

# DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano  
de Antropología Aplicada**



Escuela de Antropología Aplicada  
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

# DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano  
de Antropología Aplicada**

Quito-Ecuador  
25 al 29 de enero de 1999

Ediciones  
Abya-Yala  
2000

## **Diálogo Intercultural**

### **Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada**

*Escuela de Antropología Aplicada. UPS*

Edición: Consuelo Fernández Salvador

1a. Edición Ediciones ABYA-YALA  
12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfono: 562-633 / 506-247  
Fax: (593-2) 506-255  
E-mail: admin-info@abyayala.org  
editorial@abyayala.org.  
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing

ISBN: 9978-04-652-6

Impresión Producciones digitales Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

# ÍNDICE

Presentación .....	9
--------------------	---

## *Primera Parte*

### **PANELES GENERALES**

Antropología académica y antropología aplicada en este fin de milenio <i>Antonino Colajanni</i> .....	13
Multi(inter) culturalismo en América Latina. Escena y escenarios. Aspectos políticos, culturales y socio económicos <i>Dagoberto José Fonseca</i> .....	21
La educación indígena en México: una reflexión etnográfica <i>Andrés Medina Hernández</i> .....	29
Multiculturalidad e interculturalidad en la experiencia de los movimiento sociales <i>Fernando Buendía</i> .....	49

## *Segunda Parte*

### **TALLERES**

#### **I. TALLER DE POLÍTICA**

Introducción .....	69
Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local <i>Orlando Antonio Rodríguez</i> .....	71
Comunidad política en la percepción de la postmodernidad <i>Julio Echeverría</i> .....	89
El verbo se hizo andares. Reflexiones sobre diálogo intercultural desde la experiencia de la red de Bibliotecas Rurales y la Enciclopedia Campesina de Cajamarca, Perú <i>Alfredo Mires Ortíz</i> .....	101
La historia interminable del nuevo milenio <i>Luis Alfredo Herrera montero</i> .....	113

## 2. TALLER DE COMUNICACIÓN

Introducción .....	131
Los medios de comunicación como suscitadores de estereotipos y estigmas en sociedades multiculturales <i>Hernán Reyes Aguinaga</i> .....	135
Los refugiados de la utopía. Apuntes sobre políticas interculturales en una ciudad andina. <i>Guillermo Mariaca Iturri</i> .....	145
Estética de la violencia, las mediaciones como territorio de la muerte. Escenarios de la cultura de la imagen en la era de lo virtual y lo hiperreal. <i>Lic. Iván Rodrigo Mendizábal</i> .....	151

## 3. TALLER SOBRE ECONOMÍA

Introducción .....	167
Las economías locales frente a la economía global una mirada antropológica <i>Emilia Ferraro</i> .....	171
Más desarrollo por favor <i>Franklín Ramírez G.</i> .....	183
Interculturalidad y tratamiento de conflictos socioambientales en la era neoliberal. Una introducción a experiencias en el Bosque Amazónico (Versión preliminar para discusión) <i>Pablo Ortíz T.</i> .....	205

## 4. TALLER DE SALUD E INTERCULTURALIDAD

Introducción .....	223
Teorías y Poderes <i>Miltón Guzmán Valbuena</i> .....	225
La construcción imaginaria de la prevención del VIH/SIDA. Inculturalidad, relaciones de poder desde una perspectiva transgeneracional <i>Maggi Martínez</i> .....	233
Las enfermedades y los servicios en el subtrópico de Bolívar <i>José Sola</i> .....	253

