tierra», tan importante para las comunidades indígenas va dejando de ser un referente obligado.

Seguramente hay muchos otros elementos relacionados con la vigencia y la transformación de aspectos simbólicos propios de las comunidades indígenas, no obstante, creo que los que ya han sido tratados aquí son especialmente importantes para propósitos del presente trabajo.

CAPÍTULO II

La ciudad y su conquista

Las formas objetivadas solo cobran sentido si pueden ser apropiadas y permanentemente reactivadas por sujetos dotados de «capital cultural incorporado» es decir del *habitus* requerido para leerlas, interpretarlas y valorizarlas.¹

LLEGAR A UNA CIUDAD AJENA

Recuerdo uno de los días en que yo iba al centro de Quito a encontrarme con algunos migrantes y a continuar con este trabajo de investigación. Había tomado el trolebús e iba concentrada en la lectura de un texto. De pronto, el «trole» frenó bruscamente por lo que muchos pasajeros nos asustamos. Luego vi por la ventanilla lo que había sucedido: el trolebús había parado para no atropellar a dos indígenas que cruzaban la calle imprudentemente. No era la primera vez que algo así sucedía a causa de peatones imprudentes, por lo general, no indígenas. Sin embargo, se escucharon varias voces alteradas que decían «indias brutas, no saben comportarse [...] sí que son bestias». Se asumía que la imprudencia se debía exclusivamente a su condición de indígenas en la ciudad. Ser ‘indio’ era usado como sinónimo de ignorancia, falta de criterio e imprudencia.

Expresiones como estas son frecuentes en la ciudad. Sin embargo, la mayoría de indígenas migrantes con quienes he dialogado me dice que ellos no se han sentido maltratados, que la gente no es grosera sino más bien amable, que muchos inclusive han recibido ayuda. No obstante, todos piensan que los indígenas son marginados, casi todos conocen a compañeros que efectivamente han tenido problemas y muchos, a lo largo de la conversación, recuerdan episodios donde claramente se han sentido discriminados:

1. Gilberto Giménez, «Territorio y cultura», *Estudios sobre culturas contemporáneas* (Colima), vol. II, No. 4 (1996), p. 14.

Al comienzo me daba miedo: era un niño viniendo del campo; no sabía ni dónde estaba, ni en cuál parte. Yo era chiquito. No venía así, no como ahora; la costumbre era como en mi tierra: ponchito, sombrero, a veces con pantalón blanco. Pero después nosotros mismos analizamos que la ropa de nuestra tierra es una diferente ropa y que a veces hay que andar más aseadito en la ciudad. Los señores nos trataban que «estos indios», que «de dónde vienen».

(Don Juan Manuel T.)

Como don Juan Manuel, Juanita vino siendo niña. Cuando su papá las trajo, a ella y a su hermanita,

en un cuarto chiquito vivíamos como ocho personas. No querían arrendar viendo que somos indígenas [...] Cuando querían arrendar, «¿Cuántos hijos tienen?», preguntaban. Mi papá sabía decir «Dositas tenemos». «No, a ustedes no, porque los indios son muy sucios». Para poder dormir teníamos que compartir con otras familias de allá de la comuna [...]

Cuando subía a los buses, me empujaban: «¡India!», sabían decir. Pero yo, como era recién venida de allá, no podía ni hablar castellano, tenía miedo; temblaba pensando que ya me iban a pegar.

(Juanita Ch.)

Ser ‘indio’ significa en la ciudad ocupar una posición de inferioridad; ser ‘indio’ es un estigma: quien lo posee es una persona señalada por la sociedad. Lo que Manuel Delgado señala con respecto del ‘inmigrante’² en las sociedades europeas se aplica perfectamente al caso de los indígenas migrantes en la ciudad de Quito:

En el imaginario social en vigor «inmigrante» es un atributo que se aplica a individuos percibidos como investidos de determinadas características negativas. El inmigrante, en efecto, ha de ser considerado de entrada extranjero, esto es «de otro sitio», «de fuera» y, más en particular, de algún modo intruso, puesto que se entiende que su presencia no responde a invitación alguna. El in-

2. A lo largo del trabajo uso el término «migrante» y no «inmigrante», basándome en la siguiente distinción que efectúa Umberto Eco: «Tenemos ‘inmigración’ cuando algunos individuos (muchos incluso, pero en medida estadísticamente insignificante con respecto a la cepa de origen) se trasladan de un país a otro [...] Los fenómenos de inmigración pueden controlarse políticamente, limitarse, impulsarse, programarse o aceptarse. No sucede lo mismo con las migraciones. Ya sean violentas o pacíficas, son como los fenómenos naturales: suceden y nadie las puede controlar. Se da ‘migración’ cuando todo un pueblo, poco a poco, se desplaza de un territorio a otro (y no tiene importancia cuántos permanecen en el territorio original, sino en qué medida los migrantes cambian radicalmente la cultura del territorio al que han migrado)». Umberto Eco, «Los migrantes, la tolerancia y lo intolerable», en *Cinco escritos morales*, Barcelona, Editorial Lumen, 1997, pp. 121-122.

migrante debe ser por lo demás pobre, numéricamente excesivo, por lo que su percepción es la de alguien que está demás, que sobra, que constituye un excedente del que hay que librarse.³

Existe una especie de paternalismo que hace que la gente de la ciudad se muestre relativamente amable y comprensiva con los indígenas: que les compadezcan cuando andan vendiendo por las calles –que les regalen ‘alguna cosita’; que les digan «ven hijita, descansa»–, pero por lo general esas frases compasivas esconden un velado menosprecio: al indígena se lo trata bien mientras asuma su posición de inferior, de lo contrario, se lo sanciona llamándolo «indio alzado» y asumiendo una clara actitud de superioridad.

La discriminación se evidencia en los buses, en los mercados, en las calles: en espacios públicos que, por definición, no podrían o no deberían ser considerados propiedad de ninguna persona o grupo. Precisamente en estos espacios el ser humano tiene que aprender a convivir en colectividad; en ellos se muestra la ‘civilidad’, que según Isaac Joseph es «lo mínimo y lo esencial que deben imponerse los hombres que viven en sociedad».⁴

En el espacio público, los desconocidos y los meros conocidos pasan a ser, como dice Erving Goffman, físicamente accesibles los unos a los otros. Prima, por ello, «el intercambio social rutinario en medios preestablecidos [que] nos permite tratar con ‘otros’ previstos sin necesidad de dedicarles una atención o reflexión especial».⁵ Las actividades cotidianas se caracterizan precisamente por su inmediatez y alto grado de espontaneidad. Son realizadas de manera rutinaria y casi automática sin que medien la reflexión ni la conscientización. En este diario discurrir, las relaciones sociales constituyen, en su mayor parte, encuentros superficiales y efímeros que permiten evitar fricciones y relacionarse con los ‘otros’ sin intenciones de profundizar el contacto.

Este tipo de relaciones, aunque no son exclusivas del ámbito urbano, se multiplican en las ciudades donde los espacios públicos constituyen escenarios privilegiados para los encuentros fugaces entre conocidos y desconocidos. En estos espacios públicos se hace patente la urbanidad que, según Manuel Delgado, «consiste en esa reunión de extraños unidos por aquello que los separa: la distancia, la indiferencia, el anonimato y otras películas protectoras».⁶

3. Manuel Delgado, «La ciudad anterior. Mito, memoria e inmigración», en T. Todorov, *et al.*, *Memoria y ciudad*, Medellín, Corporación Región, 1997, pp. 34-35.
4. Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*, Buenos Aires, Gedisa, 1988, p. 104.
5. Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995, p. 12.
6. Manuel Delgado, «La ciudad no es lo urbano. Hacia una antropología de lo inestable», en *So-bre hábitat y cultura*, Medellín, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional, 1997, p. 12.

¿Por qué Delgado podría hablar del anonimato, de la indiferencia, de la distancia, como películas protectoras? El siguiente relato de Charito G. muestra en qué sentido ese anonimato, del cual el migrante se ve privado, representaría una protección: cuando ella llegó por primera vez a Quito, era solo una niña; su papá había venido primero, pero todo cuanto ganaba en la ciudad lo gastaba bebiendo. En la comunidad les era imposible subsistir, por lo que Charito y su mamá también tuvieron que migrar. «Aquí mi mamá vivía solo llorando», dice Charito. «Mi papá tomaba mucho. Ella no sabía hablar castellano, vino arriesgando. La gente se reía, le remedaban. Yo me avergonzaba: ‘No se dice así mamita’ le decía, le enseñaba».

Así como la mamá de Charito era señalada por su desconocimiento lingüístico, don Juan Manuel T. lo era por su vestido. Por su parte, don José Joaquín I. cuenta que estuvo dos años en la escuela aquí en la ciudad; no le gustó y se salió porque los otros niños se burlaban de él.

Ninguno de ellos era considerado uno más de los habitantes de la urbe; ninguno tenía la protección que brinda el ser anónimo: el ser un desconocido más entre los muchos que transitan por la ciudad. Como ellos, prácticamente todos los migrantes indígenas han sido frecuentemente ‘señalados’: se han reído de ellos, los han remedado, los han empujado, los han retirado o, simplemente, los han ‘quedado mirando’ como a seres extraños, exóticos. Seres que no pertenecen al grupo de ciudadanos; seres diferentes que representan un peligro porque no saben comportarse ‘adecuadamente’ en la ciudad. Seres que, como dice Delgado, perturban una supuesta integridad u homogeneidad cultural de la comunidad receptora.

Por ello el migrante indígena no es uno más de los habitantes de la ciudad: frente a él no se es indiferente, se es compasivo o agresivo, pero siempre desde el lugar superior en el que los grupos blanco-mestizos se han autoubicado.

El trabajo mismo era duro; cuando niño vendía en San Roque y era cargador. Las cosas eran pesadas, se caían. Tenía que escuchar insultos. La gente nos miraba con otra cara a los indígenas. Actualmente ya nos van dando valor: por la educación, por el movimiento, por lo que estamos luchando. La gente comprende. Pero en el mercado no hay esa conciencia. Piensan que lo indígenas debemos estar en el campo. Se escucha «indios, longos» Eso me recuerda los primeros días.

(Don Leandro Y.)

Los habitantes de la urbe que se consideran a sí mismos parte de este grupo blanco-mestizo actúan, con frecuencia, como si la ciudad fuera su territorio privado: una especie de recinto que han reivindicado como propiedad

suya y que, por lo tanto, tienen derecho a defender de intrusiones extrañas. El migrante indígena aparece ante ellos como un infractor que «penetra en un territorio al que no tiene derecho de acceso o que contamina la reserva».⁷

Fui con Anita C. a conocer las lavanderías municipales de la calle Bolívar, en el Centro Histórico. Anita me contaba que ella solía ir allá a lavar desde que era pequeña. Cuando entramos me señaló a dos señoras que estaban lavando y en voz baja me dijo:

Esas dos señoras de ahí se apropiaban, escogían las piedras de lavar y no dejaban que otros laven. A los cargadores les decían «No hay agua, no hay piedra», no les dejaban. Yo tenía que madrugar para poder lavar. [Cuando le pedí que subiésemos a una parte más alta donde había ropa tendida, un poco atemorizada me dijo] No; arriba donde se tiende la ropa no se puede pasar. Ellas no dejan; solo ellas pueden colgar.

Para el migrante indígena recién llegado, la ciudad es una ciudad ajena. Ajena en el doble sentido de la palabra: en tanto extraña y en tanto perteneciente a otro, a alguien que no es él. El migrante indígena en ese mundo es considerado un intruso, un extranjero no deseado, posible fuente de perjuicio y contaminación. Como dice don Cornelio L., «no solo antes sino también en la actualidad la gente indígena es marginada: en el trabajo, en el paseo. En la piscina, por ejemplo, si un indígena entra, se tapan la nariz. A mi persona no me han llegado estas cosas pero sí existen».

Ahora bien, es importante reconocer que muchas veces los problemas se producen con indígenas que han migrado antes: personas que se consideran los únicos migrantes portadores de un cierto derecho de ciudadanía que les permitiría permanecer legítimamente en la ciudad. Don José G., por ejemplo, dice:

Yo no he sentido el maltrato por parte de los mestizos de aquí. Más bien entre nosotros hay egoísmo; entre la gente que ha venido del campo y tiene más años aquí. Por ejemplo los señores que trabajan en el mercado. [Pero] en general los delincuentes son los que más maltratan a la gente indígena.

Efectivamente, todos los indígenas migrantes se quejan del alto grado de inseguridad que existe en los sectores donde ellos viven y trabajan. En especial cuando son recién llegados, cuando la ciudad es aún extraña y desconocida, la amenaza de la delincuencia la convierte en un espacio que asusta e inmoviliza: «Cuando recién llegué era feo aquí. Tenía miedo por los rateros.

7. Erving Goffman, *Relaciones en público, microestudios del orden público*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 66.

No podía andar; no podía trabajar. Los carros, las calles, todo era malo, malo; no me gustaba», cuenta doña Manuela I.

La sensación de estar indefensos en un medio desconocido es muy frecuente entre los indígenas que llevan poco tiempo en la ciudad. Pero no solo a ellos les afecta: algunos indígenas incluso han salido de la zona más céntrica precisamente a causa de los frecuentes asaltos y el clima de inseguridad.

Por todo lo dicho, ante los ojos del migrante indígena, Quito aparece, en los primeros momentos, como un territorio ajeno que se despliega sin límites precisos y sin reglas conocidas. El viaje desde las comunidades de origen, desde los lugares protegidos, ha llevado al indígena hacia una ciudad sobrecogedora donde él mezcla el deseo con el miedo, el proyecto con el temor. En esa ciudad el migrante se ve obligado a generar formas complejas de autodefensa y de subsistencia. No se da, no se puede dar por vencido porque de ello depende la sobrevivencia de él y la de su familia. El migrante persiste, y de esa persistencia va surgiendo una nueva ciudad y un nuevo territorio: el territorio del migrante indígena en la ciudad de Quito.

APROPIARSE DE LA CIUDAD

Ocho días estuve. De ahí me volví, el pasaje fiando otra vez; lo que vendí la valeriana no alcanzó. Mi hermana me dijo «Ahora ya conoces para que vendas otra vez». Saqué la plata prestadita y con ajito vine otra vez.

Vendía recorriendo, abajo en la Loma Grande. Sin conocer, la gente mal me trataba: «Esta *huayrapamushca*⁸ para qué vendría», así hablaban. «Esta india ajena ya ha traído a su hermana, ya después ha de venir el cuñado, el hijo también ha de venir». Mi hermana decía «Solo ustedes nomás tendrán barriga. Nosotros también podemos trabajar; acaso estamos pidiendo a nadie...» Hasta enseñarme casi un año la gente de aquí hablaba. Yo después ya no me quedé callada; yo también contesté.

En el mercado buscaba trabajar, y en otros mercados nuevos. Los municipales nos llevaban a la cárcel. Teníamos que ir viendo, viendo; escondiéndonos dentro de tiendas, de almacenes. Ahora ya no hay cárcel pero, en cambio tenemos miedo a los ladrones.

(Doña María Juana C.)

Quien diga que es fácil la vida del indígena en la ciudad ciertamente se equivoca. Lo que doña María Juana C. cuenta muestra lo duro que es pasar

8. Quichua: hija del viento.

el día entero cargando bultos, recorriendo calles, recibiendo malos tratos, sintiendo constantemente la discriminación.

¿Deberán entonces los indígenas regresar al campo para soportar estoicamente la trágica situación económica en la propia tierra, donde se saben seguros del territorio que habitan y de la pertinencia de sus comportamientos y de su lengua? ¿Es la ciudad un espacio que siempre les será negado, que siempre e irremediamente les será ajeno?

Se está en casa, como dice Marc Augé, cuando uno «logra hacerse entender sin demasiados problemas y al mismo tiempo logra seguir las razones de los interlocutores sin necesidad de largas explicaciones».⁹ En otras palabras, se está en casa cuando se manejan adecuadamente los códigos sociales, culturales y lingüísticos y cuando es posible una interacción pragmática sin demasiados tropiezos. Pero no es fácil estar en casa cuando uno ha trasladado su hogar a una ciudad que aparece como irremediamente ajena.

