

# LA INTERPENETRACIÓN DE GÉNERO Y ETNICIDAD: NUEVAS AUTOREPRESENTACIONES DE LA MUJER INDÍGENA EN EL CONTEXTO URBANO DE QUITO<sup>1</sup>

MARY CRAIN\*

Florida State University, EE.UU.

En el marco de los recientes escritos antropológicos acerca de la construcción de la identidad en los Andes, algunos autores han afirmado que son primordialmente los hábitos cotidianos de las mujeres indígenas, los que establecen las fronteras sociales que distinguen a unos grupos étnicos de otros<sup>2</sup>. Tales diferencias dependen de una

\* Traducción de María Gloria Enríquez.

1. Reconocimientos: anteriores versiones de este artículo se enviaron al 48 Congreso Internacional de Americanistas en Uppsala, Suecia, en julio de 1994, al 117 encuentro anual de la Sociedad Etnológica Americana, dedicado a las "Antropólogas de los límites", llevado a cabo del 26 al 29 de abril de 1995, en Austin, Texas, y al seminario Género y Política en América Latina organizado por el Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad de la Universidad de Barcelona, del 12 al 16 de junio de 1995. El trabajo de investigación que forma la base de este artículo, se inició en la región montañosa de Ecuador entre 1982-1984 y durante el verano de 1992. Fue subvencionado por el American Council of Learned Society, la Doherty Foundation de la Universidad de Princeton, y por el Institute of Latin American Studies de la Universidad de Texas en Austin, Texas. Estoy en deuda con todas estas instituciones por su apoyo económico para mi investigación. Finalmente quisiera agradecer a Eduardo Archetti, Jeremy Boissevain, Stephanie Kane, Kristin Koptiuch, Lola Luna, Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen por sus generosas sugerencias y comentarios críticos a las anteriores versiones de este artículo.

2. Para una reflexión más amplia sobre la construcción de la identidad en los Andes, que también examina la forma en la cual los campos de acción de género y etnicidad se entrecruzan, ver Mary Crain, "Unruly Mothers: Gender Identities, Political Discourses and Struggles for Social Space in the Ecuadorean Andes". *POLAR Political and Legal Anthropology Review*, vol. 15, no. 2, 1994; Marisol de la Cadena, "Las Mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco", *Revista Andina*, vol. 9, no. 1, 1991; Blenda Femenias, *Clothing and Ethnicity in the Colca Valley: Daily Practice as Social Process*, New Orleans 1991; Sarah Radcliffe, "People Have to Rise Up-Like the Great Women Fighters: The State and Peasant Women in Perú", en Sarah Radcliffe and Sallie Westwood (eds.), *Viva! Women and Popular Protest in Latin America*, London 1993; y Linda Seligmann,

cierta fusión entre las categorías de género y etnicidad, en las que las indígenas de los Andes sirven de iconos visuales del indigenismo. Los cuerpos físicos de estas mujeres andinas se convierten en espacios de "...práctico control social...", espacios que proporcionan un modelo simbólico sobre el cual, las identidades colectivas de la totalidad del grupo social están inscritas<sup>3</sup>. O, parafraseando a las feministas teóricas francesas en sus argumentos más generales, los cuerpos de las mujeres son signos en una economía simbólica gobernada por varones.<sup>4</sup>

Respecto al caso específico de las mujeres andinas, muchos de los escritos antropológicos precedentes aseveran que, como resultado de sus hábitos lingüísticos conservadores (más mujeres nativas mantienen un lenguaje autóctono, como el Quechua o Aymará que sus contrapartes masculinos), así como su preservación de los códigos en el vestido autóctono de la comunidad y en los adornos corporales, las mujeres indígenas sirven de vehículos principales de la identidad étnica<sup>5</sup>. Demarcando su "diferencia" de comunidad frente a la sociedad

---

"Between Worlds of Exchange: Ethnicity among Peruvian Market Women", *Cultural Anthropology*, vol.8, no.2, 1993; y Mary Weismantel, *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Philadelphia 1988. Jill Dubisch también señala puntos semejantes en su exposición sobre las relaciones de género, espacio y fronteras sociales en la Grecia rural, ver los capítulos de la "Introduction" y "Culture enters through Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece", en Jill Dubisch, (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton, N.J. 1986. Y para una exposición detallada sobre género, etnicidad y reproducción cultural entre los Emberá en Panamá, ver Stephanie Kane, *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panamá*, Washington, D.C. 1994. Y por último, la investigación de Weismantel en la comunidad indígena de Zumbagua, Ecuador, centrada en los hábitos cotidianos de cocina, vestido y lenguaje. Aun cuando los temas sobre identidad no son su principal interés, este excelente análisis seguro vierte considerable luz sobre los aspectos de la formación de la identidad en la región andina central de Ecuador, revelando las dimensiones de género y etnicidad en las costumbres cotidianas en Zumbagua.

3. Susan R. Bordo y Alison M. Jaggar, eds., *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowledge*, New Brunswick, New Jersey 1989, p. 5. Para una más amplia exposición de la noción de las fronteras corporales como espacios de control social, ver Mary Douglas, *Natural Symbols*, New York 1982; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, y Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol. 1, New York 1978.

4. Para una elaboración más extensa de estos temas, ver Luce Irigaray, *This Sex Which is not One*, Ithaca, New York 1985, y Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa", Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms*, New York 1981.

5. Como en muchas otras regiones del mundo, en los andes ecuatorianos hay importantes casos en los que los varones indígenas también conservan códigos étnicos del vestido, que son exclusivos de la comunidad o de la región. Por ejemplo, los códigos del vestido tanto de los hombres como de las mujeres indígenas de la comunidad andina de Otavalo, Ecuador, están reconocidos en todo el mundo. Otavalo está situado aproximadamente a una hora de Quimsa por transporte público.

nacional dominante mediante sus costumbres rutinarias, estas mujeres crean identidades de vital importancia para la reproducción cultural del grupo. Los etnólogos han investigado los hábitos cotidianos de las mujeres andinas en la creación de fronteras, como claves para comprender la formación de la identidad. Sin embargo, los análisis sobre la identidad étnica y la historia cultural aborígen que los etnólogos elaboran, a menudo difieren de las versiones que los grupos aborígenes ofrecen respecto a su identidad como pueblo<sup>6</sup>. En perspectiva, tales divergencias son supuestas de antemano, dadas las diferencias entre las respectivas audiencias hacia quienes las versiones académicas y nacionalistas van dirigidas<sup>7</sup>. Mientras el análisis etnográfico enfatiza con frecuencia, la naturaleza elaborada de todas las representaciones de identidad (ambas en sus variantes antropológica y nacionalista), y señala la invención de todas las formas culturales, las narraciones elaboradas por los indígenas auto-etnólogos pueden, a veces, fundamentar formas culturales, o pueden intentar afirmar una asociación natural entre un determinado legado cultural y un lugar o territorio específico.

Un ejemplo, extraído de la comunidad campesina andina de Quimsa, Ecuador, ilustra esta tendencia a evocar una identidad étnica homogénea, escondiendo así, debates y diferencias internas existentes dentro de la cultura indígena. En Quimsa, los hábitos discursivos de la masculinidad dominante, que expresan gran parte de lo que se considera cultura significativa local, con frecuencia se apoyan en "la imagen de la campesina". Dentro de las representaciones colectivas masculinas, es a la figura de la mujer campesina a la que se le asigna el papel central de guardiana de la identidad del grupo. El cuerpo femenino está cargado con gran cantidad de peso simbólico, y tanto los

6. Jean Jackson ofrece un análisis más amplio sobre este punto. Ella subraya las diferencias entre las narraciones etnográficas y las aborígenes, sobre el "indigenismo" en la región del Vaupés, al sureste de Colombia y al mismo tiempo descubre la influencia recíproca entre estas dos esferas. Comentando un adorno de grupos foráneos que habían tenido contactos históricos con los indios Tucanos del Vaupés, Jackson describe cómo estos grupos externos, han influenciado el pensamiento Tucano sobre su propio patrimonio. En muchos casos, los contactos con agentes externos han incitado a los Tucanos a revisar sustancialmente sus propias concepciones acerca de los rasgos constitutivos de la cultura e historia Tucanas. Ver Jean Jackson, "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", *American Ethnologist*, vol. 22, no. 1, 1995. Y para una revisión de los recientes hábitos políticos de los indígenas en Ecuador, formulados en relación a las políticas dominantes del estado, ver Lynn Meisch, "We will not Dance on the Tomb of our Grandparents: 500 Years of Resistance in Ecuador", *The Latin American Anthropology Review*, vol. 4, no. 2, 1992.