## 5. TALLER DE POLÍTICAS CULTURALES

Introducción .....	269
--------------------	-----

El diálogo intercultural. Evento y oportunidad de concertación social y participación ciudadana en el desarrollo <i>Patricio Sandoval Simba</i> .....	271
Cultura y desarrollo. Construcción colectiva de un discurso <i>Victoria Novillo Rameix</i> .....	277
Interculturalidad, políticas culturales y participación ciudadana. Políticas culturales entre la “Cultura de los Cultos” y la interculturalidad <i>Victor Ramiro Caiza</i> .....	281
La ciudad del migrante. Apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas <i>Lucía Herrera Montero</i> .....	289
Canciones con “Y” <i>Carlos Bonfim</i> .....	301
Interculturalidad y valoración de las culturas y religiones originarias <i>Giulio Girardi</i> .....	307
<b>6. TALLER DE EDUCACIÓN</b>	
Introducción .....	329
La educación intercultural formal: ¿El poder de los pueblos indios o la trampa de la hegemonía estatal? <i>Luis Fernando Garcés V.</i> .....	331
La interculturalidad en el aula Ileana Soto Andrade. Reflexiones en cuanto a precisiones teóricas .....	337
La Escuela y la Interculturalidad: un estudio de caso <i>Mercedes Cotacachi</i> .....	347
El largo invierno de la montaña. Una experiencia de convivencia educativa con los +nkal awa <i>Enrique Contreras P.</i> .....	353
<b>7. TALLER DE RELIGIÓN</b>	
Introducción .....	359
Religiosidad y fiestas populares <i>Claudio Malo González</i> .....	361

**8 / Varios autores**

Religión y Religiosidad

*Dra. Vera Schiller de Kohn*..... 373





# 5. TALLER DE POLÍTICAS CULTURALES

## INTRODUCCIÓN

### TEMA

*INTERCULTURALIDAD, POLÍTICAS CULTURALES Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA*

### Generalidades

La identidad parte de la historia y se construye en un proceso de desarrollo específico reconocible, configurándose desde las particularidades locales y regionales que interactúan y se enriquecen dándole diversidad y complejidad a la identidad de cada territorio.

Toda identidad se forma de un proceso de diferenciación - identificación en oposición no cruenta-

En nuestros días se ha observado una tendencia a la globalización representada por el uso indiscriminado de los medios masivos de difusión, con la intención de eliminar las particularidades de cada identidad.

Por todo lo anterior se recomienda que las políticas culturales incluyan en su diseño objetivos y acciones relacionadas con estas problemáticas asociadas a la identidad, la interculturalidad, el mestizaje y la diversidad.

### **1. Políticas culturales entre: la cultura de los cultos y la interculturalidad**

El interés de la discusión de este tema es analizar el hecho real de que en algunas, por

no decir, en la mayoría de las políticas culturales contemporáneas, se debaten en desafío entre la problemática de abordar lo culto y la interculturalidad, terminando desdichadamente por optar por lo primero de forma tal que la cultura queda reducida solo a lo artístico y lo literario siendo ignorada la interculturalidad.

Pretendemos que los participantes debatan esta real situación, discutir sobre los niveles de conflicto entre la cultura y el modelo que se nos quiere imponer.

### **2. Identidades y políticas culturales frente a la globalización**

Queremos debatir sobre la identidad, ese conjunto de factores que pretenden distinguir a un individuo o grupo social de otros con los que se confronta, así como, cuál debe ser la propuesta de las políticas culturales frente a la globalización, la cual tiende a la eliminación de la identidad de nuestros pueblos pretendiendo homogenizarnos, imponiendo elementos culturales a nuestra identidad mediante coacciones o manipulaciones.

### **3. Participación ciudadana y democracia en la construcción de políticas culturales**

Nos interesa en el tratamiento de este tema debatir sobre la participación ciudadana como expresión democrática en el campo de la cultura, entendiendo la participación como el

conjunto organizado de acciones de un grupo social para involucrarse en todos los espacios en que se gestan y toman decisiones que lo afecten directa o indirectamente, esta participación democrática aspira a que las políticas culturales incluyan sus necesidades así como que les permitan realizar aportes a su construcción.

- Abrir la discusión sobre la posición del estado fortaleciendo la participación ciudadana y la democracia en la construcción de políticas culturales.
- Debatir sobre la democracia cultural o democratizar la cultura.
- ¿A qué tipo de participación ciudadana y democrática aspiramos?
- ¿La participación ciudadana debe ser formal o real?.
- La influencia del poder en la participación ciudadana y la democracia en las políticas culturales.
- Las políticas culturales y su relación con el rescate y la revitalización.
- ¿Qué tipo de sujeto construimos o queremos construir desde la participación ciudadana?