Sin embargo, la ciudad no es una reserva cerrada y mucho menos homogénea. Es un espacio donde el migrante indígena de hecho ha penetrado y en donde lucha continuamente por establecerse; es un espacio de conflicto, de negociación, de pelea incesante donde el comportamiento del migrante indígena se está adecuando y readecuando constantemente.

Poco a poco el migrante deja de ser totalmente extraño a la ciudad y se ubica en una zona fronteriza, de carácter simbólico antes que físico. El migrante se sitúa en un espacio en el que sin mantenerse completamente fuera tampoco se incorpora plenamente. La frontera, en este caso, no es una línea o un borde claramente marcado; es un espacio móvil que está perpetuamente redefiniéndose. Desde este espacio móvil el migrante indígena interactúa con la ciudad, se enfrenta a ella, comienza a descifrarla.

Si el exceso de informaciones nuevas, la pluralidad de sitios desconocidos, los mensajes conflictivos y las prácticas no manejadas habían producido en el migrante desconcierto y temor, ahora el recorrido constante y el encuentro repetido ofrecen la posibilidad cierta de aprendizaje. En palabras de don Leandro Y., «la ciudad tiene sus leyes, sus normas y una forma de vida diferente a la que hay que acostumbrarse».

Pero ese acostumbrarse no es el ingresar sin más a la reserva ajena y asimilarse a ella; supone precisamente situarse en esa zona fronteriza de mucha actividad creativa y transformadora en la que los comportamientos antiguos y nuevos se interrelacionan con resultados no siempre predecibles.

Se producen cambios, se recrean comportamientos, se aprenden nuevas maneras de actuar: así como don José Manuel T. cambió su forma de vestir, don José Q. cambió su forma de hablar: «Cuando uno está en el campo,

9. Marc Augé, *op. cit.*, p. 111.

habla quichua. Ahora muy de repente hablo quichua. No nos gusta ya hablar delante de la gente. Se quedan mirando, es medio vergonzoso».

Los migrantes no enseñan quichua a los niños que han nacido en la ciudad y, en el mejor de los casos, ellos –los niños– lo comprenden pero no lo hablan. Hablar español correctamente es un ideal para todos los indígenas migrantes pues la interferencia de la gramática y de la fonética quichua es un motivo frecuente para las críticas y las burlas. Inclusive en la escuela CE-DEIB-Q, donde la mayoría de niños son migrantes, aquellos que presentan un alto grado de interferencia fonética son objeto de las críticas y las risas de sus compañeros.

El vestido y el idioma son dos de los aspectos que más identifican al indígena; y, como hemos visto, ser indígena en la ciudad es tener un estigma permanentemente recordado y recalcado. No es raro, entonces, que muchos indígenas busquen cambiar su comportamiento y su apariencia para acceder a la condición de ‘un habitante más’ de la ciudad. Goffman llama a ésta una actitud de ‘encubrimiento’, cuyo

objetivo es reducir la tensión, es decir por una parte, evitar que el estigma sea, para él mismo y para los demás, objeto de estudio disimulado, y, por otra, mantener una participación espontánea en el contexto oficial de la interacción.¹⁰

Este encubrimiento, aunque no siempre plenamente logrado, permite al migrante recorrer la ciudad con algo más de libertad. Pero para el indígena recorrer la ciudad no significa ver, pasear, conocer; significa fundamentalmente trabajar y orientarse en la urbe con ese propósito. El migrante no es un paseante ni es un turista; como dice don José Joaquín I., «me gusta el parque pero nosotros no nos dedicamos a ver sino a trabajar».

Por ello, la ciudad, desde la perspectiva del migrante, no pueda ser concebida como un panorama que se despliega ante quien la mira ni puede ser definida a partir de una representación gráfica. En los relatos de los migrantes no se describe la ciudad, se cuentan acciones y experiencias cotidianas.

El recorrido que realiza el migrante es un aprendizaje, una pragmática que lo enfrenta a la urbe pero, sobre todo, es una práctica que le permite, paulatinamente, apropiarse de ella. Y este proceso de apropiación de la ciudad no puede plantearse como la demarcación de una trayectoria ni como la proyección de una figura específica sobre un mapa más o menos general. Como sostiene Michel de Certeau, no se puede colocar un gráfico en lugar de

10. Erving Goffman, *Estigma, la identidad deteriorada*, op. cit., p. 123.

una operación, una huella en lugar de los actos, una reliquia en lugar de las acciones.¹¹

Estudiar las prácticas del espacio implica remitirse a las ‘maneras de hacer’, a las formas de ocupar la ciudad, a las actividades cotidianas que hacen que la zona fronteriza poco a poco devenga un territorio donde el migrante marca sus propios ejes de sentido. Así por ejemplo, doña Aurora, quien vino cuando ya no podía trabajar en el campo por problemas de salud, cuenta:

Yo vendía frutas caminando por la ciudad, caminando; rodeando por el aeropuerto, por todo lado. Vendía uvas, manzanas; vendía mandarinas, naranjas, granadillas.

Hasta conocer, no vendía nada, la plata faltaba. Pero después conociendo, cogiendo clientelita, sí vendía bien, pero así mismo andando. Ya me cansaba de estar andando todo el día. Mi *guagua*,¹² el grandecito que ahora tiene siete años, él me ayudaba vendiendo mandarinas, uvas. Yo ya iba a las casas y vendía a los clientes.

De esta forma, a través de un duro trabajo, doña Aurora fue aprendiendo cómo subsistir en la ciudad y, por medio de ese aprendizaje, fue conquistando su territorio de trabajo, fue apropiándose de él. Algo parecido ha sucedido con doña María Juana C.:

Yo, la primera vez que vine, con miedo estaba. De repente me perderé; no sé dónde irá ese camino, pensaba yo. Tenía miedo. Así andando, andando; criando a mis hijos, con mi marido, ya con mi familia, ya me enseñé. Ya sin miedo cualquier rato llego.

Y el miedo solo se pierde enfrentándose a la ciudad y a sus peligros. Juanita Ch., que temblaba solo de subirse a un bus por temor a que le pegaran, perdió el miedo cuando por primera vez tuvo que enfrentarse a un ladrón:

Cuando mi *guagua* tenía como un año y medio, íbamos por la calle Cuenca mi mami, mi esposo y yo. Yo cargada a mi chiquito, Un ladrón coge a mi marido, le pone un cuchillo y dice: «¡Dame todo lo que tienes!», «¡Hijo!» yo me dije, «ya todos estamos muertos». Mi mami se enojó y le dio duro a ese ladrón. Y yo también me dije: «¿Yo quedándome aquí con mi hijo? ¡No pues! Yo también, a ver si puede o no». Era la primera vez que peleaba en la calle. Me dio un trompón en la nariz; me salía sangre, pero no le dejaba que le robe a mi esposo. Desde esa vez se me fue el miedo, se me perdió el miedo.

11. Cfr. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 42.

12. Quichua: niño.

Casos como los relatados son procesos que prácticamente todos los migrantes viven, pero no lo hacen solos. Como vimos en el capítulo anterior, hay un fuerte sentido de colectividad entre los indígenas que han migrado a la ciudad. Esto hace que las prácticas, aunque sean singulares y estén muy marcadas por las situaciones específicas que a cada migrante le toca vivir, definen espacios que van más allá de los límites individuales.

La ciudad aparece entonces como un complejo sistema de redes móviles y cambiantes que se encuentran unas con otras, se interpenetran, coinciden, se separan y, tal vez, se vuelven a encontrar. Redes que configuran el medio en el cual el migrante se inscribe: redes de parentesco y de amistad; pero también redes que articulan movimientos, desplazamientos futuros, redes cuyas líneas, como dice Isaac Joseph, «son otros tantos vectores que orientan a un *yo* en una serie de *carreras*».¹³

13. Isaac Joseph, *op. cit.*, p. 135.

CAPÍTULO III

La ciudad y la cotidianidad

Cada grupo social concibe su vida diaria en referencia, tácita o explícita, a otros grupos, asimilando o modificando, aspirando o rechazando lo que entiende por la vida cotidiana de aquellos. Encontramos pues diferentes vidas cotidianas determinadas por el contexto en el que se desarrollan los distintos grupos.¹

EL TEJIDO SOCIAL

Como hemos visto, para el migrante indígena llegar a la ciudad implica aprender códigos de comportamiento diferentes y lograr soluciones efectivas para problemas que hasta entonces no había experimentado de forma directa. Radicarse en la ciudad supone hacer de esas soluciones y de esos comportamientos algo habitual y rutinario; asumir lo que Lechner llamaría «un quiebre de los hábitos y las expectativas acostumbrados»² para acceder a una nueva forma de cotidianidad que permita hacer de Quito un lugar habitable.

Asumir esta nueva forma de cotidianidad significa que el migrante no puede reeditar sin más los comportamientos comunitarios. En el enfrentamiento diario con la urbe, las certezas básicas que él trae consigo —y que le posibilitan discernir las nuevas situaciones y tomar las decisiones pertinentes—³ deben adecuarse a condiciones inusuales: el medio urbano plantea formas distintas de manipulación de la realidad así como de negociación y de alianzas.

Para el migrante indígena se configura un complejo cuadro de interrelaciones sociales cotidianas en la ciudad: los conflictos se hacen más evidentes, los encuentros casuales y efímeros se vuelven más frecuentes y los lazos comunitarios se reconstituyen y amplían. En este contexto, sin embargo, las relaciones de parentesco comunitarias mantienen su fuerza cohesionadora y

1. Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia, subjetividad y política*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 55-56.

2. *Ibíd.*, p. 43.

3. Cfr. *ibíd.*, p. 49.

brindan un espacio de seguridad y apoyo a los migrantes indígenas. Como afirma don Cayetano G., «uno llega y si se acomoda ayuda a los que vienen del sector. Nosotros, con mi hermano, fuimos los primeros que tuvimos casa en La Libertad. Poco a poco más y más gente ha ido viniendo. Nosotros les hemos ayudado».

A medida que llegan más indígenas, se van estableciendo nuevos puntos de contacto, focos tanto de atracción como de ayuda, para otros migrantes de la familia y de la comunidad. Así, Juanita Ch., cuyos padres fueron de los primeros en venir a la ciudad, cuenta:

Quando venían otros indígenas, nosotros prestábamos así un cuarto. Ya después, cuando me casé, nosotros arrendábamos un cuarto, prestábamos un ladito. A ellos todavía no les conocían. Nosotros ya éramos conocidos, hablábamos con los dueños.

La mayoría de migrantes indígenas con los que he conversado ha llegado a casa de parientes que ya vivían en Quito y que representaban un apoyo seguro en el medio urbano. Como Teófilo Altamirano sostiene,

La migración de uno o más miembros de la familia, y en algunos casos de toda la familia, son decisiones racionalizadas que presuponen una serie de evaluaciones y proyecciones previas. Uno de los criterios más importantes que se toman en cuenta es la existencia previa de familiares en el lugar donde se piensa migrar.⁴

En efecto, la decisión de migrar a Quito está generalmente antecedida por la consideración de si existen o no familiares que hayan migrado antes y se hayan radicado en la ciudad. Así por ejemplo, don José Joaquín llegó donde un tío; don José Q. y don José Francisco Y., donde sus respectivas hermanas; don Leandro Y., donde unos familiares de su padrastro; doña Aurora, donde su cuñada; Charito, donde sus hermanos. La mayoría de mujeres viene una vez que sus esposos han migrado: doña María Y., doña Manuela I., doña María C., doña Juanita P., entre otras.

El sentido colectivo es tan fuerte que el migrante indígena tiene una especie de obligación moral de recibir a quienes vienen de su comunidad, especialmente si son familiares y no tienen otros contactos en la ciudad: «Cuando uno viene, llega donde la familia. No hay cómo negar un rinconcito. Por eso, de las diferentes comunidades viven casi juntos», afirma doña María Y. Don

4. Teófilo Altamirano, «Migración y estrategia de supervivencia entre los campesinos de la ciudad», en *Ciudades de los Andes*, Quito, Ciudad, 1992, pp. 400-401.

Cornelio L. piensa de manera parecida: «Muchos ayudan cuando tienen. Los de antes llegaron a hacer sus casitas. Si somos indígenas ellos ayudan a que se haga arrendar para poder vivir todos en el mismo barrio».

De esta manera, a más de los lazos familiares, la residencia da cohesión a los migrantes que provienen del mismo sector. El ‘barrio’ adquiere importancia al constituir un territorio más o menos definido donde se ubican migrantes que provienen de una determinada comunidad. La Libertad Alta—donde se ha asentado un gran número de indígenas de varias provincias, pero en especial de la provincia de Chimborazo— es un claro ejemplo de lo dicho.

Sin embargo, no se podría decir que se reproducen las relaciones territoriales del campo en la ciudad: el barrio no reemplaza a la comunidad de origen. Cuando el migrante dice ‘mi tierra’ no se refiere al barrio en que vive en la ciudad sino a su comunidad en el campo, a esa comunidad que pervive más o menos mitificada en la mente del indígena en la ciudad. El barrio, el sector donde viven, ofrece un cierto sentido de pertenencia pero solo en la medida en que reafirma los lazos familiares ya existentes. Don José Joaquín I. cuenta su experiencia:

Había un tío que trabajaba ya antes aquí. Llegamos donde él, en el Panecillo. Estuvimos unos tres meses. Tocaba buscar un cuarto propio por ahí mismo. Pero la mayoría de familia más cercana vivía en La Libertad. Por eso cuando volví me fui a vivir a La Libertad.

Si bien las redes de parentesco son las que más fuertemente relacionan a los migrantes indígenas en la ciudad, también existen vínculos que van más allá de lo que significa la familia. Así por ejemplo, para los indígenas que son evangélicos, los momentos que dedican al culto y los lugares en que lo hacen, establecen fuertes lazos de unión entre sus adeptos.

En otros casos son las actividades recreativas las que proporcionan espacios de encuentro y fomentan los lazos de amistad. Muchos de los migrantes indígenas del Chimborazo, por ejemplo, han organizado un campeonato de fútbol entre distintas comunidades; con ese motivo, se reúnen los días domingos en Chillogallo, en las canchas de Fundeporte. Otros, como don José Q., juegan volley en Caupicho, en Guamaní, con «gente indígena, de Chimborazo mismo».

De esta forma, el migrante indígena que llega a Quito se inscribe en una compleja red de relaciones sociales, dentro de las cuales los vínculos de parentesco priman, pero sin ser los únicos. Isaac Joseph llamaría a éstas, ‘redes de socialidad’: «una urdimbre de relaciones selectivas y diferenciadas que

hace que un individuo esté vinculado con un número limitado de personas, las cuales no mantienen relaciones entre sí».⁵

Podemos decir, por ello, que la ciudad aparece nuevamente como un complejo entrelazado ya no, o no solamente textual, sino de carácter social. Por sobre calles, parques, edificaciones que constituyen el entorno urbano se dispone de forma invisible un tejido que despliega sus redes en distintas direcciones y establece puntos de mayor y menor grado de concentración. En este tejido, el migrante se inscribe y hace parte de una urdimbre de relaciones sociales que le permiten establecer contactos y ampliar su radio de acción.

Inscribirse en esta red no significa situarse en un punto de modo que ella lo envuelva mientras permanece inalterada en sí misma. Con cada nuevo contacto, la red se mueve y cambia: su armazón se vuelve relativamente inestable, a pesar de que ofrece un sentido de seguridad al indígena que llega a la ciudad.

La inestabilidad de la red no se debe únicamente a que con cada nueva inserción y cada nuevo encuentro se amplía su extensión y se multiplican los puntos de contacto; puede que, en términos de parentesco, efectivamente sea así, pero esta red de socialidad incluye otro tipo vínculos, algunos muy puntuales e inclusive efímeros. Estos contactos, por fuera del entorno familiar, producen en la red no solo ampliaciones sino también líneas de relación fugaces que pronto desaparecen, encuentros que funcionan a un nivel muy superficial y que, no obstante, forman parte del tejido de relaciones sociales que el migrante tiene en la ciudad.