7. Para una elaboración adicional de los temas referentes a las determinadas audiencias, las comunidades y los grupos electorales, que la autora asocia con diversas esferas discursivas a las que inevitablemente se dirigen, ver Edward W. Said, "Opponents, Audiences, Constituencies and Community" en Hal Foster, ed. "The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture". Port Townsend, Washington 1983, pp. 135-159.

códigos del comportamiento como del vestido de las quimseñas están sumamente regulados por prescripciones sociales. En las representaciones culturales locales, asociadas con actividades diversas que van desde reuniones políticas hasta los bailes, el cuerpo de la mujer nativa es representado como el proveedor invariable de la "auténtica tradición quimseña". Puntos de vista alternativos, que revelen la manera en la cual el cuerpo femenino es culturalmente construido, o que demuestren que los códigos de los vestidos de las quimseñas son formas criollas que han estado sujetas a persistentes modificaciones, son suprimidos del discurso público, con el objeto de suministrar una imagen de la identidad quimseña que enfatice la pureza y continuidad de una auténtica herencia cultural. Dentro de estas mismas representaciones culturales, la figura de la mujer campesina está frecuentemente representada ocupando una posición estable en el espacio. Asumiendo una descomplicada relación entre la identidad y el lugar, la mujer campesina permanece inmutable como custodia de la tierra y es descrita como un lastre, fijada dentro de las estructuras familiares y unidades domésticas existentes.

Las anteriores imágenes "nacionalistas" de la campesina son figuras retóricas. La campesina sirve como metonimia para una "auténtica" identidad indígena y para una herencia cultural no contaminada por procesos históricos de colonización, hibridación, así como por desplazamientos geográficos<sup>8</sup>. El despliegue de estas imágenes dentro del discurso político nacionalista, debe ser explicado a la luz de las demandas contemporáneas introducidas en las comunidades indígenas por el estado ecuatoriano. Hoy, en los andes ecuatorianos, dar prueba de ser "indígena", o de pertenecer a una de las oficialmente reconocidas "comunidades indígenas", es un requisito necesario para la sobrevivencia de muchos grupos minoritarios, en tanto los criterios estatales sobre etnicidad determinen qué grupos pueden obtener título legal sobre un disputado territorio, o aptos para recibir especiales servicios estatales y recursos específicos destinados a los grupos indígenas. Enfrentados a presiones externas para establecer su diferencia cultural frente al mundo no indígena, los quimseños, así como muchos miembros de otras comunidades aborígenes de Ecuador, a menudo no tienen otro recurso que invocar "el esencialismo estratégico" con el objeto de obtener una voz política que les asegure el reconocimiento, tanto en la arena nacional como internacional<sup>9</sup>. Así,

8. Mi criterio sobre hibridación, creolización y desplazamiento, ha sido influido por el excelente análisis de estos procesos en el capítulo introductorio de *Displacement, Diaspora and the Geographies of Identity*, eds. Smadar Lavie y Theodore Swedenburg, Durham, North Carolina, en prensa.

9. Una completa exposición del "esencialismo estratégico" se encuentra en Gayatri Spivak, "In a Word: Interview", de su obra *Outside in the Teaching Machine*, New York 1993, pp. 1-23.

en sus diálogos con los representantes de la nación-estado ecuatorianos, los estrategias aborígenes de Quimsa, a menudo recurren a estáticas y esencialistas descripciones de su cultura, acordes con "la visión oficial de un apropiado indigenismo". En estos retratos nacionalistas, la mujer campesina, confinada a una permanente y desproblematizada ubicación en el campo, representa la unidad y circunscripción de la cultura quimseña.

Mientras el presente ensayo trata de rastrear las elaboraciones de la identidad quimseña, mi análisis etnográfico se aleja de un exclusivo interés por las identidades homogéneas, encuadradas y ancladas en un solo territorio<sup>10</sup>. Yuxtaponiendo las construcciones relevantes sobre la femineidad indígena paralelamente con las divergentes formas de autorepresentación, elaboradas por las quimseñas inmigrantes en varios sectores metropolitanos de Quito, este artículo pone de relieve la manera en que las identidades son cambiantes, condicionadas y negociadas dentro del campo de las relaciones de poder. Investigando la reconfiguración del género y de las identidades étnicas de las aborígenes quimseñas, a la luz de sus experiencias migratorias en Quito, formulo la pregunta de qué sucede cuando los iconos tradicionales de la identidad étnica se vuelven fronteras movibles?

Siguiendo a las quimseñas a través del espacio, este análisis cuestiona conceptualizaciones unitarias acerca tanto de la identidad como de la comunidad, llamando la atención hacia las "zonas limítrofes", espacios diversos de interacción transcultural tanto en el Ecuador rural como en el urbano, donde las comunidades no están tan estrechamente delimitadas y las identidades no son ni estables ni homogéneas<sup>11</sup>. Examinó los aspectos en los que tales interacciones culturales influyen en la construcción y en la negociación de las identidades subordinadas.

Empiezo por examinar una "zona limítrofe" inicialmente establecida por los Rodríguez, selecta y prominente familia ecuatoriana, y

10. Para una crítica de los conceptos antropológicos de cultura, que afirman una asociación naturalizada entre cultura y lugar, ver el artículo fundamental de Akhil Gupta y James Ferguson, "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, vol. 7, no. 1, 1992.

11. Situando su análisis de las experiencias migratorias de los trabajadores cuyas vidas oscilan entre Aguililla, México, y el Valle Silicon en California, dentro de un marco transnacional, Roger Rouse demuestra las limitaciones de los primeros estudios sobre comunidad, con su paradigma de la estable y confinada aldea comunitaria. El propone términos tales como "la zona limítrofe" y "el circuito migratorio transnacional", como herramientas conceptuales más adecuadas para transmitir el sentido en el que muchas comunidades hoy, tales como la de Aguililla, han vivido en múltiples lugares. Lugares interconectados sobre una base diaria, a través del flujo de trabajo migratorio, capital multinacional, información electrónica, así como de mercancías. Ver Roger Rouse, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", *Diaspora*, vol. 1, no. 1, 1991.

quienes han sido objeto de mi investigación en Ecuador desde 1982. A finales de 1950, Don Rodríguez, el patriarca, promovió el turismo étnico, empresa que vinculó a las mujeres nativas, anteriormente arrendatarias en su hacienda de Quimsa, a nuevas posiciones en el comercio turístico de un hotel internacional en Quito, la capital de la nación. Demuestro que los aspectos de las relaciones dependientes de servilismo, características de la colonia y del subsecuente sistema de hacienda en la Quimsa rural, suministran un modelo simbólico de relaciones laborales contractuales, establecidas entre estas indígenas y la administración extranjera del hotel internacional. La iniciativa del Sr. Rodríguez estimuló la primera y extensa emigración campesina de Quimsa<sup>12</sup>. Y al contrario que en los patrones de migración rural a la urbe, característicos en muchos pueblos campesinos vecinos en esa época —en la que los emigrantes eran fundamentalmente varones—, como resultado de la iniciativa de Don Rodríguez, las mujeres campesinas también participaron en temprana migración hacia los centros urbanos.

Este análisis examina también, la forma en la cual las élites dominantes adaptaron aspectos del género y de la identidad étnica de las mujeres aborígenes, para ajustarlos a las imágenes colonialistas del "indigenismo", y los cuales atraerían a los auditorios cosmopolitas en el Quito metropolitano. Esto obedece a la habilidad del "poderoso" para reconfigurar identidades subordinadas de acuerdo a las definiciones dominantes, como también demuestra la entidad de las quimseñas aborígenes quienes, a pesar de considerables dificultades, crearon su propio y comprometido sentimiento de identidad, ampliando de esta manera, sus oportunidades laborales más allá de los confines del hotel turístico.

Sin embargo, antes de analizar el caso de las quimseñas en mayor detalle, expongo una contextualización etnográfica que describe a la comunidad de Quimsa, así como a las relaciones agrarias tradicionales anteriores a 1960. Esbozo cambios significativos ocurridos en la sociedad rural durante 1960, los que subsecuentemente abrieron un espacio para las diversas aventuras turísticas.