## **2. La legitimidad de las alternativas de la sociedad civil frente al modelo neoliberal**

Dentro del debate que expresa el punto anterior, tiene gran importancia no solo con-

ceptual y metodológicamente, sino también en lo político, el analizar y proyectar la legitimación de nuevas propuestas económicas que buscan opciones diferentes a las planteadas por el modelo neoliberal. Por tanto, plantea nuevas formas no solo de hacer la economía, sino de vida en todos sus campos.

Desarrollo de una nueva concepción basada en solidaridades y una visión integral.

Aporte del análisis cultural en el desarrollo, lo que a su vez permite ver las diferentes formas de interrelacionar los otros campos de la vida con el hecho económico.

## **3. La responsabilidad del Estado frente a los derechos económicos de las diversas políticas estatales**

En un mundo neoliberal, donde la dinámica económica y social queda en manos de la “libertad de mercado” ¿Qué papel juega el Estado?, ¿Qué nuevas características debe asumir? ¿Es viable aún su rol de institución reguladora?. ¿En que campos y como?

EL desarrollo de estos interrogantes no exime al Estado su responsabilidad en garantizar los derechos económicos de los pueblos, por tanto es garantizar plenamente la realización de las diversas formas económicas. Responsabilidad que se traduce en la implementación de políticas públicas que tiendan a concretar estos objetivos.

# LA CIUDAD DEL MIGRANTE

## Apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas

Lucía Herrera Montero

### La ciudad vivida

*“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”*

*Gastón Bachelard*

La ciudad se levanta y se despliega sin límites precisos, sin reglas conocidas, ante los ojos de quien la ve por primera vez. Están ahí sus edificaciones, sus calles, sus parques, sus veredas; todo, al parecer, abierto para el paso del migrante que viene del campo y, sin embargo, todo está cerrado o, mejor, semiabierto, como un laberinto, inmensamente complejo, dispuesto a atrapar al ser que le es ajeno.

Retomando a Bell Hooks, diríamos que la llegada a la ciudad, el viaje desde las comunidades de origen, desde los lugares protegidos, no es para el indígena un viaje de aventura que lleva a experimentar lo exótico. Para los grupos racialmente dominados ir hacia espacios controlados por los blancos “significa enfrentar la fuerza terrorífica de la supremacía blanca”<sup>1</sup>. Por eso el migrante indígena mezcla, en su primera confrontación con la ciudad, el deseo con el miedo; el proyecto con el temor.

Sin embargo, la ciudad no le es completamente ajena; en su comunidad ya imaginó

esta ciudad: la vio en los relatos de migrantes que le antecedieron y cuyas experiencias e informaciones definieron sus propias expectativas e inclusive sus comportamientos<sup>2</sup>. Pero esto no la hace más cercana, por el contrario, la ciudad aún le es desconocida: no le ofrece un sentido definido, no constituye un lugar familiar; es algo indescifrable e inquietante. La ciudad se muestra y se oculta en un mismo movimiento. El migrante, en ese mismo movimiento, es atraído y repelido, es incitado a conquistar y también a escapar.

Después del primer asombro, de la confrontación inicial, que lo maravilla o lo defrauda, el migrante inicia su recorrido por la ciudad. Este recorrido es un aprendizaje, una pragmática que lo enfrenta a la ciudad y que le obliga a realizar una lectura siempre inacabada. El migrante tiene que descifrar la ciudad, tiene que desentrañar su sentido; es, entonces, cuando ésta comienza realmente a tomar forma y a devenir una ciudad vivida.

En este proceso de apropiación, la ciudad real se vuelve el territorio donde se despliegan las prácticas cotidianas de los migrantes. El Quito real se convierte en un Quito vivido en el que el migrante marca sus propios ejes de sentido.

Pero estos sentidos no representan de ningún modo códigos cerrados, léxicos definidos, pues no existe un único sentido para cada

significante posible. Se conforma más bien lo que Barthes llamaría una galaxia de significantes a la que se adhiere, de forma histórica e inestable, un conjunto variable de significados imprecisos.