Quisiera remitirme a la experiencia que doña María Y. tiene en la venta de comida: cuando tenía el salón, me cuenta, «ayudaba: algunos iban pagando, otros iban fiando. Cuando trabajaba arriba por el Penal, uno me dio un cheque para ocho días y no tenía fondos; se fue. Claro que lo conocía pero dónde mismo viviría». Posteriormente, las veces que yo la acompañé a reparar almuerzos en la calle Ipiales, doña María encontraba en su camino a muchos indígenas migrantes. En algunos casos se detenía y establecía conversaciones más o menos extensas, en otros casos apenas intercambiaba un saludo o un gesto con la cabeza. ¿Hasta qué punto todos estos encuentros configuran el complejo sistema de redes sociales en que ella se inscribe?

A diferencia de lo que ocurre en la comunidad rural, en la ciudad se genera una compleja trama social que se caracteriza por la multiplicidad de contactos, algunos de los cuales se producen en un nivel tan superficial que tienden a aparecer y a desaparecer continuamente. Al respecto Isaac Joseph sostiene que

5. Isaac Joseph, *op. cit.*, p. 133.

hay que dejar de lamentarse de la superficialidad de las relaciones sociales. La gran ciudad no es el escenario de una pérdida irremediable del sentido. Es un medio en que las identidades se dejan leer en la superficie, en el que «lo más profundo es la piel».⁶

Los sujetos involucrados en estos contactos no proyectan una ‘esencia’ individual o colectiva; actúan desde un límite en el que tanto importa el ‘parecer’ como el ‘ser’. La ‘piel’, su nivel más exterior, ofrece la posibilidad de relacionarse con otras exterioridades sin ninguna intención de profundizar el contacto.

Podemos comprender entonces por qué no se pueden simplemente reeditar las relaciones comunitarias en la ciudad. Si bien en cierto grado se reproducen, aunque alteradas, las relaciones de parentesco comunitarias, la ciudad implica niveles de acción tan diversos que forzosamente en algunos de ellos no se puede actuar sino de manera absolutamente superficial.

De ahí que las redes sociales producidas en la ciudad, a más de ser móviles y cambiantes, posean diversos grados de profundidad y determinen, asimismo, diversos grados de intimidad entre las personas que entran en contacto.

Pero no todos los contactos poco frecuentes y poco duraderos son necesariamente superficiales. Algunos de estos encuentros, independientemente de su frecuencia o de su duración, pueden basarse en fuertes sentimientos compartidos y generar vínculos sociales bastante sólidos.

Don José María N. parece estar refiriendo expresamente a lo que Michel Maffesoli denomina una ‘comunidad emocional’, cuando explica que,

Los migrantes se llevan más con otros indígenas. Cuando se ve un indígena hay algo, como que es de la familia. Nos conocemos; impacta de una. Entonces conversamos, charlamos. Se va haciendo una cadena. No es cuestión de vestido; se perciben muchas cosas, el dialecto, por ejemplo.

La ‘comunidad emocional’, en palabras de Maffesoli, es aquella donde «lo que está privilegiado es menos eso a lo que cada cual va a adherir voluntariamente (perspectiva contractual y mecánica) que eso que es común a todos (perspectiva sensible y orgánica)».⁷ Los vínculos que se establecen en estas comunidades no corresponde a los que se generan a partir de las relaciones de parentesco –por lo general muy estables y duraderas–, pero tampoco corresponden al tipo de relaciones, extremadamente efímeras y superficiales,

6. *Ibíd.*, p. 48.

7. Michel Maffesoli, «La comunidad emocional», en *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990, p. 49.

características de los encuentros casi del todo fortuitos que ocurren en los espacios públicos. Son otro tipo de uniones que surgen asimismo de un tipo diferente de contactos.

Según Maffesoli las comunidades emocionales se caracterizan por la existencia de un fuerte sentimiento colectivo y por la búsqueda de la compañía de los que piensan y de los que sienten como uno.⁸ A través de estos vínculos el migrante se vuelve parte de una colectividad que no se identifica con un grupo de parientes ni constituye una organización con metas y proyectos claramente definidos. Es una comunidad poco organizada cuyos contactos pueden no ser muy frecuentes ni prolongarse por largos períodos de tiempo, pero que establecen lazos emotivos que son muchas veces más fuertes que cualquier programa de acción comunitaria.

Fuera de las organizaciones indígenas, no existe un proyecto conjunto que aglutine a los indígenas migrantes y que guíe sus actividades cotidianas. Los migrantes indígenas se reúnen por diferentes razones pero, como dice don José Q., por lo general, «cada uno vive por su lado. Todos tenemos necesidades y cada uno vive independiente». Don José María, por su parte explica: «De mi comunidad pueden estar unas cien personas aquí. Cada uno está por su lado. Pero después de todo nosotros siempre nos saludamos y si en algo hay que ayudar, damos manos».

Las comunidades emocionales que se generan en ese reconocerse y sentir que existe algo que se comparte, «se caracterizan menos por un proyecto (*pro-jectum*) orientado hacia el futuro que por la realización *in actu* de la pulsión por estar juntos».⁹ Es la satisfacción del encuentro en sí mismo la que produce la comunidad emocional y ese «estar juntos» no implica permanencia: las redes que se establecen a partir de las comunidades emocionales no son estables ni necesariamente duraderas. La empatía se reactualiza en cada nuevo encuentro, pero es precisamente ese encuentro el que la activa y la dota de realidad.

Ahora bien, el sentimiento que comparten los indígenas migrantes no nace simplemente de una simpatía casual entre gente que se encuentra, nace de compartir la condición de indígenas en la ciudad. Muchos de los migrantes que me han ayudado en este trabajo usan con mucha frecuencia el pronombre ‘nosotros’ y el término ‘compañeros’ para referirse a otros migrantes en la ciudad. Hay la clara noción de que conforman un colectivo, aun cuando «cada uno ande por su lado» y estén dispersos.

Si bien estas comunidades emocionales no suponen un tipo de organización explícitamente formulada, a partir de ellas los indígenas llegan a esta-

8. Cfr. *ibid.*, pp. 36-39.

9. *Ibid.*, p. 45.

blecer formas de asociación con metas y proyectos claramente definidos. «Para nosotros es duro: nos tratan mal, no nos quieren ver aquí, dicen que es su tierra. Pero hay que luchar. Por eso tenemos la organización. Yo participo desde los 18 años», afirma don José Joaquín I. Su actitud se repite en muchos migrantes: la forma de enfrentar el discrimen y la marginación es organizándose.

Por medio de las organizaciones indígenas, los migrantes establecen nuevos vínculos y refuerzan los ya existentes. De modo que las redes de sociabilidad que se estructuran en la ciudad adquieren nuevas dimensiones.

En 1986 y 87 salió mucha gente de la comunidad por falta de atención para el cultivo de las tierras, para la agricultura. Vinimos a la ciudad en busca de trabajo. Pero aquí no es fácil. Decidimos organizar una asociación para conseguir permiso para que los compañeros puedan vender en las calles. Hicimos la asociación [la Asociación Alejo Sáez] en 1989 con 16 socios. Hoy somos 60; todos gente de la comunidad; no se han acercado de otras comunidades.

Tenemos una caja de ahorro y crédito: en Carnaval, en Año Nuevo, así, salimos a la comunidad; al regreso podemos hacer un préstamo para seguir con los negocios.

(Don Cornelio L.)

Don Leandro Y. sostiene que «estas organizaciones se han hecho para no estar dispersos. Algunas se centran en los comuneros otras se abren más, depende de la organización y de los dirigentes».

Las asociaciones de indígenas se estructuran sobre las relaciones de parentesco y comunitarias o surgen vinculadas a los espacios de trabajo de los migrantes; pero, por lo general, su propósito es abrirse a otros grupos de migrantes indígenas. Don Vicente C. cuenta que, cuando era cargador junto con otros compañeros se sentían desprotegidos:

Los municipales nos quitaban las ventas y nosotros no teníamos ninguna organización para defendernos –hasta ahora nos quitan–. Hicimos una organización llamada Asociación de Indígenas Runacunapac Yuyai. Con los estatutos, ya cuando se llevaban presos a los compañeros que vendían por El Batán, por La Marín, por la Villaflores, por El Ejido, nosotros ya teníamos un oficio puesto e íbamos a sacarles. Eso era una defensa para nosotros. Ya sacábamos carnés en el Ministerio de Salud o Higiene para la venta.

A partir de estas organizaciones, se estructuran nuevas redes de sociabilidad –y sobre todo de transacción– que enriquecen el tejido social en que se inserta el migrante.

Pero si hablamos de proyectos y metas, hablamos ya de movimientos en el tiempo, de proyecciones al futuro. La urdimbre social a la que se adscri-

be el migrante indígena adquiere, entonces, un carácter mucho más dinámico en función ya no solo de su desplazamiento espacial sino también de su proyección temporal. Las redes no solamente se transforman en su extensión y en su constitución, también se irradian en el tiempo y devienen además de líneas y puntos que conforman el tejido social, vectores que se prolongan hacia el futuro.

EL ESPACIO DE LAS PRÁCTICAS

Cuando yo vine había en Quito dos organizaciones que eran como partidos políticos: Número Blanco y Número Amarillo.

La organización que se llamaba Número Amarillo era de un cuencano que era bien explotador. Ellos mezquinaban las calles; decían que solo los matriculados, los que tenían número podían trabajar de cargadores. Cada quince días, alquilando unas camionetas, hacían como una batida y, como a borregos, llevaban a todo cargador que se asomaba. Les tenían presos todo el día en la Esmeraldas o en la Manabí, creo. En la tarde les sacaban todo lo que tenían, les cobraban multa. A los que no tenían les mandaban pateando, pegando y les hacían trapear, limpiar los baños, los patios.

Yo recién en esa época venía. Estaba trabajando en El Tejar, de cargador. Un día estaba en el parque Hermano Miguel con mi primo, cuando pasó la madre Genoveva: «Nosotros queremos liberarles de este señor Chávez, de este señor Morocho, que están haciendo escándalo. La ciudad es todo para todos y no puede haber un suelo dueño».

Nosotros dijimos que bueno. Ella presentó unas peticiones. Nosotros nos reuníamos. En un año éramos cerca de mil personas, todos de provincias, todos trabajábamos de cargadores. Cada mercado tenía un presidente; yo salí presidente del Tejar, de la Ipiales. Teníamos reuniones cada quince días; cada que se asomaba gente nueva, nosotros les invitábamos.

(Don Vicente C.)

El relato de don Vicente C. demuestra, una vez más, que la ensanchada red de relaciones sociales que envuelve al migrante en la ciudad no constituye la reproducción de relaciones de parentesco comunitarias en el medio urbano. Contactos familiares, laborales, políticos, de amistad e inclusive puramente circunstanciales, configuran un complicado cuadro de interrelaciones que determina tanto la posición en la que el migrante indígena se sitúa como sus posibilidades de acción.

A lo largo del relato también se evidencia una clara modificación de la configuración inicial: nuevos contactos, acciones puntuales, decisiones oportunas, permiten cambiar las condiciones de abuso y explotación que ejercían

las dos organizaciones sobre los migrantes que trabajaban de cargadores. Esto da lugar a una nueva estructuración social: a la conformación de una organización y al contacto entre un número cada vez más grande de migrantes que se dedican a la actividad de cargadores.

Según lo que plantea Isaac Joseph, la noción de red no solamente puede explicar cada configuración como dos momentos separados, dos estructuraciones sociales distintas; permite también entender, desde una perspectiva de orden dinámico, las finalidades objetivas y subjetivas de los actores sociales. Ya no es entonces 'red de socialidad' sino una 'red de transacción' que se abre como un abanico hacia el futuro y permite «evaluar la fluidez de la vida urbana para un habitante de la ciudad, es decir su *carrera*». ¹⁰

Como hemos indicado antes, en ese caso las redes articulan movimientos, desplazamientos en el tiempo, y, por ello, sus líneas devienen vectores que se proyectan desde un punto, antes que hilos que unen diferentes partes de un tejido. Estas redes proyectadas en el tiempo producen un espacio móvil de negociaciones, de alianzas, de regateos, de manipulación de las condiciones objetivas y, por tanto, de aprovechamiento de las ocasiones que la realidad ofrece al migrante indígena en la ciudad.

En el enfrentamiento diario con las condiciones que le impone la ciudad, en el juego perpetuo que realiza la memoria para tomar las ocasiones que se le ofrecen y sacar el mejor partido posible, el migrante despliega sus redes de transacción que se efectivizan y concretan en lo que, según Michel de Certeau, constituirían los procedimientos tácticos y estratégicos del migrante en la ciudad.

Quando yo llegué, mi ñaña tiernita ya estaba con mis papás. Mi mami a mi también me enseñó a vender. Andábamos vendiendo, a mi hermana encima del cajón sabíamos andar cargando.

A nosotras nos tocaba venir a trabajar, no a estar sentadas esperando a mis papis. A las cinco de la mañana ya estábamos comprando. A las cinco y media ya habíamos comprado. Café vendían en la esquina de la Chimborazo y Chile; ahí en la calle tomábamos.

Había un carro Rosario-Aeropuerto que sabíamos coger. Caminábamos hasta el final de la pista de los aviones. Largo caminábamos, vendiendo frutas, cargadas, gritando sabíamos ir. Tomábamos cola y pan y descansábamos en unos parquécitos, vendiendo a los que pasaban por la calle.

(Juanita Ch.)

10. Isaac Joseph, *op. cit.*, p. 139.

El relato de Juanita Ch. no es una excepción; por el contrario, más bien constituye la regla entre los migrantes indígenas. Como hemos visto, la necesidad de sobrevivir obliga a un agotador recorrido, a un trabajo sin descanso para responder a las condiciones precisas que la ciudad impone. Estas prácticas –comprar, tomar buses, caminar casi todo el día, cargar pesados canastos, llevar a los niños pequeños en esos largos recorridos, casi no comer ni descansar– son efímeras y circunstanciales; responden a la búsqueda incesante de soluciones inmediatas para los problemas que a cada instante se presentan.

Dichas acciones constituyen, por ello, tácticas que aprovechan las ocasiones y dependen de ellas. Son comportamientos no reflexivos pues la inmediatez de la acción impide su concientización discursiva. Solo después, por medio del relato que las narrativiza, se las puede plasmar en el lenguaje.

Las tácticas dependen de una habilidad de maniobra que, según Bourdieu, pone en funcionamiento principios implícitos, reglas explícitas y mañas sutiles que navegan entre las reglas. Bourdieu califica de «docta ignorancia» a esta «capacidad de comprensión inmediata pero ciega para sí misma que define la relación práctica con el mundo».¹¹

Es a través de estas acciones tácticas que el migrante se relaciona de forma más directa con la ciudad y son ellas las que transforman la ciudad en el espacio de trabajo y sobrevivencia cotidianos del migrante: la ciudad deviene, para el migrante, el espacio móvil donde se despliegan sus tácticas cotidianas.

Precisamente esa movilidad marca la diferencia entre lo que es, según De Certeau, un espacio y un lugar. El espacio carece de univocidad y de estabilidad; está animado por los múltiples movimientos que el entrecruzamiento de prácticas distintas generan.

Es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstan-
cian y lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de
programas conflictuales o de proximidades contractuales.¹²

En este espacio se encuentran, se entrecruzan, se aíslan y se vuelven a encontrar, en un perpetuo fluir, las distintas redes de transacción que despliegan los diferentes actores. En este espacio, el migrante se ve obligado a negociar, a regatear, a ceder o a imponer, a crear alianzas o establecer enfrentamientos, todo con el fin de subsistir en la ciudad. Pero el espacio no enmarca estos comportamientos, fluye, se desenvuelve con ellos; por eso no es susceptible de ser apropiado. El incesante discurrir de dicho espacio con las accio-

11. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Ediciones, 1991, p. 41.

12. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 129.

nes hace que constantemente se escape con el tiempo, que pase, que jamás se detenga para constituir el lugar 'propio' de un individuo o de un grupo.