## TRANSFORMACIONES EN LA SOCIEDAD AGRARIA

El lugar de investigación que nos ocupa es la comunidad campesina de Quimsa y su vecina hacienda La Miranda. La población total de este poblado no nuclear es de 1.800. Respecto a la composición étni-

12. Importantes movimientos migratorios que ocurrieron en la región montañosa de Ecuador durante los períodos colonial y republicano desbordan el propósito de este artículo.

ca, aproximadamente 2/3 son indígenas y el restante 1/3 son "mestizos" o personas de ascendencia hispana e indígena. Hay como mucho, cuatro personas que se consideran a sí mismos "blancos". Hispanohablantes, los últimos son descendientes de inmigrantes europeos. Todos estos individuos son miembros tributarios de la élite de terratenientes locales asociados con la Hacienda La Miranda. Quimsa está situada dentro del mayor poblado rural de Angochahua, en la provincia de Imbabura. Un estrecho sendero empedrado, construido con trabajo comunal obligatorio conecta Quimsa con la capital provincial y el centro mercantil de Ibarra, que está biseccionado por la autopista Panamericana. Ambos distan aproximadamente una hora en autobús. Quito, la capital de Ecuador está aproximadamente a dos horas en transporte público.

Durante el siglo XIX tres grandes haciendas, incluyendo la Hacienda La Miranda perteneciente a la familia Rodríguez, controló el grueso de las tierras en el poblado. Estas propiedades se caracterizaban por la forma servil de las relaciones laborales, conocida como el "sistema de tenencia huasipungo". Los campesinos de la hacienda o "huasipungueros", atados por medio de variadas formas de peonaje obligatorio a la propiedad, trabajaban para el hacendado y a cambio, obtenían derechos para los "huasipungos", pequeños lotes de tierra de la hacienda que los campesinos utilizaban como lugar de residencia y explotaban la agricultura de subsistencia.

No fue sino hasta la década de 1950, que los debates públicos divulgaron el tema de la abolición de este sistema altamente estratificado de tenencia de tierras. La legislación de la reforma agraria buscaba aliviar a los campesinos indígenas de estas obligaciones laborales y requería a los terratenientes empezar a pagar salarios y redistribuir algo de su tierra a los anteriores arrendatarios. La creciente presión demográfica, así como la escasez de tierra dentro del sector campesino creó un clima social tenso. Muchos hacendados temieron que sus propiedades pudiesen ser sujetas a invasión o a expropiación estatal en nombre de las empobrecidas comunidades campesinas.

Fue durante esta particular coyuntura histórica que se dio una redistribución del paisaje ecuatoriano en el cual, las aventuras turísticas llegaron a ser una característica prominente, tanto en varios poblados de la región montañosa del norte, próximas a Angochahua, como en otros poblados situados en el sur, en las regiones de Cañar y Cotopaxi<sup>13</sup>. Por ejemplo, en el contexto de la inminente reforma agraria

13. En 1992, la sección de viajes de la revista de modas femenina *Elle*, que tiene amplia circulación en Francia y Estados Unidos, sacó un artículo promoviendo el turismo rural en las hosterías de la región montañosa de Ecuador. Ver "The High Life in the Andes", *Elle*, pp. 220-224, 1992.

ria (finalmente instituida en 1964), el crecimiento de una economía con una base industrial, así como el cambio de estrategias de inversión, algunos hacendados vendieron el grueso de sus propiedades, conservando sólo una pequeña área central rodeando la gran mansión de cada hacienda. Estas últimas fueron convertidas en "hosterías", inscritas para el turismo étnico e histórico. Las comodidades modernas, tales como calefacción central y servicios sanitarios, fueron instalados en estos viejos hogares coloniales y las habitaciones renovadas para recibir una clientela extranjera. Las agencias de viaje de Quito ofrecían tours a estos lugares en los que los huéspedes eran obsequiados con una sensación de preexistentes conexiones coloniales, con indígenas sirviendo suntuosos banquetes en enormes jardines convencionales.

Otro ejemplo que deseo examinar más detenidamente aquí es el del Sr. Rodríguez, influyente político ecuatoriano y prominente terrateniente de Quimsa, quien promovió el turismo de lujo como estrategia innovadora de desarrollo, diseñada para conseguir alternativas económicas para los campesinos pobres cuyas familias estaban atadas por relaciones de peonaje obligatorio a su propiedad, la Hacienda la Miranda. Deseando evitar la creación de una atracción turística en el hogar de la comunidad rural (como ocurrió en los casos de las hosterías), su intención era situar una parte de la en ese momento sobrante población indígena, que dependía de sus recursos y apoyo. El asumió el papel de agente cultural, fomentando contactos con el propietario de un gran hotel de lujo en construcción en Quito, que con el tiempo, asegurase el empleo a veinte quimseñas en el comercio turístico del Hotel Rey.

Experto intérprete de la cultura indígena, el Sr. Rodríguez pudo traducir las tradiciones aborígenes a un lenguaje que la dirección del hotel pudo descifrar. Demostró igual capacidad para conocer los gustos estéticos de los turistas norteamericanos, europeos, ecuatorianos y de las personas de negocios que frecuentarían el Hotel Rey. Proveniente de una aristocrática familia de terratenientes ecuatorianos, había ocupado diversos cargos políticos de relevancia nacional e internacional. Todas estas experiencias le familiarizaron con los estilos de vida de "los ricos y famosos", y le capacitaron para concebir ciertas suposiciones referentes a las preferencias de esta nueva clase de turistas. Los conceptos acerca de la cultura aborígen destacaron notablemente en sus formulaciones, y procuró confeccionar las identidades de género y etnicidad de las quimseñas conforme a "las imágenes estereotipadas del indigenismo".

El Sr. Rodríguez persuadió al dueño del hotel de que un telón de fondo de "indigenismo" sería beneficioso para el hotel, y sugirió que las aborígenes de su hacienda podrían formar parte del personal del



hotel. Durante sus consultas con el dueño del hotel, el Sr. Rodríguez privilegió a las mujeres indígenas como principales vehículos para la representación tanto de la "exótica otredad" como de la "diferencia racial", y sugirió que éstas obtuviesen preferencia sobre los hombres en los empleos del hotel. En parte como consecuencia de la "forzada aculturación" impuesta bajo el colonialismo, experiencia que afectó más directamente a los hombres que a las mujeres indígenas, el Sr. Rodríguez alegó que las mujeres indígenas eran "más aborígenes" y por consecuencia, más "auténticas" que sus contrapartes masculinos en Quimsa<sup>14</sup>.

Otras ideologías de género también influenciaron la valoración del Sr. Rodríguez, puesto que él observaba el ingreso de las mujeres indígenas al comercio del hotel, como una lógica extensión de los prescritos roles tradicionales de género asignados a las quimseñas en las labores domésticas de la aristocracia rural. Asociado metafóricamente con el "interior" bajo el sistema huasipungo que funcionó hasta 1962, el "servicio", o servicio doméstico obligatorio, desempeñado en la mansión colonial de la Hacienda La Miranda, era fundamentalmente definido como "trabajo de mujeres"<sup>15</sup>. Las indígenas también trabajaban como amas de leche y en los campos como jornaleras agrícolas, desarrollando tareas que complementaban a las de los hombres en estos dos sectores. Con referencia a sus obligaciones de "servicio", las campesinas solteras, así como las mayores, eran requeridas para encargarse de tareas domésticas tales como el lavado, planchado, la limpieza, cocina, o de criada rotatoria por un período de dos semanas de duración.

Dentro de las labores domésticas campesinas también prevaleció la división de género, y los modelos de complementariedad y de jerarquía emergieron según el contexto. Por ejemplo, las labores de hombres como de mujeres eran consideradas necesarias para los cultivos. Las habilidades femeninas eran requeridas para la siembra de las semillas de los principales cultivos tales como patatas, trigo y cebada.

14. Durante el período colonial, la mayoría de mujeres indígenas permaneció en sus hogares, mientras la población económicamente activa de varones indígenas dejaba sus hogares con objeto de prestar el servicio obligatorio de la mita, tanto en las minas, los obrajes, o en la agricultura. El servicio de la mita incluía aspectos de "forzada aculturación", y como resultado, muchos indígenas varones abandonaron las señas visibles de su identidad étnica, tales como sus códigos del vestido y el estilo de peinado. Como caso de estudio que examina el carácter de género de la etnicidad en las comunidades andinas, a través de una exploración de las percepciones locales que afirman que las mujeres indígenas son "más aborígenes" que sus contrapartes masculinos, ver Blenda Femenias, *Clothing and Ethnicity in the Colca Valley: Daily Practice as Social Process*" New Orleans, 1991.

15. En Quimsa la posición del "Huasicama" o chico del servicio, fue una notable excepción dentro de esta división de género del trabajo doméstico. El "huasicama" era el responsable de asegurar el aprovisionamiento de leña de cada familia.