Al habitar la ciudad, el migrante establece ciertos lugares y objetos como significativos y otros como no significativos, presentes en la ciudad ocupada pero ausentes de la ciudad habitada, de la ciudad-territorio del migrante:

*“... 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 elementos no marcados...”*<sup>3</sup>

Marc Augé denomina a estos lugares marcados, “lugares antropológicos”: lugares que constituyen un principio de sentido para aquellos que los habitan; lugares identificatorios, relacionales e históricos.<sup>4</sup>

El migrante reconoce estos lugares como parte de su territorio; son lugares que se vuelven significativos, no porque esencialmente lo sean, sino porque surgen de múltiples relaciones y oposiciones; porque se constituyen en el cruce, espacial e histórico de una serie de circunstancias y desplazamientos que tienen sentido para él.

De este modo, hay lugares que pertenecen a su territorio y otros que constituyen tan solo un horizonte difuso y lejano, presentes en la ciudad pero más allá de los límites que su accionar ha instituido. No toda la ciudad es la “ciudad del migrante”: hay espacios que están más allá de las fronteras, siempre móviles y cambiantes, que él va marcando o re-marcando día a día y hay otros que, por muy cercanos que estén, simplemente carecen de significación porque la práctica del migrante no los ha seleccionado. El migrante, al operar esta selección y al definir límites para su acción, crea

una ciudad discontinua formada por islas de significación que constantemente están modificándose. Pero estas islas son, como veremos más adelante, espacios móviles antes que lugares claramente establecidos.

En este proceso, la ciudad real se ha transformado, pero también lo ha hecho la ciudad imaginada que el migrante trajo consigo. 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”<sup>5</sup>. Es un ir y venir, una interacción constante entre la realidad objetiva y la subjetividad de quien “lee” la ciudad y le dota de significaciones.

### **El espacio de las prácticas cotidianas del migrante**

El proceso de apropiación de la ciudad lo realiza el migrante a través del despliegue de sus prácticas cotidianas. Para él, la ciudad es básicamente un espacio de trabajo: habitarla es saber moverse en los mercados, aprender a comportarse “adecuadamente” con los clientes, lograr defenderse de los delincuentes, poder tomar un bus de transporte público, recorrer las calles con su mercancía a cuestas.

El migrante no es un paseante ni es un turista; por eso, su ciudad “escapa a las totalizaciones imaginarias del ojo”<sup>6</sup> y no puede ser comprendida como un panorama que se despliega ante quien la mira y la descifra, ni puede ser definida a partir de una representación gráfica.

El proceso de apropiación de la ciudad que el migrante realiza no se plantea como la demarcación de una trayectoria ni como la proyección de una figura específica sobre un mapa más o menos general. Como dice Michel

de Certeau, no se puede colocar un gráfico en el lugar de una operación, una huella en el lugar de los actos, una reliquia en el lugar de las acciones. Estudiar las prácticas del espacio implica remitirse a las “maneras de hacer”, a las formas de habitar y de ocupar la ciudad; implica entenderlo a partir de la sucesión temporal de acciones que en él se realizan y dotarlo de movimiento.

En ese movimiento, la memoria del migrante se conjuga con las “ocasiones” que ofrece la urbe para producir un estilo específico de uso de la ciudad. Es una memoria que incorpora la experiencia y el saber largamente adquiridos y que, aunque sus conocimientos son inseparables de los momentos en que fueron adquiridos, se desplaza, se altera, juega con el presente para transformarse y transformarlo. “Muy lejos de ser el relicario o el bote de basura del pasado, [la memoria] vive de creer en lo posible y en esperarlo, vigilante, al acecho”<sup>7</sup>.

La memoria se hace presente en la ocasión, se articula a ella, la “toma” aunque no la crea. Produce la articulación del tiempo sobre el espacio organizado y lo transforma a través de la acción puntual, a través de la práctica cotidiana.

La memoria se moviliza en relación con lo que sucede, es ejecutada por las circunstancias. Por ello, la memoria se desplaza, es móvil y no tiene lugar fijo.

De este modo, si bien la memoria al articularse a las situaciones objetivas define sus significados y los transforma; ella misma solo actualiza algunos de sus fragmentos a partir de la situación a la que se articula y la ocasión que toma. La memoria, como el espacio no es homogénea, ni unitaria. “Está hecha de pedazos y fragmentos particulares”<sup>8</sup> que solo adquieren realidad al ser evocados.