Pero las redes de transacción que los migrantes despliegan pasan incesantemente de los comportamientos tácticos a los estratégicos. No se limitan a aquellas acciones que permiten «tomar al vuelo las posibilidades que ofrece el instante»,¹³ las prácticas más inmediatas de sobrevivencia. Incluyen también procedimientos que, de forma más reflexiva, se proponen metas, ubican al adversario y elaboran programas a partir de cálculos más o menos objetivos.

«A los que vienen, como ellos no saben hacer negocio hay que ayudar. Como uno ya es de la ciudad ya sabe todo: cómo es de vender, cómo tratar a la gente, qué comprar. En el campo, si no le pagan lo conveniente uno a veces trata mal», afirma don Juan Manuel T. Cada una de las prácticas que menciona ha surgido de enfrentamientos tácticos que él, como muchos otros migrantes, ha tenido que ingeniarse para subsistir en la ciudad. Sin embargo, su propuesta posterior, su deseo solidario de evitar a nuevos migrantes la frustración de no saber comportarse en el medio urbano, es claramente una propuesta de orden estratégico. Don José María N. piensa en términos parecidos:

Hay que orientar: cómo tienen que trabajar, qué tienen que hacer; a dónde tienen que ir si no tienen trabajo, por ejemplo a la 24 de Mayo los días lunes o por el sector del Inca.

[Pero él va aún más allá en sus proyectos estratégicos: él aspira a fundar] centros de capacitación para que todos vayan capacitándose, por lo menos en relaciones humanas. Porque hablando de un trabajador del mercado, en otras palabras, de un señor cargador, él no sabe tratar a otras personas. Por eso a veces no le consideran como igual.

Mi objetivo es formar una organización grande. Tener personas calificadas: sector albañiles, peones, zapateros. Estamos haciendo una corporación: Corporación de Estudiantes y Profesionales Indígenas del Ecuador.

Las organizaciones indígenas se caracterizan por tener propuestas estratégicas que surgen por lo general del deseo de solucionar problemas comunes que se les presenta a los migrantes en la ciudad, pero también de procesos de autorreconocimiento y autoafirmación colectiva.

En los relatos recogidos hay referencias a asociaciones indígenas directamente vinculadas a los aspectos laborales y educativos: para defender a los cargadores, para dar apoyo a los vendedores ambulantes, para ofrecer créditos para negocios, para crear escuelas y colegios interculturales y bilingües, etc. La escuela CEDEIB-Q, por ejemplo, según dice don José G.,

13. *Ibíd.*, p. 43.

está pensada para los migrantes; para que no haya maltrato de otros alumnos a los hijos de los indígenas. Los profesores también somos migrantes: seis titulares somos de Chimborazo. En la escuela tenemos las mínimas exigencias en útiles y uniformes. Los niños salen de la escuela y van a trabajar en la venta, como lustrabotas, así ayudan a los padres.

El esfuerzo de esta escuela está encaminado a dar a los niños migrantes e hijos de migrantes la formación académica adecuada para poder desenvolverse en la ciudad. Además, busca revalorizar la cultura y la lengua indígena: se enseña a los niños quichua y algunas de las materias que se dictan están directamente vinculadas a conocimientos indígenas ancestrales.

Si las organizaciones se caracterizan básicamente por su discurso estratégico, un mismo individuo puede pasar continuamente de una actitud táctica a una estratégica y viceversa.

De las personas con quienes he conversado para realizar este trabajo, don José María N. es quien, con mayor ahínco, defiende la necesidad de mantener la cultura propia en el medio urbano:

Es importante mantener el idioma. En el país deberíamos aprender tres idiomas: quichua, castellano e inglés. Si usted habla quichua, por ejemplo, en las comunidades llega ser amigo de todo el mundo [...] Mantener nuestras costumbres, el poncho para que se distinga de otros, los nombres: Nina Pacari, por ejemplo, es un nombre que llega a la gente.

Don Cayetano G. dice, en cambio, que «es importante mantener el contacto con la comunidad. Nosotros tenemos una gran reunión en la fiesta de la comunidad en septiembre» Esa «fiesta», dice Charito, «hacemos toda la familia. Todos están en la Asociación Alejo Sáez». Don Cornelio L. sostiene algo parecido: «No hemos perdido nuestras fiestas de la comunidad. Ahí usamos la vestimenta y preparamos la comida típica».

Como cualquier propuesta estratégica, estas postulan

un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad los objetivos y los objetos de la investigación, etc.).¹⁴

De ahí que las tácticas y las estrategias determinen formas de ocupación distintas de la ciudad. Mientras las primeras se desplazan en el tiempo y en un espacio que discurre con ellas, las segundas proponen un lugar donde

14. *Ibíd.*, p. 42.

los elementos están cada uno situado en un sitio propio y distinto. Un mismo individuo cambia constantemente de una actitud a otra, creando en la ciudad espacios que luego devienen lugares y conformando lugares que pueden convertirse en espacios según el comportamiento que se haga efectivo.

Las redes de transacción, los movimientos, las carreras que cada migrante realice abre nuevas dimensiones en la percepción de la ciudad: ya no solo constituye un tejido cuya forma aparece siempre modificada sino que a los innumerables puntos de esa red se les dota de movimiento. La ciudad fluye con el migrante y su accionar diario, pero también se detiene y ofrece entonces lugares de estabilidad relativa que, desde su especificidad, el migrante puede defender como propios; lugares desde los cuales se encuentra con otros y se diferencia de ellos; lugares físicos y lugares simbólicos desde los que puede negociar, transar, llegar a acuerdos y diferenciarse de aquellos que se sitúan por fuera.

¿Podemos decir entonces que el migrante al instituir lugares propios en la ciudad va definiendo territorios? Yo diría que sí: el momento que el migrante indígena determina que 'ese' lugar, físico o simbólico, le es propio, está marcando una frontera, un borde por fuera del cual, como dice Armando Silva, se ubica al extranjero, al que no pertenece al territorio.¹⁵

No obstante, me ha resultado difícil encontrar un relato donde se hable de algún sector de la ciudad, de algún sitio específico, que los migrantes reivindiquen como de su exclusiva propiedad. Ni siquiera los barrios donde constituyen mayoría los migrantes consideran 'sus' barrios. Pero sí son suyos su organización, su familia, su comunidad e inclusive su condición de indígenas. Quien está por fuera es un extranjero que inspira desconfianza, recelo, pero que puede también convertirse en un aliado si comparte sus proyectos y ayuda en la consecución de sus metas.

Es importante aclarar que estos territorios simbólicos que marcan los migrantes indígenas en la ciudad no son unitarios, ni homogéneos, ni están exentos de conflictos. Si bien gozan de cierta estabilidad, ellos mismos constituyen complejos tejidos sociales en movimiento: son configuraciones, redes de socialidad, pero también son procesos que se van produciendo a medida que el migrante va ocupando la ciudad, conquistando ciertas metas y asumiendo nuevas expectativas.

Distintas organizaciones, distintos grupos, distintos individuos dentro de las organizaciones defienden asimismo distintas perspectivas, distintos intereses, distintos proyectos. Aunque el sentido colectivo es muy fuerte no anula los diferentes intereses que necesariamente se generan.

15. Cfr. Armando Silva, *Imaginario urbanos*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1994, p. 53.

Por eso cuando le pregunto a don Juan Manuel T. si es posible que compre el ‘terrenito’ que anhela, como parte de alguna asociación, me dice: «A veces en la organización misma uno llega a tener un poco de problema. Por eso a mí no me ha gustado comprar en conjunto, sino comprando uno mismo, para no tener problemas».

Ahora bien, volviendo a las diferentes formas de ocupar la ciudad que tienen los migrantes indígenas, hemos dicho que, a partir de los procedimientos estratégicos, ellos se hallan en condiciones de instituir lugares que se pueden considerar propios y que, por tanto, devienen territorios.

Pero, ¿significa esto que solo las reivindicaciones conscientemente asumidas generan estos lugares? El paso frecuente, el recorrido continuo, las tácticas incesantemente desplegadas, dotan de significaciones a los sitios en donde el migrante indígena trabaja y donde transcurre la mayor parte de su jornada. Estos sitios paulatinamente devienen hitos importantes para su desempeño cotidiano: los nombra, los recorre, los incluye en sus relatos. ¿Son estos territorios del migrante, aun si no constituyen su reserva exclusiva?

Cuando don Vicente C. dice que recordaría «más que nada los lugares en que hemos vivido, donde pasábamos, donde nos hemos ido acostumbrando, donde andábamos», se refiere a sitios que su actividad, su recuerdo, su imaginación ha ido marcando; sitios que ya están en su memoria por las múltiples significaciones que su práctica diaria ha inscrito en ellos. ¿Constituyen estos, sus territorios?

Según Silva,

Territorio fue y sigue siendo un espacio donde habitamos con los nuestros, donde el recuerdo del antepasado y la evocación del futuro permiten referenciarlo como un lugar que aquel nombra con ciertos límites geográficos y simbólicos.¹⁶

Más adelante, el mismo autor lo define, «[...] como la supervivencia necesaria de espacios de autorrealización de sujetos identificados por prácticas similares que en tal sentido son impregnados y caracterizados».¹⁷

En ambos casos el territorio es un lugar de autorreconocimiento o de autorrealización de sujetos colectivos. Especialmente en el primer caso, el territorio es el lugar antropológico por excelencia: la morada y punto de referencia fundamental para la autoidentificación grupal e individual, casi el lugar sagrado que persiste en la memoria de los pueblos. En el segundo caso, se amplía su definición: los territorios son impregnados y caracterizados por

16. *Ibíd.*, p. 48.

17. *Ibíd.*, p. 72.

prácticas, pero, como dirá más adelante, prácticas de «*sujetos territoriales* que han seguido un proceso de actualización para reconocerse en esa misma experiencia social». ¹⁸ Así pues, desde esta perspectiva, no podemos hablar de territorio sino es en la medida en que los sujetos se autoidentifican y se autorreconocen en ellos o en las prácticas que en ellos realizan.

De hecho hay una diferencia entre aquellos lugares que la práctica estratégica de los migrantes indígenas ha señalado explícitamente como ‘lugares propios’, y aquellos que han sido marcados, señalizados, impregnados, por la constante actividad táctica que los migrantes realizan cotidianamente. Los primeros sin lugar a dudas constituyen ‘territorios’ del migrante, aun en los casos en que su extensión es casi exclusivamente simbólica; pero resulta mucho más difícil adscribir el carácter de ‘territorio’ a aquellos espacios que a pesar de fluir con la práctica, adquieren cierta estabilidad y devienen lugares gracias a la constancia del recorrido que en ellos se realiza y a la manera en que el migrante les dota de significaciones.

Esos espacios adquieren permanencia y devienen ‘lugares’ que en la memoria del migrante persisten y se recrean, no en su objetividad, sino, repitiendo lo que dice Gastón Bachelard, «con todas las parcialidades de la imaginación». Pero no es lo mismo hablar de lugares y de territorios.

La ciudad constituye para el migrante un espacio móvil, surcado por lugares más definidos y estables que pueden devenir, en un momento dado, en territorios. Pero entre espacios, lugares y territorios hay un movimiento continuo: ninguno de ellos permanece estático en el tiempo y cada uno de ellos puede fácilmente transformarse en el otro, dependiendo no solo de quien lo perciba sino inclusive del momento y de las circunstancias en que se lo haga.

La práctica cotidiana de los migrantes indígenas define, de este modo, una ciudad cambiante donde espacios, lugares y territorios están perpetuamente transformándose y donde la estabilidad es tan relativa que difícilmente permitiría configurar una ciudad específica –la ciudad del migrante indígena– para estudiarla. No obstante, esa realidad cambiante y fragmentada que la cotidianidad del migrante produce puede ser rearticulada a través del estudio de los relatos. Las narraciones que los migrantes elaboran a partir de sus prácticas y de sus vivencias diarias permiten al investigador adentrarse en textos que fijan, de alguna manera, la ciudad y ofrecen imágenes relativamente estables de la misma.

El migrante ‘vive’ la ciudad y esa vivencia se refleja y se recrea en sus relatos. En este trabajo, yo ‘leo’ esos relatos, los interpreto, y plasmo en mi escritura una ‘ciudad del migrante’, que descubro a partir de los textos leídos, pero que responde también a mi propia experiencia urbana y vital. ¿Hasta qué

18. *Ibíd.*, p. 73.

punto la ciudad que yo vislumbro se corresponde con la ciudad que el migrante vive? Esta es una pregunta que difícilmente puede ser contestada: ¿son efectivamente los espacios, lugares y territorios que yo percibo y los significados que yo develo, aquellos que los migrantes indígenas instauran? Tal vez lo fueron en el preciso momento en que las historias me fueron contadas y dejaron de serlo con el paso de los días. Tal vez lo fueron cuando los indígenas los configuraron para mí en la práctica misma de contarme sus vivencias.

Sin embargo, de alguna manera, esos significados están inscritos en aquellos textos con los que dialoga mi escritura. Están presentes en esos relatos que, desde lugares y momentos particulares de enunciación, los migrantes han compartido conmigo. Por ello, yo puedo atreverme a buscar los significados que los indígenas migrantes han asignado a Quito y a fijar –aun cuando sea de manera provisional– la representación de esa ciudad que ha sido construida en su accionar diario.

CAPÍTULO IV

La ciudad y sus significados

La ciudad es un discurso y este discurso es verdaderamente un lenguaje: la ciudad habla a sus habitantes, nosotros hablamos a nuestra ciudad, la ciudad en la que nos encontramos, solo con habitarla, recorrerla, mirarla.¹

LOS LUGARES SIGNIFICATIVOS

Estuve hasta sexto grado y de ahí vine, a los doce años. Estuve dos años trabajando, la necesidad obligaba. Un tiempo andaba cargando, luego me pusieron a vender; andaba vendiendo desodorantes. Yo era curioso y conocí rápido. Vendía más si me iba por La Marín. Vendía en los buses, a los choferes. Me iba nomás a donde iba gente, a los mercados, pero más paraba en La Marín. Era lo que más me gustaba de Quito porque ahí era más factible vender. A las once ya terminaba la venta pero hubiera podido vender hasta más tarde; hasta ahora me arrepiento.

(Don José G.)

La Marín está ubicada en el sector céntrico de Quito y es un lugar de gran congestión vehicular; por ahí transitan muchas líneas de transporte público que van hacia el sur y hacia el norte de la ciudad. La Marín constituye para don José G. un sitio significativamente marcado por su práctica cotidiana.

Así como para don José, para todos los migrantes se van constituyendo en la ciudad lugares que adquieren significaciones relativamente estables. Estos son lugares que escapan al incesante devenir de los espacios que fluyen con las tácticas cotidianas; son lugares que devienen puntos de referencia a cuya estabilidad los migrantes pueden recurrir para orientarse.

La ciudad se fragmenta en múltiples lugares significativos marcados por el accionar diario del migrante. Su aparente homogeneidad se desdibuja,

1. Roland Barthes, «Semiología y urbanismo», en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 260-261.

su unidad se rompe y surge una ciudad discontinua –la ciudad vivida del migrante indígena– que coexiste con una multiplicidad de otras ciudades vividas y representadas por distintos actores sociales.

Desde una línea parecida de preocupación, Alicia Ortega estudia el graffiti quiteño en cuanto marca territorial desplegada en los muros de la ciudad: marca que apela al transeúnte-lector y crea «pactos de lectura basados en la complicidad».² Desde la perspectiva de la autora, el graffiti constituye en muchos casos

una escritura que –al mismo tiempo que marca– va delimitando un espacio donde el sujeto ciudadano ejerce una función de apropiación, para dejar ahí la huella de su participación social y de su particular vinculación con el espacio y con el acontecer que le rodea.³

Menos evidentes para la mirada del ‘otro’, las marcas que las prácticas de los migrantes instauran en la ciudad definen también formas particulares de apropiación y de participación social. No son rasgos fijados en las paredes los que surgen de esas prácticas cotidianas, sino sitios marcados en la memoria de los migrantes por las actividades repetidas y los recorridos constantes. No es a la complicidad con un lector-intérprete a lo que estas marcas apelan sino a la negociación –incluso a la negociación conflictiva– con otros sectores sociales que, como ellos, también despliegan sus particulares actividades diarias para sobrevivir en la ciudad.