Éstas eran complementadas con las habilidades masculinas en el arado de los campos. Ambos géneros participaban en la siembra y recolección. Las mujeres eran también activas en la cría de animales domésticos y en el mercadeo de una limitada cantidad de la producción; en una economía doméstica por otra parte dedicada a la subsistencia. Además, las campesinas controlaban el dinero doméstico. A pesar de la importante participación de las mujeres indígenas en la vida económica, las ideologías tradicionales de género no conceptualizaban las actividades productivas de las mujeres como "trabajo", por el contrario, las actividades de los hombres eran con frecuencia consideradas sinónimo de trabajo. Mientras la identidad del campesino varón se vio que derivaba de su trabajo, la identidad de la mujer campesina provenía fundamentalmente de su papel dentro de la familia, como hija, y más tarde como madre<sup>16</sup>. Aun cuando hubo excepciones a esta regla, se esperaba de ellas que se casasen y tuviesen hijos. En mayor grado que el varón, el comportamiento de la campesina se reflejaba sobre la reputación de su familia dentro de la comunidad en general, y su conducta era celosamente escudriñada por sus hermanos, padre y marido.

Volviendo al caso del Hotel Rey y la valoración del Sr. Rodríguez acerca de la capacidad de las quimseñas para emplearse allí, éste insigne señor aseveraba que la facilidad de las quimseñas para desempeñar tareas repetitivas, asociadas con el "servicio", en la Hacienda La Miranda, las había capacitado notablemente para sus nuevas tareas como camareras y azafatas en el hotel. Durante su período rotatorio en los deberes de "servicio" en su casa, las quimseñas habían ocupado una "zona limítrofe" en la cual adquirieron experiencia de primera mano con las costumbres de la clase alta y las formas de etiqueta características de un medio cultural muy diferente del suyo propio. Bajo el cuidado y la tutela tanto de la "patrona" (la Sra. Rodríguez) como de las monjas residentes en la hacienda, los cuerpos de las quimseñas llegaron a ser lugares de intervención social, de los cuales las características negativas provenientes de su "indigenismo" fueron objeto de reforma. Por ejemplo, las quimseñas recibían amplias instrucciones en lo referente a higiene personal, a los valores de la autodisciplina y al comportamiento respetuoso. Tal instrucción inculcó códigos de conducta que demostrarían su provecho a su llegada al hotel.

16. He expuesto el análisis sobre la construcción de la identidad femenina en Quimsa en anteriores publicaciones, ver Mary Crain, "Poetics and Politics in the Ecuadorean Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession", *American Ethnologist*, vol. 18, no. 1, 1991 y Mary Crain, "Unruly Mothers: Gender Identities, Political Discourses and Struggles for Social Space in Ecuadorean Andes", *POLAR (Political and Legal Anthropology Review)*, vol. 15, no. 2, 1994.

Por último, factores generacionales y estéticos también influenciaron al Sr. Rodríguez en la selección de empleados para el Hotel Rey. Más de la mitad de las sirvientas que el Sr. Rodríguez envió inicialmente a trabajar en Quito eran atractivas adolescentes de diecisiete años de edad. Estas jovencitas tenían lazos familiares, pero no familias propias. Seleccionadas para complacer los caprichos de la clientela del hotel, la "juventud" y el estatus de "solteras" de estas chicas, sólo acrecentaban su disponibilidad, y dieron pie a rumores acerca de su supuesta promiscuidad.

### EL HOTEL REY COMO PRODUCCIÓN CULTURAL

Veinte quimseñas indígenas dejaron sus hogares en 1959, y fueron acompañadas por la familia Rodríguez a Quito, donde se las instruyó para trabajar bajo las órdenes de la gerencia, con el objeto de preparar al Hotel Rey para su inauguración el siguiente año. Como "sirvientas" o chicas y mujeres indígenas que servían como domésticas en la Hacienda La Miranda, habían vivido periódicamente en habitaciones dentro de la mansión, para facilitar su transición a la vida urbana, a la quimseñas se les asignó inicialmente vivir en el hotel.

Asociado al sistema hotelero Intercontinental, una cadena multinacional de hoteles de lujo, el Hotel Rey se finalizó en 1960. Un imponente monumento de modernidad y el más grande de los hoteles de lujo de su categoría que se construía en el "nuevo Quito"; convenientemente situado a lo largo de una de las amplias avenidas que conectan la capital cosmopolita, lejos de las apiñadas, tortuosas y ruinosas calles del centro colonial de la ciudad. Mientras el hotel proyectaba un progresista y moderno exterior, resguardadas dentro de sus corredores, espacios particulares, objetos y labores, fueron distribuidas las "portadoras de la tradición": ese grupo de servicio de élite de mujeres aborígenes llamando la atención desde su comunidad de Quimsa.

El Hotel Rey dependía de su diversidad visual, suministrada por las mujeres aborígenes, para crear un corpus de significados que subrayase su diferencia frente a una serie de establecimientos hoteleros competidores. Posteriormente a su fundación, ningún otro hotel en Quito siguió el ejemplo de contratar aborígenes ecuatorianas como parte de su personal permanente. Uno de sus gerentes me comentaba con orgullo acerca del exclusivo ambiente que sólo se encontraba en el Hotel Rey.

"Nos esforzamos en ofrecer a nuestros huéspedes una cierta sensación de un modo de vida gentil. En hoteles más comunes, no se encuentra la 'gente de categoría' que usted encuentra aquí. Entre nuestra clientela tanto extranjera como ecuatoriana, están aquellos que pueden apreciar ciertos rasgos distinguidos, ese minuto de atención

por los detalles que hace sobresalir a nuestro hotel como único. Sin duda alguna, la calidez y hospitalidad de nuestras encantadoras mujeres de Quimsa, ataviadas con sus trajes típicos, enriquecen el ambiente del hotel agregando colorido y una dimensión personal en todos nuestros servicios. Y para cualquiera de nuestros huéspedes que desconozca nuestra herencia ancestral, la presencia de las quimseñas les proporciona una lección instantánea de historia ecuatoriana."

No era sólo el trabajo de las quimseñas, sino primordialmente, los significados culturales que las cubrían los que el hotel se apropiaba. La incorporación de las quimseñas, subrayaba el deseo de la gerencia del hotel por atrapar tales diferencias codificadas como "lo raro" y "lo exótico". Las quimseñas eran auténticos productos culturales, conspicuamente exhibidos para demostrar los altos niveles de buen gusto del hotel. Como una construcción ideológica desplegada en este hotel sobre las mujeres aborígenes, la "autenticidad" llevaba connotaciones de pureza cultural, rusticidad y una "tradición milenaria" a menudo equiparada con el distante pasado prehispánico de Ecuador. La presencia cotidiana de las quimseñas evocaba imágenes de rusticidad y un modo de vida más pausado, enraizado en la aldea rural campesina. Tal fantasía suministraba un punto de contraste con el dinámico ajetreo y apresuramiento de un negocio moderno y empresa turística como el Hotel Rey. El discurso de autenticidad del hotel, servido como un discurso colonialista que procuraba fijar las identidades de las quimseñas en el tiempo y en el espacio. Borró de la opinión pública el hecho de que estas mujeres habían cruzado las fronteras, y eran ahora miembros de un mundo urbano pluricultural durante la segunda mitad del siglo XX. Aun cuando las posadas de la mayoría de las quimseñas estaban situadas cerca pero "del otro lado de la vía" en Runawi, estas posadas eran silenciadas en las exposiciones del hotel sobre las aborígenes. Runawi es un barrio de clase baja, de edificios encalados, hacinados unos con otros y pintados con una tintura azul colonial. Este barrio étnicamente heterogéneo linda con un enorme peñasco que sirve de planta baja del Hotel Rey. Muchas quimseñas que trabajaban en el hotel, residían en atestadas posadas en Runawi, ya fuese en compañía de sus maridos o de cualquier otro miembro de su familia<sup>17</sup>. La comunidad Runawi estaba compuesta por diversos

17. Aproximadamente el setenta y cinco por ciento de las quimseñas que fueron a trabajar al hotel en 1959 se casaron posteriormente, y todas lo hicieron con hombres de Quimsa. Cuando esta cohorte de mujeres tuvieron hijos, siguieron diversas opciones que les permitieron combinar el empleo en el hotel con sus obligaciones maternas. Por ejemplo, algunas recibieron ayuda en la crianza de sus hijos, por parte de familiares que también vivían en Quito. Otras tres madres contrataron a personas ajenas a su familia, para que cuidasen a sus hijos mientras ellas trabajaban. Y aún otras, explicaron que familiares de regreso en Quimsa habían cuidado a sus hijos por largos períodos de tiempo.

grupos tales como familias mestizas e inmigrantes de otras comunidades indígenas de las regiones montañosas.