En estos juegos de memorias que se articulan a las condiciones dadas y aprovechan las

ocasiones que éstas les ofrecen, se crean lugares y espacios para la acción. Según De Certeau, el espacio se diferencia del lugar porque el primero carece de univocidad y de estabilidad; está animado por los múltiples movimientos que el entrecruzamiento de prácticas distintas producen; es el efecto de diversas operaciones, conflictos, proximidades contractuales.

Por el contrario, el “lugar” es donde impera el orden y donde “los elementos están unos al lado de otros, cada uno situado en un sitio propio y distinto que cada uno define”<sup>9</sup>. En el lugar organiza un cuadro; en el espacio, en cambio, se realizan movimientos.

Las tácticas cotidianas de los migrantes definen espacios, no lugares. En el enfrentamiento diario del migrante indígena 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, en la búsqueda incesante de soluciones inmediatas para los problemas que a cada instante se le presentan, el migrante despliega sus tácticas cotidianas en el espacio urbano.

Este comportamiento táctico no es un comportamiento reflexivo; la inmediatez de la acción impide su concientización discursiva. Las prácticas 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”.<sup>10</sup>

El migrante, en su práctica diaria genera una serie de tácticas para responder a las condiciones precisas e instantáneas que la ciudad le impone. Estas prácticas, inmediatas y circunstanciales, no implican una concientiza-

ción discursiva de parte de quien las ejerce; dependen del tiempo, atentas a coger al vuelo las ocasiones que se le presentan. Es a través de ellas que el migrante se relaciona con la ciudad: son estas tácticas las que transforman la ciudad en el espacio de trabajo y sobrevivencia cotidianos del migrante.

Pero, si las tácticas no suponen un proceso de concientización, entonces, ¿cómo dilucidarlas verbalmente? Si son efímeras e inestables, ¿cómo representarlas discursivamente para, a través de ellas, acceder a la ciudad del migrante, al espacio tal como él lo configura en su quehacer cotidiano?

Según De Certeau, solo a través del “relato”, de las historias que narrativizan las prácticas sin pretender acceder a una verdad esencial por fuera y por encima de ellas, se las puede plasmar en el lenguaje. Relatar, contar un historia, no es lo mismo que describir: quien relata no pretende ceñirse a la “realidad”, sabe que en parte crea una ficción, que produce efectos y no solamente textos; que, en definitiva, realiza una práctica ligada a circunstancias específicas.

Cuando el migrante relata su historia de vida, está narrativizando su enfrentamiento diario con la ciudad. No pretende objetividad; busca, por el contrario, impregnar su narración de emociones, de recuerdos, de imaginación y lo hace desde su momento actual, desde los objetivos alcanzados y desde los proyectos por realizar. Como su memoria, su contacto con la ciudad se ha desplazado al presente; por lo general, esto hace, según Carrasco y Lentz, que el migrante indígena vea su vida como un ascenso gradual. Quien está en una coyuntura crítica no suele estar dispuesto a relatar su fracaso, por lo que, en términos generales, las historias de vida de los migrantes tienden a expresarse como un proceso de superación que

ha derivado en una coyuntura actual más o menos exitosa.

En los relatos de los migrantes no se describe la ciudad, se cuentan acciones y experiencias cotidianas que tienen como telón de fondo una ciudad móvil e inestable, nunca totalmente definida. Las referencias visuales, son casi inexistentes en la mayoría de historias recolectadas. Por el contrario, el recuento de acontecimientos es abundante, especialmente, en cuanto tiene que ver con el trabajo diario. La ciudad aparece en estos relatos como el espacio que la práctica cotidiana despliega, donde se realizan continuas negociaciones con los otros; donde se buscan, en caso de disponer del tiempo necesario, centros de encuentro con otros migrantes ya sea para hacer deporte o para orar, en el caso de los indígenas evangélicos; donde se recrean costumbres de la comunidad; donde se educa a los hijos y donde se aprende cómo desenvolverse adecuadamente en el medio blanco-mestizo.

Por lo general, en estos relatos, la ciudad no es ni bonita ni fea, no es ni alta ni baja, no tiene color, no está ni bien ni mal organizada. La ciudad es percibida como segura o como peligrosa; como un buen lugar de trabajo o un sitio saturado por la competencia; como un lugar tranquilo para vivir o como un sitio incómodo; como un lugar que permite tener animales y hasta un huerto o como un sitio estrecho en medio del tráfico y la contaminación; como una posibilidad de acceso a los servicios básicos y a la educación adecuada para los hijos. Todas estas maneras de percibir la ciudad enfatizan en las prácticas que en ella se realizan y no en los atributos físicos, arquitectónicos que posee.