El migrante indígena se ‘apropia’ de ciertos sectores de la urbe, los ubica dentro de su experiencia y los llena tanto de su pasado como de sus proyectos y expectativas. Pero, en ese proceso, el migrante también se transforma a sí mismo: su historia personal se reconfigura a partir de la ciudad y de los lugares que le son familiares. Como hemos dicho antes, toda historia, desde la memoria que se tiene de ella, no es sino una serie de fijaciones en espacios que se recuerdan en el presente.

Así, mientras el indígena se convierte en el migrante urbano, Quito se convierte en un Quito vivido, en donde él va marcando sus propios hitos y ejes de sentido. Los lugares se vuelven significativos porque se establecen en el cruce espacial e histórico de una serie de circunstancias y desplazamientos que tienen sentido para el migrante. Por ello solamente ciertos lugares se cargan de significaciones; otros permanecen prácticamente invisibles hasta que

2. Alicia Ortega, *La ciudad y sus bibliotecas, el graffiti quiteño y la crónica costeña*, Quito, Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 1999, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 30.

la experiencia del migrante los selecciona, los distingue y les otorga el carácter lugares significativos.

En efecto, como dice Barthes,

Una ciudad es un tejido formado no por elementos aislados cuyas funciones se pueden inventariar, sino por elementos fuertes y por elementos neutros o bien, como dicen los lingüistas, por elementos marcados y no marcados.⁴

Los espacios en los que se desarrolla la práctica diaria del migrante constan de todos estos elementos, los marcados y los no marcados, pero solo algunos devienen elementos fuertes, lugares, que sobresalen para volverse significativos. En los relatos de los migrantes indígenas se mencionan el centro, el sur y el norte de la ciudad; pero en estos sectores, solo algunos lugares específicos son expresamente nombrados. En el centro: San Roque, La Libertad, El Panecillo, la avenida 24 de Mayo, por ejemplo.

San Roque, en el Centro Histórico de Quito, es un sector en donde abunda el comercio, básicamente informal y ambulante, y es un punto de gran afluencia de migrantes indígenas, en especial de aquellos que vienen de la provincia de Chimborazo. En San Roque está ubicado el mercado que lleva el mismo nombre. Allí trabajan o han trabajado la mayoría de migrantes que son o han sido cargadores. Don Vicente C., don Leandro Y., don José María N., entre otros, iniciaron su permanencia en la ciudad cargando en San Roque. Ellos trabajaban y vivían en este sector o en sitios ubicados a unas pocas cuadras de distancia: El Tejar y las Canteras, por ejemplo. Pero otros migrantes, como don Jorge Q. o don Lázaro Y. antes de que sufriera el accidente, han tenido que desplazarse desde sitios muy alejados –Guamaní, en el extremo sur de la ciudad, por ejemplo–, para ir a trabajar de cargadores en San Roque.

Muchos vendedores ambulantes, como don José Francisco Y. y don Juan Manuel T., también acuden a San Roque –excepto los días en que hay ‘feria’ en otros mercados de la ciudad–. El ideal para la mayoría de estos vendedores es llegar a tener un ‘puesto’ fijo en el mercado y poder vender sus productos sin necesidad de ‘rodear’. En el sector existen también muchos comedores populares cuyos propietarios son migrantes indígenas; como dice doña Juana V., «ahora ya hay tantos que no resulta negocio». Quienes tienen estos comedores, por lo general, tienen también su vivienda en esa casa.

Son varias las antiguas casas del sector que poseen pequeños cuartos arrendados a migrantes indígenas. Los indígenas que, en gran número, viven en el Centro Histórico de la ciudad se acomodan en estos pequeños cuartos, mal ventilados y mal iluminados, en casas muy viejas que no tienen práctica-

4. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 260.

mente ningún mantenimiento. Como dice don Vicente C.: «La gente vive en cuartos pequeños. Ahí mismo toda la familia, a veces hasta las cosas de vender. Se sufre por la luz, por el agua. Aquí en San Roque hay lavanderías municipales porque no dejan lavar en las casas».

Por su parte, don José Francisco Y. refiere que,

en cuartos arrendados hay problemas. La señora [dueña de la casa donde él vivía] se portaba mal, no quería arrendar el cuarto porque teníamos la luz prendida hasta las ocho y media o nueve de la noche. En el cuarto vivíamos cuatro familiares. Ellos habían venido antes; eran de la misma comunidad.

En noviembre del año pasado, la mitad de una estas casas, ubicada en la calle Rocafuerte, se vino abajo. Anita C., cuya familia arrendaba un cuarto en aquella casa, me acompañó a ver el lugar: dos indígenas del Tungurahua miraban con tristeza los escombros; ellas también alquilaban un cuarto y lo utilizaban los días que venían de su provincia cada semana.

Cerca de San Roque está El Tejar, y en él, la calle Ipiales es un sitio obligado de referencia: Anita y su cuñada, Rosa Elvira G., por ejemplo, tienen allí un 'puesto'. Las veces que acompañé a doña María Y. a repartir los almuerzos pude comprobar que muchos indígenas migrantes venden en las veredas de este gran centro comercial informal que constituye la calle Ipiales.

Los días de feria, martes y sábados, esta 'calle', que en realidad es mucho más que una calle, se extiende considerablemente y la afluencia de indígenas es mayor; sin embargo, algunas vendedoras, como doña María C. y doña Juanita P., durante esos días no pueden vender arveja y cebolla en su acostumbrado sitio en la calle Chimborazo. Ellas son desplazadas por la cantidad de comerciantes que traen ropa, carteras, y otra serie de mercancías al lugar.

Para algunos indígenas, como don José Q., que se dedica a la construcción y que vive en el sur, la calle Ipiales y el Centro Histórico en general son lugares a donde «sale»; no son su sitio de trabajo ni de vivienda:

Para venir a dar una vuelta y salir de Caupicho, me gusta principalmente por aquí por el centro. Cuando hay cómo, venimos con los chiquitos, sino los dos solos [él y su esposa]. Venimos a comprar alguna cosita, ropita por la Ipiales. No tenemos muchos días libres. Yo trabajo de lunes a viernes y, cuando hay, también los sábados. Los domingos nos vamos al culto.

(Don José Q.)

También para doña Aurora C., que cuando vino por primera vez tenía diecisiete años y trabajaba de empleada doméstica, el centro era el lugar a donde salía a pasear y a comprar:

Yo trabajaba aquí en Quito, arriba por el aeropuerto. Para qué también sí me gustaba. Solo dentro de casa trabajaba. A veces a los quince días, a veces al mes, me daban vacaciones para que salga a pasear. Yo venía acá a la calle Ipiales, acá a San Francisco, a la Plaza Grande. Pero con una amigas me mandaban; no me mandaban sola a mí. Tenía amigas, con ellas paseaba y compraba cualquiera cosita para tener yo.

(Doña Aurora C.)

Los lugares se cargan de significaciones diferentes, algunas más estables que otras. Todo depende de las circunstancias específicas que cada migrante asocie con un determinado sitio.

El Panecillo, por ejemplo, tiene significaciones positivas pero dentro de una variada gama de asociaciones: para Charito, porque ahí vivía de pequeña; para doña María C., porque se siente como en el campo; para don Leandro Y., porque es un 'mirador' de la ciudad y se respira aire puro.

La avenida 24 de Mayo, en cambio, representa para todos los indígenas con quienes he conversado lo más negativo de la ciudad: el peligro. Todos coinciden que es uno de los lugares donde hay más crímenes, robos y prostitución. Esa peligrosidad, en muchos relatos, no se limita a la 24 de Mayo, sino que se extiende a prácticamente todo el centro de Quito: don José Francisco Y., Charito G., Anita C., doña Juana V., don José María N., han sufrido personalmente asaltos o intentos de asalto en el sector.

La Libertad Alta, por el contrario, para casi todos quienes viven allí, representa tranquilidad. La diferencian inclusive de los sectores más cercanos y que colindan con ella. «Allá arriba es tranquilo. Pero por más abajo es peligroso. No se puede bajar ni subir a pie [...] Me gustaría vivir más acá abajo en La Libertad; es que cuando se es conocido ya no persiguen, hasta conocer nomás es», afirma Charito.

Se tiene la idea de que, cuando uno ya vive en el sector, los sitios peligrosos pueden dejar de serlo. Doña Juana V., que vive con su familia en San Roque, en un sector claramente peligroso, me cuenta algo parecido: ahí ya todos las conocen, a ella y a sus hijas, y todos las respetan, inclusive los ladrones. San Roque sigue siendo un sitio de riesgo en términos generales, pero las connotaciones específicas que doña Juana y su familia le dan, han matizado su significación.

De este modo, la ciudad va adquiriendo sentidos diversos, pero estos no representan de ningún modo códigos cerrados, léxicos definidos, pues no existe un único sentido para cada significante posible. Se configura más bien una multiplicidad discontinua de significantes a la que se adhiere de forma histórica e inestable, un conjunto variado de significados no siempre precisos.

Los sentidos están presentes pero nunca se dejan asir plenamente. Como diría Barthes:

Los significados son como seres míticos, de cierta imprecisión y que en cierto momento se convierten siempre en significantes de otra cosa: los significados pasan, los significantes se quedan. La caza del significado no puede, por consiguiente, constituir más que un procedimiento provisional.⁵

En efecto, los significantes son evidentes: cada uno de los lugares que ha definido el migrante con su accionar cotidiano. A cada uno de esos lugares significantes, en el mismo acto de constituirlos como tales, el migrante ha asignado significaciones pero, de ningún modo, significaciones definitivas ni últimas. Son significaciones que pueden cambiar de acuerdo a la persona que señale el lugar, pero también de acuerdo al momento en que lo haga.

Recuerdo mi conversación inicial con doña María C.: «Quito no me gusta; no me enseño. No es como vivir en casa propia; no es igual que allá [en su provincia], con terreno propio [...] Al comienzo era peor, menos me gustaba, especialmente por los rateros». Todo esto me decía mientras me comentaba que no lograba acostumbrarse a vivir aquí, que la mayor parte de su familia vivía en Guayaquil, que el trabajo de vendedora ambulante era muy sacrificado y rendía demasiado poco.

No obstante, en otra ocasión me dijo: «Todo aquí me gusta; aquí se vive bien. Antes en el campo cocinábamos con leña; había que ir a traer leña de lejos. Allá, cuando uno sale, como que se ha ido lejos caminando, se llega bien cansado». La diferencia es evidente: en esa oportunidad me conversaba sobre las condiciones materiales de vida en la ciudad, sobre las comodidades que no se tienen en el campo, sobre los sacrificios cotidianos que vivir sin esas comodidades implica. Quito desde esas perspectivas y en esos contextos diferentes se carga de sentidos diversos, incluso contrapuestos.

Pero esa tampoco es la regla: como hemos visto en los ejemplos referidos a la avenida 24 de Mayo o a las canchas de Fundeporte, donde muchos migrantes se reúnen los domingos a jugar fútbol, los significados pueden también ser bastante uniformes y estables. En realidad, cuando se trata de buscar los sentidos que se asignan a la ciudad, no se pueden seguir reglas precisas. Como dice Umberto Eco al referirse a cualquier búsqueda de significados, «a lo más, se puede decir que una unidad de forma de la expresión se corresponde con varias unidades de forma de contenido».⁶

5. *Ibíd.*, p. 262.

6. Umberto Eco, *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen, 1972, p. 145.

Solamente su ‘función’, continúa Eco, haciendo referencia a los significados de los objetos de uso, constituye un «significado denotado exacta y convencionalmente». En otras palabras, sabemos que, por convención, un mercado es un sitio donde los vendedores y cargadores trabajan; que el lugar donde tienen su casa es su residencia; y que canchas como las de Fundeporte son lugares donde se juega fútbol o se practica otros deportes.

Pero ese significado nos dice muy poco, prácticamente nada, sobre la forma en que los migrantes ocupan y representan esos lugares; para acceder a esos sentidos, mucho más ricos que la simple función que cumplen los objetos, debemos penetrar en el complejo mundo de las connotaciones.

Para Umberto Eco, entrar en este mundo del sentido, implica recorrer las complicadas redes de asociaciones que los usuarios realizan: por encima de la función primaria, que corresponde al significado denotado exacto, se establecen las funciones simbólicas de los objetos sobre la base de las asociaciones connotativas. El modelo Quillian (modelo Q) da cuenta, según Eco, de lo extremadamente complicadas que resultan esas redes significativas:

El modelo Quillian se basa en una masa de nudos (*nodes*) conectados recíprocamente por tipos distintos de vínculos asociativos.

[...] en realidad no hay gráfico capaz de representarlo en toda su complejidad. Pretende ser una especie de red pluridimensional de propiedades topológicas, en la que los recorridos se alargan y se acortan y en la que cada término se aproxima a los demás, a través de atajos y contactos inmediatos, permaneciendo a la vez vinculado a los otros por relaciones siempre mudables.⁷

Como en toda interpretación, los significados producidos son múltiples y cambiantes: cada persona efectúa las interpretaciones más obvias y también las más extrañas dependiendo de su bagaje de conocimientos, de sus intereses, de sus deseos, de sus temores, etc. Cada asociación dará paso a nuevas posibilidades en un proceso de semiosis ilimitada que se puede prolongar al infinito.

Sin embargo, estas funciones simbólicas pueden ser circunscritas por acción de los códigos comunes. Estos códigos no son, ni en la lengua y mucho menos en la interpretación de la ciudad, estructuras perfectamente definidas y estables.

[Son] hipercódigos [...] que vinculan subcódigos diversos, más fuertes y estables, como los aparejamientos denotativos, a otros débiles y transitorios como los aparejamientos connotativos periféricos.⁸

7. *Ibíd.*, pp. 135-137.

8. *Ibíd.*, p. 142.

Las interpretaciones que los migrantes indígenas hacen de los diferentes lugares de la ciudad muestran elementos que nos permitirían hablar de códigos comunes. En primera instancia, los lugares de la ciudad se cargan de significaciones simbólicas directamente vinculadas a las necesidades prácticas. Así, si el centro de Quito es considerado fundamentalmente un sitio de trabajo y de sobrevivencia, la connotación de ‘peligro’ adquiere gran trascendencia.

Los mercados y las calles son los lugares donde el migrante indígena maneja el dinero usado para la subsistencia de él y de su familia: el aumento de asaltos pone en riesgo esa misma subsistencia por lo que la zona céntrica se vuelve un lugar donde «no se puede estar tranquilo». Pero no solamente es la delincuencia, también el tráfico, el ruido y el movimiento continuo refuerzan esta noción de intranquilidad.

Con los niños de cuarto, quinto y sexto grados de la escuela CEDEIB-Q, trabajamos sobre la base del cuento «El ratoncito del campo y el ratoncito de la ciudad».⁹ En el aula recreamos ese cuento en función de las ideas que todos los niños iban dando. La participación fue extraordinaria: todos tenían ideas y las aportaban con mucho entusiasmo. Se produjeron tres cuentos distintos, pero en todos ellos la ciudad se caracterizaba por el exceso de tráfico y movimiento, sin que estas fueran consideradas por los niños cualidades necesariamente negativas; por momentos incluso eran divertidas.

En el cuento de sexto grado,

El ratoncito, que viene por primera vez a la ciudad, llega al Terminal y se asusta viendo la cantidad de gente y de carros que había. Toma un bus y, al bajar, justo se cae en un hueco de alcantarillado; logra salvarse y entra en un restaurante. El ratoncito tiene miedo de la gente y la gente, del ratoncito: se asustan tanto que quieren pisarlo y el ratoncito tiene que escapar. Se refugia en la casa de su amigo, el ratoncito de la ciudad; está muy cansado y solamente quiere dormir.