El funcionamiento diario del Hotel Rey dependía de una división racial y de género del trabajo, en el cual, la visibilidad del cuerpo de la mujer aborígen era particularmente sobresaliente y un rígido contraste para la predominante clientela masculina y clase alta del hotel. En 1982, el número de quimseñas empleadas en el hotel alcanzó a llegar a treinta dentro de un total de aproximadamente trescientos empleados. De esta manera, las quimseñas constituían un relativamente pequeño, pero altamente visible componente "folclórico" del total del personal del hotel. Mientras la mayoría de hombres de la comunidad de Quimsa habían abandonado el vestido "tradicional" reemplazándolo por ropas occidentales tales como camisas de algodón, camisetas y pantalones de poliéster, las quimseñas habían estado más inclinadas a conservar los patrones del traje aborígen. Por consiguiente, en la comunidad rural no son los hombres, sino las mujeres, con sus blusas laboriosamente bordadas, capas de ondulantes faldas y las "huallcas", imitaciones de cuentas de oro que cubren por entero sus cuellos, quienes constituyen la mayor carga visual de signos de identidad étnica<sup>18</sup>.

Sin embargo, mientras estaban de servicio en el hotel, el "vestido auténtico" que las quimseñas debían llevar no se ajustaba a ninguno de los códigos del vestido cotidiano comúnmente utilizado en la comunidad campesina. En cambio, el "vestido auténtico" requerido por la dirección del hotel era una estética purificación de la tradición. Se asemejaba más al extravagante, regio vestido que sólo las quimseñas ricas pueden adquirir, un atavío reservado sólo para ocasiones festivas dentro de su comunidad. En el hotel, este uniforme de fiesta estaba combinado con el delantal blanco almidonado que una vez señaló el estatus de las quimseñas como "sirvientas" en la mansión de la hacienda.

La quimseñas estaban concentradas en los dos restaurantes del hotel y bares adyacentes, mientras los demás trabajos realizados por mujeres y no sujetos a la mirada del turista masculino, tales como el de doncella, estaban reservados para las no indígenas. En cada restaurante las quimseñas trabajaban como azafatas y como "saloneras" (camareras). Las primeras recibían y sentaban a los clientes, mien-

18. El "vestido étnico" utilizado por las quimseñas se compone de materiales comprados en las tiendas y que se siguen elaborando en casa. Por ejemplo, las quimseñas compran telas de rayón y algodón al igual que hilos de abigarrados colores importados de Italia para hacer sus blusas. El aspecto más laborioso de la hechura de la blusa es el elaborado bordado que las mujeres hacen en cada blusa, particularmente en aquellas blusas reservadas para ocasiones festivas. No es raro para una quimseña dedicar un mes de tiempo a completar el bordado de una determinada blusa. Las "huallcas" o imitaciones de cuentas de oro que llevan las quimseñas a diario, son un accesorio comprado y sin posterior reelaboración. Corrientemente importado de la república checa, las quimseñas compran sus "huallcas" en el mercado de Ibarra.

tras las últimas eran las responsables de servir la exquisita cocina y bebidas. Las quimseñas también podían ser vistas en la planta baja del hotel, manejando sus plateados carritos y bandejas por los largos pasillos y dentro de las grandes salas de reuniones, donde grandes negocios nacionales e internacionales eran realizados y se daban conferencias de prensa. Servían café y té en varios de esos salones cuyas paredes estaban decoradas con ricas tapicerías.

Por los años 70s, tres hombres de Quimsa se unieron al personal del hotel y también fueron concentrados en el negocio del restaurante. En contraste con las mujeres aborígenes, que eran privilegiadas como parte de la exhibición visual del hotel, la labor de los hombres carecía de marca y estaba oculta. Empleados como cocineros y jefes de pastelería, estos hombres estaban confinados a la cocina y por ello no tenían la imposición de ningún código étnico del vestido sobre ellos.

#### ACTUACIONES DE UNA "AUTÉNTICA" PERSONALIDAD

Muchas de las mujeres que trabajaban en el hotel, y a quienes entrevisté en 1982, denunciaron enérgicamente el período de relaciones serviles y su forzada migración al hotel. Su reconocimiento de los elementos coercitivos que determinaron su transición a la vida moderna del hotel están puestos de relieve en el testimonio de Mama Juana:

"Pasamos de ser sirvientas en la gran casa del patrón a ser sirvientas en la más grande de todas las casas, el Hotel Rey, y allí pasamos nuestro tiempo en Quito, atendiendo a todos los patrones extranjeros."

A pesar de los sentimientos de extrañeza a su llegada a un lugar urbano anónimo, en una época en la que ningún otro "paisano" (aldeano de la comunidad natal) residía allí, como resultado de las preferencias de las élites que equiparaban la identidad femenina indígena con la "autenticidad cultural", las quimseñas fueron capaces de beneficiarse de las oportunidades de su nuevo empleo en sectores del mercado laboral quiteño<sup>19</sup>. Más aún, su entrenamiento en el hotel, y

19. Aunque hombres y mujeres participan en los mercados laborales asalariados fuera de Quimsa, la participación masculina es mayor que la de las mujeres. La mayoría de hombres quimseños encuentra trabajo temporal por todo Ecuador, ya sea en la construcción como en otras áreas de la economía informal. Unos pocos hombres indígenas también poseen pequeños negocios en Quito. El compromiso de las quimseñas en mercados laborales extra locales está restringido al empleo en el sector servicio en Quito. Por ejemplo, las quimseñas trabajan en el Hotel Rey y en la amplia gama de restaurantes quiteños (i.e., tiendas de refrescos, cafeterías situadas dentro de los establecimientos comerciales) y en "restaurantes folclóricos" especializados en comida étnica.

las siguientes experiencias en el Quito cosmopolita, proporcionaron a estas empleadas una exposición a nuevos modos de vida, desconocidos para aquellas quimseñas que permanecieron en la aldea. Como mujeres profesionales asalariadas en la capital del país, las quimseñas adquirieron una nueva identidad como "trabajadoras asalariadas" y ganaron un nuevo sentimiento de autoestima y autonomía que las capacitó. Con el paso de los años en Quito, algunas quimseñas experimentaron tensiones con sus esposos o con otros miembros de su familia, ya que las nuevas imágenes de sí mismas como mujeres trabajadoras entró en conflicto con los tradicionales roles de género en Quimsa. Por ejemplo, al menos cuatro de las quimseñas casadas más tarde se divorciaron de sus maridos mientras aún trabajaban en Quito. Dos de las divorciadas mencionaron que, el mal trato físico, los hábitos de bebida de su esposo, así como el posterior rechazo a aceptar cambios en la división de género del trabajo dentro de sus hogares urbanos, las habían impulsado a disolver sus lazos matrimoniales. Para muchas de estas trabajadoras, los roles tradicionales de género, en los que la conducta de la mujer campesina estaba estrechamente supervisada por su pariente de mayor edad, y su identidad de trabajadora era eclipsada por su identidad familiar y las concomitantes responsabilidades como hija, "ama de casa", o madre, ya no les proporcionaban prescripciones significativas para guiar las cambiantes realidades de sus vidas en un ambiente metropolitano.

Cuando comentábamos sobre el carácter de las quimseñas, los indígenas campesinos que residen en comunidades vecinas aseguraban que:

"las quimseñas tienen más entrada en la sociedad nacional que nuestras propias mujeres. Sin embargo, estos vecinos también afirmaban que las quimseñas metropolitanas tienen fama de "mujeres liberadas"

cuyos valores morales son más bajos que los de las indígenas vecinas. De acuerdo con este comentario masculino, idealmente, una mujer indígena debe ser honorable y virtuosa, una persona que conserve la reputación de su familia controlando su propio comportamiento y de esta manera ganarse el respeto de la comunidad<sup>20</sup>. Deberían compor-

---

Mientras numerosas quimseñas son empleadas como sirvientas domésticas y cocineras, en los hogares de las élites ecuatoriana y extranjera de Quito, sólo un número reducido de quimseñas encuentra trabajo en esas mismas casas. La mayoría de varones trabajadores domésticos son empleados como cocineros, mayordomos o jardineros.