En el espacio de la ciudad se crean nudos de sentido directamente vinculados a la forma en que el indígena migrante despliega

sus actividades y resuelve sus problemas inmediatos. Los relatos dan cuenta de esa ciudad, de ese territorio que no tiene otras fronteras que las instituidas por las prácticas. El migrante no es un paseante y no se dedica a contemplar la ciudad; ésta no adquiere un entidad autónoma desligada de las tácticas que en ella despliega el migrante en busca de mejores condiciones de vida.

Estas tácticas están directamente relacionadas con la pervivencia de las redes comunales y de parentesco y el mantenimiento de las relaciones con el otro dentro del marco de la reciprocidad, aunque ésta sea desigual y asimétrica. Por ello, aunque estas tácticas sean singulares y estén profundamente marcadas por la singularidad, definen espacios que van más allá de los límites individuales.

### **Del individuo al grupo**

Como hemos dicho, las acciones que día a día realiza el migrante están marcadas por su particularidad: son procedimientos únicos, irrepetibles, no solo en términos espaciales sino también temporales. La práctica cotidiana está totalmente definida por quien la cumple, por el momento en que se la cumple y por la situación específica en que se la cumple. No es repetible ni es reversible; es completamente personal y, sin embargo, va más allá de los límites individuales.

De la misma manera, la imaginación es absolutamente singular. De hecho, cada imagen del migrante es suya, profundamente suya: cargada de recuerdos, de ilusiones, de fracasos, de sueños, de utopías personales, etc. La memoria revive y recrea su historia personal incesantemente: las imágenes y los recuerdos los hacen y los deshacen para rehacerlos cada día diferentes. Y, sin embargo, al igual que las

prácticas, la imaginación y la memoria, van más allá de los límites individuales.

Pensar en quien vive en la ciudad como un individuo que se enfrenta a ella, exclusivamente, a partir de sí mismo y de su imaginación, que es dueño de sí y de su historia, no pasa de ser una falacia. Maffesoli propone, por ello, ir de la noción de individuo a la de “persona”:

“...la idea de «persona», o máscara, que puede ser cambiante y que, sobre todo, se integra en una variedad de escenas y de situaciones que solo tienen valor por ser representadas en grupo [...] el acento se pone entonces en lo que une más que en lo que separa. No se trata ya de la historia que yo construyo contractualmente asociado con otros individuos racionales, sino de un mito en el que participo”.<sup>11</sup>

El contacto con los demás no implica la simple yuxtaposición de individuos que se asocian conscientemente. Una fuerza más poderosa que la simple asociación los une les hace partícipes de sus sueños y de sus miserias. La cultura, la historia, la memoria los acerca a los demás y les permite superar sus límites puramente individuales.

Así, el migrante establece su relación con la ciudad básicamente a partir del contacto que mantiene y ha mantenido con otros migrantes, sin que por esto, su imaginación, su memoria y su práctica dejen de ser totalmente suyas.

En la ciudad, el grupo que viene de una comunidad indígena y muchas veces inclusive los que vienen de varias comunidades diferentes, establecen redes comunales y de parentesco que reciben a los nuevos migrantes y les ayudan en su primer contacto con el mundo urbano.

Estas redes no facilitan tan solo la vivienda, la comida y una primera orientación



en la ciudad sino que brindan los contactos necesarios para el ejercicio del trabajo mismo<sup>12</sup>; a partir de ellas, el migrante se inserta en la ciudad.

Pero el contacto con los migrantes que le antecieron no se limita al ámbito urbano; como se ha señalado ya, en la misma comunidad, las experiencias e informaciones de quienes migraron antes son las que definen las expectativas y comportamientos de los migrantes posteriores. Todos participan de un mismo mito, de una especie de rito de iniciación que consiste en ir a la ciudad, “recorrer mundo” y “hacerse adulto”.