La historia continúa con las aventuras de este ratoncito en la ciudad y luego con las de su amigo en el campo. Entre risas se forma un cuento lleno

9. Una versión libre de este cuento utilizamos en la elaboración de un texto de enseñanza de castellano para niños quichua-hablantes en el año 1989, cuando formé parte del equipo de castellano del proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (EBI). El cuento, que trata de las aventuras de un ratón de campo en la ciudad y viceversa, permitía a los niños familiarizarse con objetos y actividades que eran extraños en el medio rural de las comunidades quichuas y resultaba muy útil para la introducción y la práctica de vocabulario nuevo relacionado con el ámbito urbano. Lo he utilizado en el presente trabajo porque me parece una base adecuada para que los niños migrantes puedan realizar comparaciones culturales y establecer, por medio de relatos, los aspectos que les resultan más novedosos en la ciudad.

de peripecias, descubrimientos e incluso equivocaciones. Cosa parecida sucede en los otros grados; el ratoncito de los niños de cuarto,

viene del campo en un bus que se choca en el camino. Después del accidente el ratoncito logra dormirse y llega a Quito así, dormido. Medio despier- te se baja del bus en el Terminal y se choca contra una pared; entre tanta gente y como no conocía, el ratoncito se pierde. En la calle un carro le pisa y tienen que llevarlo al hospital. Allí lo encuentra, asustado y triste, su amigo. Tiene que estar tres días en el hospital, después su amigo lo lleva a la casa.

Lo primero que hacen en la casa es comer: comen arroz, pan y queso, comida que no es la del campo.

En la noche, el ratoncito no puede dormir. Aquí en la ciudad es diferente que en el campo: la ciudad es bulliciosa por los carros que pasan a todo rato.

El tráfico es, sin lugar a dudas, una fuente de peligros. Dolores, una de las niñas de quinto grado, me cuenta que su abuelita y su padrino murieron atropellados en la ciudad: «Mi abuelita está ahí, en los túneles [me señala los túneles que se ven a través de la ventana de la escuela]; murió por un carro. A mi padrino también le pisó un carro. Aquí se mueren así, en mi tierra en cambio, por enfermos».

La ventaja del centro de Quito es la cercanía al trabajo y a las escuelas. Ese es un valor importante para los migrantes indígenas que deben, desde muy por la mañana, vender sus productos. Es más importante aún si no tienen un ‘puesto’ y les toca recorrer por la ciudad. Además el transporte siempre supone un gasto extra que pesa sobre la economía de las familias migrantes.

El lugar donde se encuentran los centros educativos adquiere mucha importancia para los migrantes indígenas. Como dice don José María N.:

Después de todo el hombre indígena que llegó del campo a la ciudad, ya no puede estar pensando en volver o no. Tenemos que pensar en algún beneficio para nuestros hijos. Tenemos que mejorar, ¿cómo?: solamente por medio de la preparación y pensar, razonar.

En el sur de la ciudad, donde muchos viven, hay escuelas, pero, según lo que no cuenta don José Q., su nivel «no es bueno: para tres grados creo que hay un solo profesor. Por eso mi hijo viene a la escuela acá en San Roque. Está en primer grado».

Pero el centro de la ciudad es también considerado, por casi todos los migrantes indígenas, como un lugar ‘encerrado’ –significado que se asigna también a toda la ciudad, por oposición al campo–. Pero ese encierro, las calles estrechas, las casas altas y viejas, donde viven en cuartos sin iluminación

ni ventilación adecuada, hacen que el Centro Histórico de Quito, se vuelva un lugar casi opresivo.

En oposición al encierro, los parques –La Carolina, El Ejido, La Alameda, el Metropolitano y el Parque de la Mujer y el Niño (estos dos últimos que fueron mencionados apenas una vez)– están cargados de connotaciones positivas: «A mí me ha gustado salir desde más antes, pero no tenía tiempo. Ahora en cambio por la plata no se puede. Pero explicándoles a mis hijitos que no me pidan nada, les he llevado a La Carolina. Los niños allá se divierten, corretean», dice, por ejemplo, Charito.

Los parques representan espacios abiertos, amplitud y libertad. Cuando los migrantes comparan la vida del campo con la de la ciudad, lo que más añoran es precisamente la libertad, el salir a caminar, el poder ir a donde quiera. Como dice Dolores,

Allá en el campo salgo a pastar con mis primos. Allá uno puede estarse revolcando. Allá es bonito y uno está contento. Aquí es duro. Yo vine cuando tenía cinco años. Mi mami me dijo que era porque allá ya no hay comida y se necesita plata para comprar. Ella sí se va bastante, pero no me lleva, por la escuela.

Casi todos mencionan los parques pero pocos dicen que efectivamente van a ellos a pasear o a descansar. Como en el caso de Charito, la falta de tiempo y de dinero son los principales impedimentos para que los migrantes indígenas vayan con sus niños a los parques con la frecuencia con que quisieran ir. Sin embargo, no es solo eso; es también la falta de costumbre de pasear, de salir sin un propósito ‘útil’: doña Aurora me dice que se cansa; don Leandro, que siente que está perdiendo el tiempo; don José Joaquín, que ellos van a trabajar y no a pasear; doña María Juana, que ella no acostumbra; Rosa Elvira, habiendo estado un año en Quito, ni siquiera conoce el norte de la ciudad.

Para las mujeres es especialmente difícil disponer de tiempo: deben trabajar, en los distintos mercados, de martes a domingo, y el lunes, lo dedican al lavado de la ropa y otros menesteres de la casa.

Para los hombres la situación es algo diferente: muchos de los que hablaron conmigo juegan fútbol los domingos en la canchas de Fundeporte, en Chillogallo, al sur de la ciudad. Ante mi pregunta sobre los sitios importantes y los lugares que recordarían siempre, las canchas de Fundeporte ocupan, en muchos casos, un lugar privilegiado. Don Leandro Y., don José Joaquín I., don José G., don Cornelio L., por ejemplo, me explican que allí juegan fútbol con otros migrantes: «el campeonato mismo es entre migrantes y lo hemos organizado nosotros mismos», me dicen.

El sur de Quito también tiene sus significados específicos; hay dos lugares, en especial, que son repetidamente mencionados entre los indígenas migrantes con quienes he dialogado: Guamaní y Chillogallo. Este último básicamente por el campeonato de fútbol al que se ha hecho referencia.

El juego provee al lugar de connotaciones positivas como un espacio de distracción y de descanso, donde es posible liberarse de las tensiones diarias:

Especialmente los más jóvenes venimos a hacer deporte y así evitamos el alcoholismo. A muchos compañeros les ha ganado el vicio: el alcohol, la marihuana, el cemento de contacto [...] es que la situación cada vez se empeora en la ciudad. Para todos, no solo para el indígena.

(Don Cornelio L.)

Pero el campeonato dota al lugar de funciones simbólicas adicionales: es un sitio donde se refuerzan los vínculos entre indígenas migrantes de las distintas comunidades –participan ocho equipos diferentes de Chimborazo y dos de la región amazónica–, y donde, a través de la competencia deportiva, se ‘miden fuerzas’ en términos simbólicos entre estas comunidades que, de alguna forma, son ya comunidades urbanas.

Guamaní, por otra parte, es un amplio sector en el extremo sur de la ciudad que antes formaba parte de grandes haciendas ganaderas. Ahora, al igual que en muchos otros lugares de la zona, en el sitio se asientan diversos barrios populares. Guamaní, y específicamente Caupicho, es básicamente un sitio de residencia para los indígenas migrantes de la provincia de Chimborazo. Es además uno de los lugares donde muchos de ellos han podido comprar su terreno que generalmente no sobrepasa los 180 o los 200 m².

Guamaní representa la paz y la tranquilidad, pero también representa distancia. Doña Aurora, por ejemplo, ya compró

un poquito de terreno en Guamaní, pero allá es muy lejos. Me gustaría tener mi casa más que todo aquí en el centro. Todo tengo: la escuela de mis hijos está aquí y para cualquiera cosita acá nomás rapidito. Pero la verdad en cualquier lugar me gustaría tener casa.

Doña Juana V. también piensa que Guamaní es mejor:

allá tengo terreno, una casita y animalitos. Bonito es Guamaní, casi como campo pero casi ciudad. Allá las casas son bajitas [a ella no le gustan las casa altas del centro porque se pueden caer]. Pero no voy a vivir en Guamaní porque está lejos y no hay trabajo.

Guamaní parece unir los valores simbólicos del campo y de la ciudad. Allí no hay tráfico, no hay contaminación, no hay ruido y, lo más importante, no hay delincuencia. Es un espacio abierto, amplio, que se opone al encierro del centro de la ciudad. Esta connotación de amplitud es fundamental, especialmente para los más ancianos:

Allá en el centro no se puede tener nada, ni un puerquito; arrendando vivíamos allá. Acá mi hijita está haciendo su casita. Aquí podemos tener los animalitos. Pero mi señora solita pasa todo el día. Mi hijita pasa en Otavalo vendiendo sus cositas.

(Don Jorge Q.)

La posibilidad de tener animales y sembradíos, brinda a estos lugares un valor simbólico agregado pues una de las cosas que más preocupa a los indígenas, en especial a quienes no han venido siendo niños, es la situación en que quedan sus ‘animalitos’ en el campo. Ellos sienten mucho afecto hacia estos animales y lo expresan en la forma en que se refieren a ellos.

Pero no solo para los mayores la amplitud es necesaria: Julio César, que ahora tiene diecisiete años, cuenta que al inicio, cuando tenía cinco años, vivía con su familia en el centro de Quito:

Ahora ya tenemos casa propia en Caupicho. Desde allá vengo a estudiar; mi papá nos trae, él es comerciante en la Ipiales, vende ropa deportiva; ahí también trabaja mi mami. Se queda mi abuelito. Allá en Caupicho me gusta más. Acá no había ni en donde jugar. Sabíamos jugar en la calle pero era peligroso. Allá ya hay donde jugar.

(Julio César Y.)

Pero la tranquilidad que el sector representa puede ser percibida de distinta manera; para los más jóvenes, como Vicente C. hijo, por ejemplo, Guamaní es muy silencioso. Para ellos, la verdadera diversión está en el centro. «Aquí hay luz, hay ruido, están mis amigos» dice Vicente C. hijo.

Aquí en el centro me gusta ir a todas partes. Lo que más me gusta es ir a bailar en La Peña, una discoteca acá abajo en Santo Domingo. Ahí nos encontramos entre bastantes. Pero ahora hay discotecas mejores: en El Recreo [al sur de la ciudad] está la Mack’s, cuatro mil personas casi. Pero ahí no me dejan entrar: solo pueden pasados los diecinueve años; a la matriz [la parte central de la discoteca] sí me dejan.

(Julio César Y.)

Las connotaciones positivas de tranquilidad, amplitud y contacto con la naturaleza también se asignan a La Libertad Alta. Antes de recrear los cuentos del ratoncitos, trabajamos con los niños de la escuela CEDEIB-Q haciendo dibujos del campo y de la ciudad. Me sorprendió ver que en muchos de los dibujos de la ciudad, a más de calles, carros, edificios, escuelas, etc., había montañas, animales y hasta sembradíos. Los niños me explicaron, con la mayor naturalidad que, en donde ellos viven, hay todo eso. La Libertad Alta, se encuentra en el extremo occidental de la ciudad, en las faldas del Pichincha; cuando uno va allá realmente se encuentra entre el campo y la ciudad: a un lado, la montaña sigue hacia arriba con sus lomas y potreros; al otro lado, hacia abajo, se extiende la ciudad con sus calles y casas antiguas que cada vez se hacen más pequeñitas en la distancia.

Ver Quito desde La Libertad Alta es realmente un espectáculo y, sin embargo, ninguno de los migrantes indígenas que ahí vive me mencionó nunca la vista hermosa que tienen desde su barrio. Me hablaron, eso sí, de la tranquilidad del lugar y de la posibilidad de vivir juntos indígenas que provienen de la misma comunidad y que en muchos casos son parientes.

La residencia en La Libertad Alta, al ser un barrio poblado mayoritariamente por migrantes, tiene para los indígenas que viven allí un valor simbólico adicional: refuerza los vínculos comunitarios y de parentesco.

Como vemos, los lugares marcados como significativos son, por sobre todo, lugares ‘practicados’, lugares que surgen del desempeño de prácticas cotidianas, de la convivencia, de la residencia. La percepción que muchos migrantes tienen sobre el norte de la ciudad evidencia esta idea. Para aquellas personas que se dedicaron a vender por sus calles cuando recién habían venido, grandes sectores del norte se han inscrito en su memoria solo en la medida en que los recorrían con sus mercaderías a cuestas.

Sus recuerdos está marcados fundamentalmente por la actividad que realizaban y por algunos clientes que con seguridad compraban sus productos:

Yo vendía manzanas por El Batán. Más arriba vivían gringos, hasta ahora viven, gente con plata [...] compraban, sabían regalar comida al verme con *guagüita*. Decían «No te canses», mandaban regalando unos realitos, compraban quince manzanitas. Así era.

(Doña María Y.)

Inclusive para aquellos que hoy son ancianos y vinieron por primera vez hace muchos años, el norte de la ciudad es recordado como las haciendas donde venían a cumplir labores agrícolas y de servicio: «Yo desde lo quince años acá venía; vivía en la hacienda San Bartolo. Los patrones tenían una ca-

sa en El Ejido; ahí veníamos a servir de *huasicamas*:¹⁰ mi papito venía para dos meses; otro tío, para dos meses, así», cuenta don Lázaro Y.

Sin embargo parece que esta percepción vinculada al trabajo va cambiando con las nuevas generaciones. Aquellos que vinieron siendo niños y que han tenido mayor contacto con la educación formal adscriben al norte de la ciudad nuevas connotaciones positivas: orden, limpieza, amplitud, mayores servicios, comodidad e inclusive menor delincuencia. Todos estos valores simbólicos hacen que este sector de la ciudad, donde los barrios de las clases económicamente más pudientes se asientan, se vuelvan los sectores «donde sería ideal vivir». Los valles cercanos a Quito gozan de ese mismo prestigio.

En algunos de estos casos, la ‘imagen’, que la ciudad ofrece se vuelve importante:

‘Quito es muy diferente comparado con otros países: le dan de largo; otros países dan de baja a Quito porque son bien desarrollados. A Quito le faltaría el metro, las pistas. Por la tele he visto, por las películas. Yo pondría el metro en la ciudad.

(Julio César Y.)

Don José María N., por su parte, quisiera que hubiera orden en los mercados: «Sería uno de los adelantos» dice. «Para que el extranjero venga y no diga que cómo es posible que siendo la capital de la república estemos así. Yo sé que damos mala imagen».

No obstante, la mayoría de relatos recogidos no muestran esa preocupación por aspectos visuales y menos aún por aspectos decorativos. La influencia de los medios de comunicación, en especial de la televisión, es mucho menor de lo que se podría suponer y solamente en casos muy puntuales se hace patente. Muchos migrantes afirman que no tienen tiempo y que llegan demasiado cansados como para ver la televisión. Más allá de si efectivamente así ocurre o no, en lo que ellos dicen sobre la ciudad no se evidencia una influencia directa de las imágenes televisivas.

De este modo, el migrante indígena con su accionar ha seleccionado lugares y ha definido límites en la ciudad; ha creado una ciudad discontinua formada por islas de significación que constantemente están modificándose. No toda la ciudad está considerada de igual forma: hay espacios que están más allá de las fronteras, siempre móviles y cambiantes, que se marcan y remarcan día a día y hay otros que, por muy cercanos que parezcan, simplemente carecen de significación porque la práctica del migrante no los ha selecciona-

10. Quichua: el que cuida la casa.

do. Los teatros, los cines, los centros comerciales, por citar solo algunos ejemplos, no son ni siquiera mencionados en los relatos recogidos.

¿VOLVER? YA NO

El trabajo de albañil es duro, pero de sembrar, de eso yo ya no sé nada. Cuando se está en el campo, como uno comienza desde chiquito, es fácil. Yo, en cambio, ya estoy olvidado, siquiera unos doce años que no he ido. Cuando uno ya viene acá, ¿qué va a hacer allá?

(Don José Q.)