20. Durante el transcurso de mi investigación escuché pocos comentarios por parte de los indígenas varones, respecto a la conducta moral esperada en una mujer no indígena. Por ello, no puedo comentar sobre las percepciones masculinas sobre la conducta apropiada para las mujeres ecuatorianas autoidentificadas como "mestizas" o "blancas".

tarse con discreción, aún en ambientes urbanos como Quito, los cuales, según este discurso masculino, están azotados por la descomposición moral que conduce al desenfreno sexual. Por un lado, las quimseñas son calificadas admirativamente como “mujeres vivas”, mujeres agresivas, conocedoras de la calle y por ende, de las que no se aprovecha nadie. Sin embargo, por el otro lado, este comentario masculino también lamenta de las quimseñas el coqueto intercambio de miradas, las bromas picantes saltándose las barreras raciales y sociales, en insinuaciones de posibles aventuras sexuales.

Las quimseñas son conscientes de que el adecuamiento de sus identidades de género y étnicas formaba parte del exitoso plan comercial del Hotel Rey, desplegado para atraer turistas. Al igual que el hotel, siguiendo el consejo del Sr. Rodríguez, se apropió las imágenes visuales de su “indigenismo” y femineidad y las utilizó como plan estético, diseñado para promover su propio proyecto comercial, las quimseñas han recurrido a una serie de contraprestaciones que fomentan sus propios intereses. Por ejemplo, las quimseñas se apropian activamente de la historia del Hotel Rey y entretejen esta historia dentro de sus propios relatos laborales. Como únicos miembros dentro del actual personal del hotel que estaban presentes en la inauguración del mismo, y que habían residido efectivamente dentro de sus predios, a menudo se refieren a sí mismas como “las fundadoras” del hotel, y pregonan sus “derechos laborales” para trabajar allí. En palabras de Doña Aneta, una empleada del hotel durante casi treinta años:

“Nosotras abrimos las puertas de ese hotel en 1960. Nosotras le dimos vida. Por ello, nosotras siempre tendremos nuestros derechos, ellos no pueden negarnos nuestros trabajos en el hotel.”

Habiendo establecido una conveniente posición socioeconómica reservada sólo para ellas, las quimseñas han sabido monopolizar el negocio del bar y del restaurante del Hotel Rey, más aún, las más antiguas han luchado para conservar sus trabajos fijos en el hotel y no han sido sustituidas por chicas más jóvenes.

Las quimseñas urbanizadas también han ejercido su influencia más allá de los confines del hotel, asegurando puestos de servicio para parientas cercanas en las casas de la élite nacional y extranjera, tanto en la capital como en el extranjero. Nuevas formas de auto-representación han surgido en conexión con la experiencia de desterritorialización. Los relatos laborales tales como el precedente, así como las historias referentes a su ilustre asociación con la familia Rodríguez son narrados cada vez que las quimseñas buscan empleo o intentan vender sus productos. Como “cruzadoras de fronteras” las quimseñas están corrientemente comprometidas en la “venta de sí mismas” en un medio urbano en el que ellas mediaban la interacción transcultural entre di-



versas zonas. Sus identidades adoptan una cada vez más híbrida forma y experimentan cambios sutiles dependiendo del contexto, el del urbano Quito, la hacienda rural, o la comunidad rural y la presencia o ausencia de "otros dominantes" dentro de estos contextos<sup>21</sup>. Afrontando la severa competencia tanto de otras indígenas como de mestizas que también buscan empleo en el sector de servicios entre las gentes de clase alta, las quimseñas se dan cuenta de la importancia de construirse una identidad pública que llame la atención hacia su exclusividad y adaptabilidad. Así, en la presentación pública de sí mismas, tácticamente manipulan sus apariencias para sus propios fines, tendiendo el reclamo del nombre y fama del Sr. Rodríguez como parte de sus personalidades y una política de identidad. Ellas también despliegan "el capital cultural" que han acumulado gracias a sus servicios tanto en la Hacienda La Miranda como en el lujoso Hotel Rey, para influenciar persuasivamente a las élites acerca de su superioridad como empleadas y en consecuencia de su conveniencia.

Las quimseñas son conocedoras de que sus presuntos patronos no sólo están comprando su trabajo, sino que también están adquiriendo emblemas que confieren prestigio, así, empleando a muchas quimseñas, las élites demuestran su monopolio sobre ciertos signos de casta y clase en latinoamérica, tales como el cultivo del ocio, y el desdén por el trabajo manual. Las quimseñas han adquirido una apreciación muy afinada de los modos de vida y gustos de la clase alta, y llevan a cabo estilizadas actuaciones que revelan su familiaridad con estos mundos. En sus representaciones escénicas dirigidas a futuros patronos, enfatizan su "diferencia étnica" de "indígenas" como una preferencia estética que ellas presumen desean esas élites<sup>22</sup>. Al mismo tiempo sin embargo, sus actuaciones ofrecen un "indigenismo construido" en el que ellas han quitado elementos nativos tradicionales y los han reconfigurado dentro de un marco cultural blanco. Las quimseñas reconocen que todavía muchos ecuatorianos mundanos, de clase alta, continúan asociando a

21. Para un ulterior debate con respecto a las relaciones de poder, y la manera en la que las claves del contexto proporcionan parámetros para la definición y la transferencia de las identidades, ver: Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994 y Dorinne Kondo, *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*, Chicago 1990.

22. He tomado prestado de James Scott (1990) el término "en escena". Examinando las sagacidades de los grupos carentes de poder, Scott utiliza el término "en escena" para referirse a aquellos lugares en los que prevalecen las condiciones hegemónicas. Según Scott, la conducta "escénica" de los grupos subordinados es típicamente acomodada. Por contraste, "fuera de escena", se refiere a ambientes sociales más privados, dentro de los cuales, el discurso y acciones de los grupos subordinados no están sujetos a la observación directa de las élites. En los contextos de "fuera de escena" la conformidad pública que orienta la conducta del campesinado "en escena", a menudo cede el paso a la crítica verbal a la "oficialidad" y al status quo. Ver James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, 1990.

"la raza indígena" y a las mujeres indígenas en particular, con la condición física, la proximidad a la naturaleza y la pereza<sup>23</sup>. Por consiguiente, ellas resaltaban rasgos tales como la limpieza y laboriosidad, que aprendieron de su entrenamiento con los Rodríguez. Las quimseñas también anulaban las connotaciones negativas de su filiación étnica enfatizando su estatus social superior, puesto de manifiesto en sus históricos y estrechos lazos con los hogares de las familias aristocráticas ecuatorianas. Dicha familiaridad, comúnmente expresada en el lenguaje del parentesco, está sugerido en el siguiente comentario: "Como sirvientas en la casa grande del Sr. Rodríguez, nosotras éramos parte de una gran familia"<sup>24</sup>.

Sagazmente conscientes de la obsesión de la élite por la adquisición de "lo auténtico", en oposición a su aborrecimiento de "la imitación" o "falsificación", durante las entrevistas con posibles patronos, las quimseñas exacerbaban esta preocupación actuando representaciones sobre su propia autenticidad. Estas actuaciones eran a menudo una parodia de las expectativas de la élite en cuanto a lo que "una sirvienta quimseña auténtica" debería realmente ser. A pesar de que la mayoría de individuos de ascendencia indígena, que dejaron la región montañosa y emigraron a Quito estaban prestos a cambiar sus atributos indígenas para evitar la discriminación racial en el mercado laboral, las quimseñas, debido a su putativo estatus social alto, han actuado a menudo de otra manera, reafirmando las marcas de su identidad étnica<sup>25</sup>. A pesar de que las fronteras culturales diferenciando un sentimiento unitario

23. En su análisis acerca de la identidad étnica en la región montañosa de Ecuador, Stutzman sostiene que "el mestizaje" es la ideología racial adoptada por la cultura dominante de Ecuador. Difundida a través de diversos medios, tales como los textos escolares y discursos políticos. Las nociones de "mestizaje" se basan en las ideas de mezcla racial y un remoto "blanqueamiento" de las diversas poblaciones nacionales. Negando la existencia de heterogeneidad racial en la región montañosa de Ecuador y la especificidad cultural de las comunidades indígenas y afroecuatorianas, la ideología del "blanqueamiento" afirma que todos los ecuatorianos que aceptan los objetivos de la cultura nacional pueden volverse mestizos (la única categoría étnica legítima desde el ventajoso punto de vista de la nación-estado). Ver, Ronald Stutzman, "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion", en Norman Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Champaign-Urbana 1981.