De ahí que el contacto con la ciudad no sea un contacto exclusivamente individual ni de simple asociación consciente; en los ojos del migrante está la visión que trae desde su comunidad de origen y desde las informaciones de quienes le antecieron, y está también la percepción que comparte con el resto de migrantes indígenas que conviven con él en la ciudad.

Por ello, aunque cada migrante construya su ciudad imaginada, su ciudad vivida, esa ciudad será a la vez una ciudad colectiva que lo superará y lo envolverá; será un marco de significación en el que se elaboran creencias comunes y se comparte con otros que sienten y piensan de forma semejante. Esto permite que en la ciudad encontremos, a más de los relatos que dan cuenta de los prácticas inmediatas y circunstanciales de los migrantes, otro tipo de narraciones: éstas son narraciones que ya no hacen referencia a respuestas tácticas individuales, a prácticas personales de sobrevivencia diaria, sino a compromisos políticos más estratégicos.

### Los discursos estratégicos y la frontera étnica

La ciudad es un espacio de marginalidad y de extrema pobreza para los migrantes indígenas; los oficios que deben cumplir consisten, por lo general, en los peor pagados: son cargadores, albañiles o vendedores ambulantes<sup>13</sup>.

“El clima de inseguridad y de agresividad latentes, el constante peligro de ser robado o asaltado y la discriminación étnica son parte de la vida cotidiana de casi todos los migrantes indígenas”.<sup>14</sup>

Además, el migrante ocupa la ciudad en una situación de exclusión constante marcada por la existencia de una invisible pero implacable frontera étnica, que atraviesa tanto sus relaciones laborales, como el espacio de su vivienda y sus lugares de descanso y recreación. Esta es una frontera impuesta que ratifica y confirma viejas prácticas etnocéntricas cotidianas.

*“Erving Goffman en su estudio clásico sobre el estigma demuestra cómo los sectores dominantes imprimen nociones de normalidad y anormalidad creando una serie de sujetos estigmatizados. Estos pueden tener atributos físicos, características morales, una religión o una raza que los hace no solo inferiores a los ojos de los sectores dominantes [...] En el Ecuador ser indio es uno de los estigmas más poderosos... Una serie de símbolos culturales tales como el idioma, la vestimenta, el estilo del pelo, señalan al indio. Además el indio está marcado por su apellido, su origen social rural, su origen familiar, su fenotipo no europeo y su color de piel oscura.”*<sup>15</sup>

Sin embargo, esta frontera étnica señala también los límites dentro de los cuales los migrantes indígenas conservan un espacio de confianza y ayuda mutua; en este sentido, la

frontera étnica fortalece la unión del grupo y reafirma el sentimiento de pertenencia. Por ello, esta frontera representa, además de la exclusión, la resistencia: los migrantes, lejos de atravesarla, la mantienen y, de este modo, preservan tanto su cohesión interna como los lazos con su comunidad de origen.

*“el uso social de un espacio marca los bordes dentro de los cuales los usuarios «familiarizados» se autorreconocen y por fuera de los cuales se ubica al extranjero o, en otras palabras, al que no pertenece al territorio”*.<sup>16</sup>

No quiero con esto justificar la existencia de la discriminación ni tampoco desconocer que los migrantes, de hecho, adoptan comportamientos “urbanos” que no solo influyen en su conducta como migrantes sino que incluso llegan a producir serias transformaciones en la misma comunidad de origen. Pero ésta es, en general, una situación ambigua y paradójica: si bien la ciudad representa la “civilización”, el deber ser, y los migrantes buscan hacer suyos ciertos patrones de consumo que consideran mejores que los propios (cambian, por ejemplo, sus hábitos alimenticios o adoptan una forma “moderna” de vestir, todo con el fin de parecer más “mestizos”<sup>17</sup>), a la vez, perciben a la ciudad como un espacio básicamente negativo, donde la convivencia es difícil e incómoda.