Algunas personas dicen: «¿Por qué no regresa a su tierra?» En primer lugar yo no tengo nada allá en mi tierra, ¿para qué regresar también? [...] De mi parte, a veces voy a hacer visita. Como es allá un poco frío, uno que está aquí en la ciudad, se dedica a estar allá solo unos dos, tres días. Ya se cansa. Me hace feo estar ahí [...] El trabajo es más duro.

(Don Juan Manuel T.)

Los indígenas migrantes siguen hablando de ‘su’ tierra y, sin embargo, cuando están en ella, se sienten de alguna manera extraños. El trabajo de la ciudad les ha impuesto nuevas temporalidades, nuevos dinamismos, que difícilmente se adaptan a los que dejaron atrás. El tiempo y la distancia han hecho que la comunidad, la comunidad real, con sus actividades, costumbres y horarios específicos, se vuelva cada vez más lejana.

Si bien los migrantes no están en condiciones de regresar a su tierra por la difícil situación económica que atraviesan tanto en el campo como en la ciudad, también es cierto que poco a poco van incluso perdiendo el deseo de hacerlo: «¿Volver?, no» dice Juanita Ch. «Peor mis hijos; claro que se divierten yendo al campo unos tres, cuatro días; pero ya no se enseñan como nacidos allá. Ni yo misma me enseñó». Anita C. piensa algo parecido: «Ahora como que somos acostumbrados acá. Allá en el campo todo va perdiéndose; no hay ni terreno; ¿a qué vamos a ir?».

Y sin embargo, como vimos al inicio de este trabajo, la comunidad pervive en la memoria de los migrantes como un lugar que constituye un principio de sentido y de identidad, un lugar antropológico. La comunidad se refunda, se reactualiza constantemente; tiene una presencia directa, vívida. Pero es una comunidad recreada desde la ciudad; es una idea mitificada y parcialmente materializada de la comunidad de origen.

Hasta en mis sueños me recuerdo de mi tierra. Me gusta sembrar cualquier cosita. Salir a ver el terreno, ver las plantitas, traer agua [...] Lo que más extraño es lo que sembraba; las flores de las plantas de papa: blanco, azul, bien lindo.

(Charito G.)

Es el lugar actualizado por los recuerdos; el lugar que se evoca y que despierta reminiscencias. Pero no es el lugar a donde se puede o se desea volver para radicarse.

Quito es el sitio en el que, de hecho, los migrantes indígenas con quienes he conversado, y que en su mayoría viene de Chimborazo, piensan establecerse definitivamente; es el lugar donde tienen su familia y donde las próximas generaciones van a residir. Como dice doña María Y.: «ya está aquí la familia, el trabajo, todo. Ya creo que he de morir aquí».

Los migrantes tienen ahora su casa en la ciudad: aquí está su familia y su residencia. Pero, ¿podemos decir también que están ‘en casa’ en la ciudad? Si recordamos lo que plantea Marc Augé, se está en casa cuando se puede interactuar con otros sin demasiados tropiezos, cuando se maneja la retórica de la gente con la que se comparte la vida.

En efecto, los migrantes indígenas con el tiempo han aprendido a manejarse adecuadamente, en términos pragmáticos, en la ciudad. Se han apropiado de Quito y han construido su ciudad vivida, una ciudad del migrante. Obviamente esto no significa desconocer que los migrantes se insertan en un conflictivo contexto donde se evidencian relaciones de poder, de exclusión, de dominio, de explotación; que esa ciudad que ellos han fundado es un espacio de encuentro pero también de enfrentamientos y, sobre todo, de conflictos y de negociaciones constantes.

No obstante, y como ya hemos señalado, la comunidad de origen no ha desaparecido del imaginario del migrante. Como lo afirma Gilberto Giménez, «se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva del mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia».¹¹

La comunidad de origen sigue siendo el territorio que da un sentido de pertenencia y de identidad al indígena que ha migrado a la ciudad; la comunidad mantiene su carácter de «lugar de sentido inscripto y simbolizado»,¹² de lugar antropológico. Además, los migrantes no hablan de ningún lugar específico de la ciudad como ‘suyo’, como sí lo hacen de ‘su’ tierra a pesar de la distancia.

11. Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 15.

12. Marc Augé, *op. cit.*, p. 86.

Y, no obstante, el Quito vivido del migrante puede también ser considerado un territorio que él ha conquistado, o que está en proceso de conquistar, a través de su práctica cotidiana: de sus recorridos, de su trabajo, de su residencia, de sus contactos, de sus proyectos realizados e, inclusive, de aquellos que proyecta realizar. «Se trata de un espacio valorizado sea instrumentalmente (v. gr. bajo el aspecto ecológico, económico o geopolítico), sea culturalmente (bajo el ángulo simbólico expresivo)».¹³

El territorio urbano no está definido por el terreno en que se establece: no está adherido a un espacio físico claramente circunscrito y no tiene fronteras fijas. Es un territorio que se va estructurando en función de las redes de sociabilidad y de las redes de transacción que el migrante despliega en la ciudad. Es, por ello, un territorio móvil y cambiante; un territorio simbólico que se despliega por la ciudad y que está en proceso constitución y de redefinición constante.

Este territorio en la ciudad no es el lugar antropológico que brinda a los migrantes sentidos de identidad y pertenencia. Estos sentidos provienen más bien de su autorreconocimiento como un colectivo cuya identidad está dada por su lugar de origen y por su condición de indígenas radicados en la ciudad. Por ello su existencia, en cuanto territorio de este colectivo en particular, no está plenamente asegurada. Si las futuras generaciones, en su proceso de inserción a la urbe, dejan de reconocerse como indígenas migrantes, su territorio dejará de ser el territorio de este colectivo para devenir algo diferente. Sin embargo, la fuerza con que las propuestas estratégicas de los indígenas en la ciudad puedan revitalizar la cultura indígena en los espacios urbanos puede significar la consolidación de estos territorios.

Por todo lo dicho, se puede afirmar que los migrantes indígenas, en cuanto se reconocen como tales, se adscriben a dos territorios íntimamente relacionados: la comunidad, que recuerdan e imaginan, y la ciudad, que recorren y construyen diariamente. Ambos territorios poseen más bien un carácter simbólico antes que físico y, por tanto, ninguno de ellos está claramente establecido en términos geográficos. Estos territorios se definen y alteran recíprocamente: la comunidad, porque se recrea a partir de las experiencias urbanas, y la ciudad, porque se conquista desde la condición de indígenas migrantes, es decir, de indígenas que perciben Quito a partir de un universo simbólico y una memoria específicos.

13. Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 10.

CAPÍTULO V

Conclusiones

Los vínculos entre las diversas regiones y entre el campo y la ciudad suponen el desarrollo de formas simbólicas que facilitan el tránsito de un mundo cultural a otro, y de un modo u otro lo norman.¹

LOS SIGNIFICADOS DE QUITO

Los lugares que los migrantes han marcado como significativos no son lugares aislados: son unidades significantes que, a su vez, se integran en un texto que puede y debe ser leído no solamente como una sumatoria de partes sino como una totalidad significativa en sí misma. 'Quito', en este sentido, es más que el nombre de la ciudad: es el texto que articula la multiplicidad de estos lugares significantes –con sus complejas y cambiantes redes connotativas–, les dota de unidad y evita su dispersión; es la ciudad vivida, el territorio urbano del migrante.

Entonces, ¿cómo es este Quito, al cual los migrantes indígenas vinieron con la intención de trabajar por un tiempo y en el que terminaron radicándose?

El ratoncito del campo nunca había viajado, ni en bus ni en carro. Cuando vino a la ciudad, primero en una camioneta y luego en bus, se mareó porque no estaba acostumbrado. Llegó al Terminal; le gustó ver carros, pisos, personas, dulces, pero también tenía miedo de tanta gente.

Salió del Terminal con su amigo y se fueron a la casa. Por la ciudad veía los edificios, las casas, los taxis. Tenía miedo en la calle por todos los carros y no le gustaba la suciedad y el humo. Pasó por unos parques y por los túneles. Entonces empezó a llover.

Llegaron a la casa que era grande y ahí él estaba cómodo: había televisión, refrigeradora, radio, máquina, cocina, mesa, camas... , pero no le gustaba tan-

1. Eduardo Kingman Garcés, «Ciudades de los Andes: homogeneización y diversidad», en *Ciudades de los Andes*, Quito, Abya-Yala, 1992, p. 42.

to. Le gustaba más el campo porque ahí era silencio; el ruido le molestaba y, en la noche, no le dejaba dormir. Oía los carros y las personas en la calle.

El amigo de la ciudad trabajaba en una fábrica de quesos y, al otro día, lo llevó al ratoncito del campo a su trabajo. El pidió que le regalen un poquito, pero le dijeron que trabaje. Los ratoncitos se sacaron un queso calladitos y se llevaron a la casa. Hicieron una fiesta a la que fueron los abuelitos, los tíos, toda la familia.

El ratoncito del campo se quiso quedar en la ciudad por la comida, pero también quiso volver al campo cada año. Ahora él vive en la ciudad y vende quesos. Se casó y su esposa cocina, plancha y sale a vender. Los niños ratoncitos van a la escuela.

(Cuento de los niños de quinto grado)

Quito, al igual que cualquier otro sitio que se perciba como un ‘lugar significativo’, no asume ciertos sentidos porque esencialmente los posea sino en la medida en que estos sentidos surgen de relaciones y oposiciones que el migrante indígena establece a partir de sus vivencias particulares.

En el capítulo primero vimos ya cómo la comunidad deviene con el tiempo una comunidad imaginada desde la ciudad; vimos cómo, a partir de las nuevas experiencias que el migrante tiene en la urbe, la comunidad se redefine y entra en un nuevo juego de oposiciones: resaltan en ella precisamente las características que la distinguen de la ciudad, las condiciones que el migrante añora y que no puede suplir en la urbe.

De la misma manera, la ciudad surge de un complicado juego de oposiciones en el que los rasgos que se vuelven representativos son precisamente aquellos por los que ella se diferencia de aquello que no es la ciudad, se diferencia de la comunidad, se diferencia del campo. Así, desde la perspectiva del ratón del cuento, y por tanto desde los perspectiva de los niños que lo crearon, la ciudad significa mucha gente, carros, edificios, hospitales, túneles, objetos especiales, comidas nuevas, trabajos diferentes, etc.; pero también significa peligro, ruido, movimiento. Los rasgos que en ella se marcan son justamente los que la distinguen de lo ya conocido. No obstante, en la ciudad se realiza una fiesta y a ella, tal como sucedería en el campo, asiste toda la familia, familia que los niños instituyeron en la ciudad sin necesidad siquiera de haberla mencionado antes.

Solamente en este juego de aproximaciones y distinciones los lugares pueden distinguirse de otros y constituirse en lo que son. Sin embargo, esto de ningún modo supone entidades totalmente definidas e inamovibles: cada lectura que de ellas se haga, cada interpretación que se realice, aumenta, disminuye, cambia los rasgos pertinentes.

Don Juan Manuel T. afirma que

la ciudad es más bonita que el campo: la gente, las casas, los buses; a donde quiera es fácil de ir y de regresar también. En cambio en el campo no es así. Yo quisiera tener una casita o algo así en la ciudad. Por La Ecuatoriana [en el sur]: es más tranquilo y el ambiente es más fresco.

Para don Cornelio L., en cambio,

La ciudad no es algo fácil; es duro. Sería mejor organizarnos allá mismo en el campo para crear trabajo en la propia comunidad y que no se venga a sufrir aquí. Cada vez la situación se empeora en la ciudad [...] aquí todo es pagado, hasta los servicios. Además los niños están como encarcelados; no tienen libertad de jugar; no hay espacios verdes, espacios libres. La delincuencia es otro problema.

Y, sin embargo, como dice don Vicente C.,

aquí siempre hay algún trabajo, como quiera para defender a la familia. Y la salud: aquí es fácil llegar a un hospital, en el campo no es así. Y en la educación: aquí hay más que la educación primaria y se practica más el idioma castellano.

Estas son tres diferentes formas de percibir la ciudad; cada una de ellas destaca aspectos diferentes, cada una provee asimismo un significado diferente. Pero en todas ellas se evidencia Quito: ese Quito complejo con ventajas y desventajas, fuente de problemas y también de satisfacciones. El significado de Quito se configura en todas estas lecturas, las atraviesa pero a la vez se escapa de ellas: siempre hay algo que falta, siempre hay algo que puede cambiar. La búsqueda de este significado es siempre, retomando nuevamente a Barthes, un procedimiento provisional.

Cada migrante indígena puede percibir a Quito de forma distinta: las significaciones que le otorga se deslizan por los hilos de las asociaciones connotativas que realiza. Y, sin embargo, en todas esas percepciones se trata de la misma ciudad; sin lugar a dudas es Quito, pero el Quito de los migrantes indígenas: aquella ciudad que surge de una pragmática específica y de códigos relativamente similares.

Antes de llegar, los indígenas ya habían asignado a Quito una serie de características entre las cuales resaltaba la idea de un buen lugar para encontrar trabajo. Una vez llegados, esa visión general que había surgido básicamente de las expectativas y de las motivaciones que les habían impulsado a salir de la comunidad, se confronta con las condiciones objetivas que ofrece la ciudad.

Es entonces cuando los relatos, como los de don Juan Manuel, de don Cornelio, de don Vicente, toman forma definida y hablan de un Quito experi-

mentado directamente. Ese «buen lugar para trabajar» se vuelve un «lugar complicado para encontrar trabajo» que, no obstante, ofrece mejores posibilidades para subsistir que el campo. Aparece además el peligro constante de la delincuencia vinculada directamente con los sitios de trabajo del migrante. Pero también se evidencian las ventajas que ofrece la ciudad: la facilidad de transporte y el acceso a los servicios de salud y educación.

Quito se va tornando más complejo y ambivalente. Algunas condiciones del campo, perdidas con el traslado a la ciudad, se definen con mayor precisión y se vuelven objetos de añoranza. Por contraste, la ciudad evidencia su carencia: «En el campo, me siento libre. Se puede respirar, disfrutar de la naturaleza; es bonito. En la ciudad, en cambio, se pasa con temor, ¿a qué hora pasa algo? Hay muchos peligros: un accidente de tránsito, un asalto», dice don Leandro Y. Del mismo modo, don José G. afirma: «Lo que más extraño es el ambiente, el espacio, la libertad. Allá uno sale por donde quiera y camina por dondequiera. Se siente menos la propiedad privada y el ambiente es más fresco. Aquí se siente más la desigualdad».

La intranquilidad, el peligro, la falta de espacio, son significaciones constantemente asignadas a la ciudad. Pero don José G. añade una más: la desigualdad. No muchos indígenas se expresan en los mismos términos, pero, como hemos visto en capítulos anteriores, prácticamente todos mencionan la discriminación que se hace patente en la ciudad.

Los espacios abiertos, la libertad, la posibilidad de ir a donde quiera son los aspectos que los migrantes indígenas más añoran. La ciudad carece de estas cualidades pero se opone a ellas de forma ambivalente: el encierro, la contaminación, el ruido, resaltan negativamente. No obstante y en especial para los jóvenes, estas características se mezclan con otras marcadamente positivas: «Aquí en Quito, especialmente en el centro, hay luz, hay ruido, están mis amigos. Están las discotecas. Al campo ya no me acostumbro, aunque sí me gusta», dice Vicente hijo. «Acá es mejor, es más chévere, hay como ir a donde quiera. Allá hay quebradas oscurísimas que ni a bala yo pasaría», opina Julio César.

La ciudad es movimiento incesante y ese movimiento puede ser percibido de muy distintas maneras: es fuente de peligro pero también es sinónimo de diversión. Depende de quién lo experimente, depende de cómo se lo haga.

También la oposición limpieza/suciedad se muestra problemática y es asociada indistintamente al campo y a la ciudad. Para doña Aurora, por ejemplo, «la ciudad es bonita de ver, es limpia. No se ensucia como en el campo: allá se va limpio ese ratito y después de un ratito ya está sucio».