24. Como un contrastado caso de estudio, en el que las inmigrantes que obtuvieron empleo en el servicio doméstico fueron forzadas a negar aspectos de su herencia étnica al ser integradas dentro de los hogares urbanos de Perú, ver Sarah Radcliffe, "Ethnicity, Patriarchy and Incorporation into the Nation: Female Migrants as Domestic Servants in Perú", *Environmental and Planning D: Space and Society*, vol. 8, 1990a y Sarah Radcliffe, "Between Hearth and Labor Market: The Recruitment of Peasant Women in the Andes", *International Migration Review*, vol. 24, no. 2, 1990b.

25. En influyentes relatos de la época colonial y subsecuentes, los aborígenes del área cultural de Otavalo, (de la que la comunidad de Quimsa forma parte), eran considerados una "raza" superior de indígenas. Para más amplia información sobre este tópico ver Frank Salomon, "Weavers of Otavalo", en Daniel Gross (ed.), *Peoples and Cul-*

de Quimsa como comunidad se han debilitado paulatinamente (como resultado de la emigración y de la invasión de los medios de comunicación), una más autoconsciente construcción de la identidad étnica como estrategia retórica, ha surgido, en particular, frente audiencias no indígenas. De este modo, en sus entrevistas con presuntos patronos, las quimseñas ponen cuidadosa atención en su aspecto exterior, vistiéndose para producir una "apariencia de autenticidad" que encuentre la aprobación de la élite, como es pasearse con el uniforme del Hotel Rey. Tales códigos del vestido son conservados para beneficiarse con potenciales patronos aun cuando el coste del atuendo aborígen es cada vez más prohibitivo; en la actualidad, al menos tres veces superior al atuendo occidental.

Que esta presentación de una "auténtica identidad" es una representación, estratégicamente ideada para demostrar su identidad a las élites se hace evidente por el hecho de que es una construcción de identidades étnicas y de género limitada al contexto. "Fuera de escena", relajadas dentro de la privacidad de sus propios hogares en Quito o durante un viaje de regreso a Quimsa, estas mismas mujeres, pueden a veces, adoptar el mucho más barato atuendo occidental, como son los pantalones elásticos de poliéster hechos en Taiwan y una camiseta con el logotipo de Iowa State estampado en ella y legada por algún voluntario del Cuerpo de Paz y en la actualidad, comercializada por las multinacionales.

El traje "auténtico" y el comportamiento acomodadizo de algunas quimseñas a quienes acompañé durante las entrevistas de trabajo, reflejaban el estereotipo étnico de la cultura indígena, perpetuado por el Hotel Rey, más que ajustarse a cualquiera de los códigos contemporáneos que gobiernan tanto el vestido como el comportamiento en el Quimsa de hoy. En Quimsa, tales códigos son con frecuencia, objeto de sutiles modificaciones, y de esta manera "reinventados".<sup>26</sup> Concedoras del interés de las élites por la expresión de una identidad única, como táctica para asegurarse los trabajos, las quimseñas se lanzan en una perorata sobre las amenazas a su propia "autenticidad", las que, dicen, también constituyen amenazas para la reputación de las élites, pues éstas últimas están ansiosas por conservar el monopolio sobre todas las cosas consideradas "auténticas" y "raras". De esta manera, ellas alertan a las élites de que hay "impostoras" de las quimseñas viajando por las calles de Quito, y que subrepticamente con-

---

*tures in Native South America*. New York 1973 y Lynn Walter, "Otavaleño Development, Ethnicity, and National Integration", *América Indígena*, vol. 41, no. 2, 1981.

26. Sobre "la reinención" de la identidad y la cultura ver el análisis de James Clifford en el capítulo 1 de *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts 1988.

siguieron entrada en comercio del servicio doméstico. Las quimseñas explican que debido a que ellas tienen tanta demanda y por eso, no siempre están disponibles, chicas indígenas de otras comunidades simulan ser quimseñas para obtener los trabajos en las casas de las clases altas, y que las quimseñas consideraban reservados para ellas<sup>27</sup>. Reacias a ser desplazadas de la escena por tales impostoras, indígenas de Quimsa van a Quito, preparadas para demostrar su identidad de "auténticas quimseñas". Con objeto de impresionar a los potenciales patronos, van normalmente acompañadas por un séquito de parientas, mujeres que han trabajado ya sea en el Hotel Rey o en otro prestigioso manantial en Quito, y capaces de avalar su "autenticidad". Las quimseñas también llevan bolsas repletas de documentos oficiales, incluyendo certificados de nacimiento verificando sus orígenes, y certificados de la escuela primaria. A menudo acumulan su propia documentación visual de los ambientes influyentes, tales como fotografías de la Hacienda La Miranda, que las muestra entregadas a alguna tarea laboriosa dentro de la mansión, o posando al lado de algún miembro de la familia Rodríguez.

Las quimseñas son conscientes que la mayoría de la élite que puede permitírsele, compra sus ofertas encantados. En la construcción de la identidad de la élite, la mayoría de notables quieren emular a la aristocrática familia Rodríguez y ser igualmente ensalzados por su buen gusto. Muchos miembros de la élite se quejan de que es muy difícil encontrar en la actualidad una quimseña para que les trabaje, ya que el contacto con la red de quimseñas empleadas en la capital, no siempre conduce al éxito de conseguir una sirvienta indígena. Por consiguiente, los quiteños sofisticados viajan ahora a Quimsa en el fin de semana, y deambulan por las laderas, a la búsqueda de sirvientas y algún ocasional "huacchiman" (vigilante o guardián contratado por las familias de la élite para proteger sus casas y coches del robo).

Aunque la idea inicial del Sr. Rodríguez era promocionar la emigración campesina fuera de Quimsa, fomentando el turismo étnico en la capital de la nación, este noble plan resultó, en parte, contraproducente, ya que al jubilarse, algunas empleadas del Hotel Rey invirtieron sus ahorros de nuevo en Quimsa, tanto en la construcción de sus hogares como en cooperativas artesanales. Estas últimas empresas suministraron nuevas fuentes de empleo para los campesinos locales y frenaron en parte el flujo migratorio. Entretanto, la búsqueda de sirvientas los fines de semana por parte de los cosmopolitas quiteños está combinada a menudo con las diversas formas de turismo rural, tales como explorar la belleza natural del área, comprando mercan-

27. Algunas élites que poseían grandes propiedades en los alrededores de Quimsa, confirmaron también que "habían impostoras de las quimseñas"; mujeres indígenas fingiendo ser quimseñas que trabajaban en Quito.

cías bordadas a las artesanías locales, o escapándose a las hosterías cercanas. Por eso, a pesar de las mejores intenciones del Sr. Rodríguez, Quimsa, también tiene el potencial para rivalizar con el Hotel Rey como atracción turística.

#### COMENTARIOS FINALES

En ambos proyectos, el de reforma moral unida a los deberes de "servicio" obligatorio en la rural Quimsa, y luego en la institución de nuevos regímenes de representación en el Hotel Rey, que exotizaba a los indígenas, los Rodríguez procuraron hegemonizar las identidades quimseñas de manera que se pudiesen ajustar a las imágenes de la élite acerca de la femineidad indígena. Y mientras las quimseñas internalizaron aspectos del imaginario de la élite como componentes de sus propias identidades, es también el caso de que los esfuerzos de la élite por reformar las identidades quimseñas fueron incompletos y tuvieron insospechadas consecuencias.

Como inmigrantes, las quimseñas ocuparon zonas limítrofes intersticiales en Quito. Allí, ellas fueron acrecentando sus contactos con el mundo no indígena y con grupos étnicamente heterogéneos. Como resultado de estas experiencias de cruzar fronteras, sus identidades se vieron parcialmente desterritorializadas y remodeladas por unas vías que eludían el control de las élites rurales. En su cotidiana interacción en el Quito urbano, las identidades de las quimseñas fueron estratégicas y selectivas afirmaciones. En vez de una personalidad unitaria, caracterizada por atributos que permaneciesen constantes en todos los ambientes, las quimseñas adoptaron diversos estilos de autorepresentación que ellas adecuaban a determinados auditorios. En las entrevistas con potenciales patronos, las quimseñas imitaban los estereotipos relevantes referentes al "indigenismo", ofreciendo una imagen meditada de aquellas cualidades que ellas imaginaban eran deseadas por sus futuros patronos cuando contrataban al servicio doméstico.

Aun cuando ocuparon posiciones subordinadas, las quimseñas de la urbe no carecieron de su propia promoción. A través de actuaciones que destacaban su "pureza cultural" y alimentaban la obsesión de la élite por la "autenticidad", ellas se apropiaron del nombre y prestigio de los Rodríguez como parte de su personalidad e identidad de grupo, para obtener acceso privilegiado a empleos en los hogares de la clase alta de la sociedad de Quito.

Rastreado las autorepresentaciones de las quimseñas a la luz de sus experiencias formativas en la hacienda rural, así como sus subsecuentes experiencias metropolitanas en Quito, este artículo demues-

tra que las identidades de las aborígenes son producidas históricamente, son múltiples y cambiantes, más que herméticamente selladas o existiendo en estado puro, incontaminado. Las relaciones con los Rodríguez y con los ciudadanos mestizos, así como los procesos de emigración, desterritorialización y el asalto de las imágenes de los medios de comunicación, jugaron un papel en la construcción y reconfiguración de las identidades de las quimseñas. La construcción de la identidad ha revelado ser un proceso recíproco, producido como resultado de la interacción recíproca entre las representaciones dominantes del sujeto y las autorepresentaciones del mismo sujeto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. London: Routledge 1994.
- Susan R. Bordo and Alison M. Jaggar, "Introduction" in Susan R. Bordo and Alison M. Jaggar, eds., *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowledge*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press 1989, pp. 1-10.
- Susan R. Bordo, "The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault", in Susan R. Bordo and Alison M. Jaggar, eds., *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowledge*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press 1989, pp. 13-33.
- Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1984.
- Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. (trans. Richard Nice). Cambridge: Cambridge University Press 1977.
- Susan C. Bourque and Kay Barbara Warren, *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press 1981.
- James Brow, "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, vol. 63, no. 1, pp. 1-5, 1990.
- Cynthia Carr, *On Edge: Performance at the End of the Twentieth Century*. Middletown, Ct.: Wesleyan University Press 1993.
- Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa", (trans. Keith Cohen and Paula Cohen). in Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms*. New York: Schocken 1981, pp. 245-264.
- James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press 1988.
- Mary Crain, *Ritual, Memoria Popular y Proceso Político en la Sierra Ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Abya Yala Press and Corporación Editora Nacional 1989.
- Mary Crain, "The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador", *Anthropological Quarterly*. vol. 63, no. 1, pp. 43-59, 1990.

- Mary Crain, "Poetics and Politics in the Ecuadorean Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession", *American Ethnologist*. vol. 18, no. 1, pp. 67-89, 1991.
- Mary Crain, "Opening Pandora's Box: A Plea for Discursive Heteroglossia", *American Ethnologist* vol. 21, no. 1, pp. 219-224, 1994a.
- Mary Crain, "Unruly Mothers: Gender Identities, Political Discourses and Struggles for Social Space in the Ecuadorean Andes", *PoLAR (Political and Legal Anthropology Review)*, vol. 15, no. 2, pp. 98-110, 1994b.
- Malcolm Crick, "Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings and Servility", *Annual Review of Anthropology*. vol. 18, pp. 307-344, 1989.
- Marisol de la Cadena, "'Las Mujeres Son Más Indias': Etnicidad y Género en Una Comunidad del Cusco", *Revista Andina*. vol. 9, no. 1, pp. 7-29, 1991.
- Michel de Certeau. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press 1984.
- Mary Douglas, *Natural Symbols*. New York: Pantheon 1982.
- Jill Dubisch, "Introduction", in Jill Dubisch, ed., *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1986, pp. 3-41.
- Jill Dubisch, "Culture Enters Through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece", in Jill Dubisch, ed., *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1986, pp. 195-214.
- Elle, "The High Life in the Andes", (New York edition), 1992, pp. 220-224.
- Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press 1983.
- Blenda Femenias, "Clothing and Ethnicity in the Colca Valley: Daily Practice as Social Process", paper presented at the session, "Ecological, Historical and Anthropological Aspects of the Colca Valley in Southern Peru", at the 47th meeting of the International Congress of Americanists, New Orleans, July 1991.
- Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol 1. New York: Pantheon 1978.
- Akhil Gupta and James Ferguson, "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*. vol. 7, no. 1, pp. 6-23, 1992.
- Olivia Harris, "The Power of Signs", in Carolyn MacCormack and Marilyn Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender*. New York: Cambridge University Press 1980, pp. 70 -94.
- Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*. (trans. Catherine Porter). Ithaca, New York: Cornell University Press 1985.
- Jean Jackson, "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", *American Ethnologist*. vol. 22, no. 1, pp. 3-27, 1995.
- Stephanie Kane, *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press 1994.
- Dorinne K. Kondo, *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press 1990.
- Annette Kuhn, *The Power of the Image: Essays on Representation and Sexuality*. London: Routledge 1985.

- Smadar Lavie and Theodore Swedenburg, "Introduction", in Smadar Lavie and Theodore Swedenburg, eds., *Displacement, Diaspora and the Geographies of Identity*. Durham, N.C.: Duke University Press, in press, pp. 1-17.
- Dean MacCannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. London: Macmillan, (1989 edition).
- Dean MacCannell, *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*. London: Routledge 1992.
- Lynn Meisch, "We Will Not Dance on the Tomb of Our Grandparents: 500 Years of Resistance in Ecuador", *The Latin American Anthropology Review*, vol. 4, no 2, pp. 55-74, 1992.
- Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany, New York: State University of New York Press 1987.
- Andrew Parker, Mary Russo, et.al. "Introduction", in Andrew Parker, Mary Russo, et.al. eds., *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge 1992, pp. 1-18.
- Sarah Radcliffe, "Ethnicity, Patriarchy and Incorporation into the Nation: Female Migrants as Domestic Servants in Peru", *Environmental and Planning D: Space and Society*, vol. 8, pp. 379-393, 1990a.
- Sarah Radcliffe, "Between Hearth and Labor Market: The Recruitment of Peasant Women in the Andes", *International Migration Review*, vol. 24, no. 2, pp. 224-249, 1990b.
- Sarah Radcliffe, "People Have to Rise Up-Like the Great Women Fighters: The State and Peasant Women in Peru", in Sarah Radcliffe and Sallie Westwood, eds., *Viva!: Women and Popular Protest in Latin America*. London: Routledge 1993, pp. 197-218.
- Sarah Radcliffe and Sallie Westwood, "Gender, Racism and the Politics of Identities in Latin America", in Sarah Radcliffe and Sallie Westwood, eds., *Viva!: Women and Popular Protest in Latin America*. London: Routledge 1993, pp. 1-29.
- Marjan Rens, "Gender Symbolism and Power in the Ecuadorian Highlands", Paper presented at the 48th International Congress of Americanistas. Uppsala and Stockholm, Sweden, 4-9 July 1994.
- Renato Rosaldo, *Culture and Truth: Remaking Social Analysis*. Boston: Beacon Press 1989.
- Roger Rouse, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", *Diaspora*, vol. 1, no. 1, pp. 8-23, 1991.
- Edward W. Said. "Opponents, Audiences, Constituencies and Community", in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Washington: Bay Press 1983, pp. 135-159.
- Frank Salomon, "Weavers of Otavalo", in Daniel R. Gross, ed., *Peoples and Cultures in Native South America*. New York: Doubleday, 1973, pp. 463-492.
- James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Connecticut: Yale University Press 1990.
- Linda Seligmann, "Between Worlds of Exchange: Ethnicity among Peruvian Market Women", *Cultural Anthropology*, vol. 8, no. 2, pp. 187 - 213, 1993.
- Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Routledge 1987, pp. 197-221.



- Gayatri Chakravorty Spivak, "In A Word: Interview", *Outside in the Academic Teaching Machine*. New York: Routledge 1993, pp. 1-23.
- Ronald Stutzman, "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion", in Norman E. Whitten, Jr. (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Champaign-Urbana, Illinois: University of Illinois Press 1981, pp. 45- 94.
- Theodore Swedenburg, "The Palestinian Peasant as National Signifier", *Anthropological Quarterly*. vol. 63, no 1, pp. 18-30, 1990.
- Michael Taussig. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge 1993.
- Mark Thurner, "Peasant Politics and Andean Haciendas in the Transition to Capitalism: An Ethnographic History", *Latin American Research Review*. vol. 28, no. 3, pp. 41-82, 1993.
- John Urry, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage 1990.
- Nathan Wachtel, *Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*. New York: Barnes and Nobel 1977.
- Lynn Walter, "Otavaleño Development, Ethnicity, and National Integration", *América Indígena*. vol. 41, no. 2, pp. 319-337, 1981.
- Mary Weismantel, *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press 1988.
- Judith Williamson, "Woman is an Island: Femininity and Colonization", in Tania Modleski, ed., *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*. Bloomington: Indiana University Press 1986, pp. 99-118,