Los niños que crearon el cuento transcrito al inicio de esta sección, por el contrario, dijeron que al ratoncito del campo no le gustaban ni el humo ni la suciedad de la ciudad. Sin embargo, es un tipo distinto de suciedad: en el

campo es el polvo, es el lodo de invierno, el que ensucia; en la ciudad es la basura desperdigada en las calles. Pero no todos la perciben en la ciudad, ni todos se quejan del lodo en el campo. Hay elementos, como hemos dicho, que aunque estén muy cercanos pasan desapercibidos si quien los ve no los considera significativos.

La ciudad, de este modo, se va re-creando en cada nuevo acercamiento que se realiza: no tiene un sentido único; mucho menos un sentido inalterable. En ella se encuentran significaciones múltiples que se actualizan y definen solamente el momento en que son percibidas como tales.

Mis hijos han nacido en la ciudad. Ya no se enseñan en el campo. Una semanita nomás se divierten, extrañan la comida. En el campo no hay ni siquiera sonido de carros. Es muy oscuro. Cuando llueve, es mucho lodo, no hay caminos. Parece que es más frío que aquí. Son muchas subidas en el campo por chaquiñanes. Me fatiga, me tiemblan las piernas. No hay tiendas cerca. Para traer agua hay que ir a la quebrada; para bañarse también.

Pero en la ciudad no siempre nos tratan bien. A mí me gusta reunirme con las personas, como estamos ahora, pero hay algunos que no les gusta; a veces no me quieren atender cuando llego a alguna parte. Yo no quiero que mi familia sufra.

También hay ladrones: dos veces no me he dejado robar; en la 24 y debajo del puente de San Roque. Ahí me quisieron ir llevando; ni dando la plata me querían soltar. Por suerte me escapé.

(Charito G.)

Si Quito no presenta cualidades ‘esenciales’, tampoco las características que se le asignan son esencialmente buenas o malas. A partir de lo que Charito dice, nos podemos plantear varias preguntas: ¿el ruido, el sonido de la ciudad, es siempre negativo?; ¿la ausencia de caminos y de carros, es siempre positiva?; ¿el espacio abierto y los montes, son siempre sinónimos de libertad?, y ¿las cosas naturales, significan siempre bienestar?

Pero la ambigüedad tampoco es absoluta: hay aspectos, como la delincuencia, que constantemente se asocian a la ciudad y que siempre tienen connotaciones negativas. Hay otros, como el acceso a los servicios de salud y educación, que también se vinculan a la ciudad y que siempre se consideran positivos. Y hay uno en especial que es propio de la ciudad y que motiva a los migrantes a venir y después a radicarse en ella: la posibilidad de conseguir trabajo.

De esta forma Quito se ha convertido en un complejo texto vivido y practicado por los migrantes indígenas. Desde la perspectiva de Roland Barthes, el texto es siempre y necesariamente un tejido en movimiento: «no es coexistencia de sentidos, sino paso, travesía; no puede por tanto depender de

una interpretación, ni siquiera de una interpretación liberal, sino de una explosión, una diseminación».²

La movilidad del texto se genera desde la interpretación plural de sus significantes: desde la fuga constante de contenidos que obliga a una búsqueda siempre inacabada de significados. Es esa interpretación incesantemente renovada y renovadora la que produce cada vez textos nuevos, diferentes, cambiantes.

Pero, paradójicamente, el término 'texto' también alude a 'inscripción', a fijación:

Quando hablamos, nuestras palabras fluyen como acontecimientos, al igual que cualquier otro comportamiento; a menos que lo que digamos quede inscrito en la escritura (o en algún procedimiento fijo de registro) será tan evanescente como todo lo que hacemos.³

Esto dice Clifford Geertz cuando hace referencia a la utilización de la noción de 'texto' en los estudios sociales. Desde esta perspectiva, en cambio, la ciudad solo podría ser concebida como un texto si la fijamos como representación (plano del signifiante), aunque sea para dotarla luego de un nuevo movimiento en la búsqueda e interpretación de sus sentidos (plano del significado).

Pero la ciudad que los migrantes construyen no solo está cambiando al ser interpretada y reinterpretada; también se mueve, cambia, se transforma en el incesante proceso que la genera. La ciudad, como dice Geertz respecto de la acción social, discurre con los acontecimientos: es inestable, efímera, circunstancial, como las prácticas cotidianas de los migrantes la generan. La ciudad se estructura en forma de redes fluidas que se desplazan en el espacio y en el tiempo.

Por ello, para el indígena migrante, la ciudad además de un texto que está perpetuamente resignificándose, es también esa trama móvil e inestable de redes de socialidad y de transacción que le permiten ubicarse pero también desplazarse en un espacio y en un tiempo que no coinciden con los que dejó en la comunidad.

Sin embargo la ciudad producida y la ciudad interpretada no constituyen sino dos momentos que se complementan e interactúan, dos formas de acercarse a esta ciudad, a este Quito, que el migrante genera y se representa, a esa ciudad vivida e imaginada por el migrante indígena.

2. Roland Barthes, «De la obra al texto», en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 77.

3. Clifford Geertz, «Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social», en *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 45.

Bibliografía

- Aguiló, Federico. *El hombre del Chimborazo*, Quito, Abya-Yala, 1992.
- Altamirano, Teófilo. «Migración y estrategia de supervivencia entre los campesinos de la ciudad», en Eduardo Kingman, comp., *Ciudades de los Andes*, Quito, Ciudad, 1992.
- Augé, Marc. *Los 'no lugares', espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Barthes, Roland. *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 1986.
- — — «Semántica del objeto» y «Semiología y urbanismo», en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993.
- — — «De la obra al texto», en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Baud, Michiel, et al., «(Re)construcciones de la etnicidad» y «La dimensión étnica de la comunidad», en *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- Bhabha, Homi. «Cultural Diversity and Cultural Difference», en Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *The Post-colonial Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 1995.
- Bonfil, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Ediciones, 1991.
- Bustamante, Fernando. «Las comunas en la ciudad ¿tienen algún sentido?», en *Quito, comunas y parroquias*, Quito, Dirección de Planificación, I. Municipio de Quito, 1992.
- Carpio, Patricio. *Entre pueblos y metrópolis: la migración internacional en comunidades austroandinas en el Ecuador*, Cuenca, ILDIS / Abya-Yala, 1992.
- Carrasco, Hernán; Lentz, Carola. *Migrantes campesinos de Licto y Flores*, Quito, Abya-Yala, 1985.
- Carrión, Fernando. «Evolución del espacio urbano ecuatoriano», en Enrique Ayala Mora, ed., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 12: *Ensayos Generales I*, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1991.
- Cevallos, Jorge, ed. *Testimonios de la mujer del Ecuatorunari*, Ecuatorunari, 1998.
- Chambers, Ian. *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
- Clifford, James. «Travelling Cultures», en *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, 1992.
- Coraggio, José Luis. *Ciudades sin rumbo. Investigación urbana y proyecto popular*, Quito, Ciudad / SIAP, 1991.

- Culler, Jonathan. «The Semiotics of Tourism», en *Framing the Sign. Criticism and its Institutions*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- De la Torre Espinosa, Carlos. *El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de la clase media*, Quito, CAAP, 1996.
- Delgado, Manuel. «La ciudad no es lo urbano. Hacia una antropología de lo inestable», en *Sobre hábitat y cultura*, Medellín, Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional, 1997.
- — — «La ciudad anterior. Mito, memoria e inmigración», en T. Todorov, *et al.*, *Memoria y ciudad*, Medellín, Corporación Región, 1997.
- Eco, Umberto. *La estructura ausente*, Barcelona, Editorial Lumen, 1972.
- — — *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Editorial Lumen, 1990.
- — — «Los migrantes, la tolerancia y lo intolerable», en *Cinco escritos morales*, Barcelona, Editorial Lumen, 1997.
- Endara, Lourdes. *El marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Enríquez, Francisco. «La economía informal en el Centro Histórico», en *Centro Histórico de Quito, sociedad y espacio urbano*, Quito, Dirección de Planificación, I. Municipio de Quito, 1990.
- Esterman, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Farrell, Gilda. «Migración campesina y mercado de trabajo urbano», en Simón Pachano, comp., *Población, migración y el empleo en el Ecuador*, Quito, ILDIS, 1988.
- Geertz, Clifford. «Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social», en *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Giménez, Gilberto. «Territorio y cultura», en *Revista de estudios sobre culturas contemporáneas* (Colima), vol. I, No. 2 (1995).
- Goffman, Erving. *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- — — *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Heidegger, Martín. «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Ibarra, Hernán. «Identidades y modernización en Quito», en *La otra cultura*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Isaac, Joseph. *El transeúnte y el espacio urbano*, Buenos Aires, Gedisa, 1988.
- Kingman Garcés, Eduardo. «Ciudades de los Andes: homogeneización y diversidad», en Eduardo Kingman, comp., *Ciudad de los Andes*, Quito, Abya-Yala, 1992.
- — — «Comunas quiteñas: el derecho a la diversidad», en *Quito, comunas y parroquias*, Quito, Dirección de Planificación, I. Municipio de Quito, 1992.
- Kramkowski, Hartmut. «¿Qué más me toca que quedarme aquí en Quito?», en *Empleo rural y migración. Cuadernos de la realidad ecuatoriana* (Quito), 4 (1989).
- Lechner, Norbert. *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1990.

- Lefebvre, Henri. «La ciudad y lo urbano», en *Espacio y política*, Barcelona, Península, 1976.
- Lentz, Carola. *Migración e identidad étnica*, Quito, Abya-Yala, 1997.
- Maffesoli, Michel. «La comunidad emocional», en *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.
- Martín-Barbero, Jesús. «Comunicación y ciudad: sensibilidades, paradigmas, escenarios», en Fabio Giraldo y Fernando Viescas, comp., *Pensar la ciudad*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1996.
- Martínez-Novo, Carmen. «Etnicidad y globalización: la otra historia del movimiento de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos», en *Ecuador Debate* (Quito), 40 (abril, 1997).
- Montoya, Jairo. «Entre el desorden de lo real y un nuevo orden de lo imaginario: la ciudad como conflicto de memorias», Fabio Giraldo y Fernando Viescas, comp., en *Pensar la ciudad*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1996.
- Muratorio, Blanca. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO, 1994.
- Ortega, Alicia. *La ciudad y sus bibliotecas. El graffiti quiteño y la crónica costeña*, Quito, Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, 1999.
- Rodríguez, Nelson. «Migración a la ciudad de Quito y mercado laboral», en *Centro Histórico de Quito, sociedad y espacio urbano*, Quito, Dirección de Planificación, I. Municipio de Quito, 1990.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica: la ciudad y las ideas*, México, Siglo XXI, 1976.
- Sánchez Parga, José. «Producción de identidades e identidades colectivas», en *Identidades y sociedad*, Quito, CELA, 1992.
- Silva, Armando. «La ciudad en sus símbolos, una propuesta metodológica para la comprensión de lo urbano en América Latina», en *Grandes metrópolis*, Sao Paulo, Fondo de Cultura Económica / Fundación Memorial América Latina, 1993.
- — — *Imaginario urbanos*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1994.
- Szmukler, Alicia. *La ciudad imaginaria*, La Paz, PIEB/SINERGIA, 1998.
- Wiesmantel, Mary J. *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala, 1994.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales e Indígenas.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

- 1 Mónica Mancero Acosta, ECUADOR Y LA INTEGRACIÓN ANDINA, 1989-1995: el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo
- 2 Alicia Ortega, LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS: el graffiti quiteño y la crónica costeña
- 3 Ximena Endara Osejo, MODERNIZACIÓN DEL ESTADO Y REFORMA JURÍDICA, ECUADOR 1992-1996
- 4 Carolina Ortiz Fernández, LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS: heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas
- 5 César Montaña Galarza, EL ECUADOR Y LOS PROBLEMAS DE LA DOBLE IMPOSICIÓN INTERNACIONAL
- 6 María Augusta Vintimilla, EL TIEMPO, LA MUERTE, LA MEMORIA: la poética de Efraín Jara Idrovo
- 7 Consuelo Bowen Manzur, LA PROPIEDAD INDUSTRIAL Y EL COMPONENTE INTANGIBLE DE LA BIODIVERSIDAD
- 8 Alexandra Astudillo Figueroa, NUEVAS APROXIMACIONES AL CUENTO ECUATORIANO DE LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS
- 9 Rolando Marín Ibáñez, LA «UNIÓN SUDAMERICANA»: alternativa de integración regional en el contexto de la globalización
- 10 María del Carmen Porras, APROXIMACIÓN A LA INTELECTUALIDAD LATINOAMERICANA: el caso de Ecuador y Venezuela
- 11 Armando Muyulema Calle, LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar
- 12 Sofía Paredes, TRAVESÍA DE LO *POPULAR* EN LA CRÍTICA LITERARIA ECUATORIANA
- 13 Isabel Cristina Bermúdez, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN
- 14 Pablo Núñez Endara, RELACIONES INTERNACIONALES DEL ECUADOR EN LA FUNDACIÓN DE LA REPÚBLICA
- 15 Gabriela Muñoz Vélez, REGULACIONES AMBIENTALES, RECONVERSIÓN PRODUCTIVA Y EL SECTOR EXPORTADOR
- 16 Catalina León Pesántez, HISPANOAMÉRICA Y SUS PARADOJAS EN EL IDEARIO FILOSÓFICO DE JUAN LEÓN MERA
- 17 René Lauer, LAS POLÍTICAS SOCIALES EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL: estudio comparado de la Unión Europea y la Comunidad Andina de Naciones
- 18 Florencia Campana Altuna, ESCRITURA Y PERIODISMO DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX
- 19 Alex Aillón Valverde, PARA LEER AL PATO DONALD DESDE LA DIFERENCIA: comunicación, desarrollo y control cultural
- 20 Marco Navas Alvear, DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA COMUNICACIÓN: una visión ciudadana
- 21 Martha Dubravcic Alaiza, COMUNICACIÓN POPULAR: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales

La ciudad del migrante es una más entre las múltiples que coexisten y se entrecruzan en Quito. Es la ciudad que surge del diario enfrentamiento del migrante con la urbe. Es la ciudad percibida, imaginada, vivida cotidianamente por el indígena que llega a Quito en busca de trabajo.

A partir de las prácticas que despliega en la urbe, el migrante indígena configura una ciudad en movimiento cuyas fronteras no están claramente definidas y cuya estructura, como un conjunto de redes fluidas, cambia en el tiempo y en el espacio. Acceder a la representación de esa ciudad, de ese Quito construido a partir de prácticas efímeras, apegadas a las ocasiones específicas en que ocurren, solo es posible si se estudian los relatos de esos migrantes que narrativizan ese mismo enfrentamiento y la apropiación de la ciudad.

Al estudiar los relatos la autora busca otro texto en estos textos: la ciudad con los sentidos que el migrante ha adscrito, los lugares significativos que él ha establecido, las connotaciones que estos lugares provocan. Estos sentidos no son fijos ni definitivos. Siempre habrá algo que cambie, que falte, que se escape: la ciudad es un tejido que está perpetuamente resignificándose. Pero la ciudad es también esa trama móvil e inestable de redes de socialidad y de transacción que le permiten al migrante indígena ubicarse y desplazarse en un espacio y en un tiempo que no coinciden con los que dejó en la comunidad. Es, en definitiva, un territorio nuevo que está incesantemente recreándose y redefiniéndose.



Lucía Herrera (Quito, 1960) obtuvo su licenciatura en lingüística en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador –PUCE– y su maestría en letras, con mención en estudios de la cultura, en la Universidad Andina Simón Bolívar. Realizó además estudios de filosofía en la PUCE y de antropología en la Universidad Politécnica Salesiana.

Fue profesora del Departamento de Lenguas y de los programas de extensión de las universidades estadounidenses de Georgetown y Oregon en la PUCE. En la Universidad Politécnica Salesiana enseñó lingüística y semiótica, fue coordinadora del Área de Lengua y Lenguajes, y directora de la Escuela de Comunicación Social. Actualmente es asistente de la subdirección académica de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales –FLACSO–, en Quito.