De ahí que los cambios que se asimilan no implican de ningún modo la total incorporación del campesino indígena al medio urbano. Los migrantes, en parte obligados por un medio esencialmente discriminador, se reconocen a sí mismos como “indios” y, en ese sentido, se asumen diferentes y establecen una separación con respecto al grupo mestizo. La ciudad es vista críticamente como un espacio de agresividad, codicia y falta de honestidad; como el lugar de los robos y de la prostitución, considerados elementos muy negativos.<sup>18</sup>

La comunidad, por comparación y oposición, se ve revalorizada y aparece como el único refugio seguro ante la violencia, la inestabilidad laboral y el alto costo de la vida urbana. Esto se ve acentuado porque, en la ciudad, los migrantes son “anónimos”: mientras la comunidad se presenta como un tejido social dentro del cual los indígenas pueden aspirar al respeto de los demás -inclusive la relación con los blancos y los mestizos es una relación donde cada uno es un individuo poseedor de atributos específicos-, la ciudad es el medio donde esos atributos son borrados: los migrantes “no son individuos con características propias, sino ejemplares de una especie llamada «indios»”.<sup>19</sup>

Y, como “indios”, generan nuevos lazos de reciprocidad que muchas veces van más allá de sus mismas prácticas comunitarias: son lazos de ayuda mutua generalizada que se extienden a migrantes indígenas no vinculados por lazos de parentesco y que inclusive pueden llegar a miembros de comunidades distintas de la propia. De esta forma se define un territorio del que todo un grupo participa. Esta es la “ciudad” que el conjunto de migrantes indígenas ha logrado conquistar y que sirve de puente y base para nuevas migraciones, para nuevos descubrimientos, para nuevos desplazamientos y nuevas apropiaciones. Más allá de sus bordes, tanto espaciales como simbólicos, queda lo desconocido, el espacio de la inseguridad y el temor.

Las narraciones que dan cuenta de estos procesos de autorreconocimiento y autoafirmación étnica, dejan de ser historias de vida para volverse discursos políticamente comprometidos. Postulan a la ciudad como un “lugar” donde establecer un territorio “propio” desde el cual acceder al poder y a la autodeterminación de los indígenas en la ciudad, desde el cual defender y promover valores y prácticas

culturales que provienen de las comunidades de origen.

Englobando y fortaleciendo las relaciones de parentesco que ayudan al migrante en su inserción al ámbito urbano, se multiplican las asociaciones de indígenas migrantes la ciudad de Quito. De sus propuestas surgen escuelas, colegios, organizaciones gremiales, incluso campeonatos deportivos que aglutinan a migrantes de diferentes regiones del país. No todos los migrantes están organizados ni pertenecen a una asociación, pero al parecer estas asociaciones son cada vez más numerosas y tienen mayor poder de convocatoria.

Las prácticas que se realizan en la ciudad desde estas organizaciones no son tácticas sino estratégicas: postulan un lugar susceptible de circunscribirse como un “lugar propio”, pues “toda racionalización estratégica se ocupa primero de distinguir en un medio ambiente lo que es propio, es decir el lugar del poder y de la voluntad propios”.<sup>20</sup>

La ciudad que está representada en los discursos de los miembros de las organizaciones indígenas ya no es solo la ciudad donde se despliegan las prácticas más inmediatas de sobrevivencia. Es una ciudad percibida como un terreno en disputa; es una ciudad donde el migrante busca ya no solo sobrevivir sino conquistar un territorio propio, donde se encuentren todas las ventajas de la urbe pero también donde puedan afirmar y reafirmar su calidad de indígenas, su lengua y su cultura y sus lazos de unión con las comunidades de origen.

Pero conquistar un territorio no significa tener la intención de establecerse en él para siempre. La mayor parte de los indígenas migrantes mantiene vivo el deseo de volver a su comunidad de origen; vienen a Quito con la idea de ganar un poco de dinero para regresar y poder llevar una vida más cómoda en su provincia. No obstante, esta situación ha ido

cambiando con el tiempo: cada vez son más los migrantes (especialmente aquellos que provienen de provincias más alejadas, de Chimborazo, por ejemplo) que no pueden costearse los viajes periódicos de regreso a sus comunidades de origen y que más bien han logrado traer a casi a toda su familia para radicarse definitivamente en Quito.<sup>21</sup>

Tanto la crisis de la economía agraria (la incapacidad de sobrevivir en la comunidad y los conflictos étnicos y aún familiares que la migración produce) como la dificultad, cada vez mayor, de tener un excedente en la ciudad han modificado los proyectos iniciales de retorno, pero casi nunca han producido el rompimiento total de los lazos que lo mantienen unido a su comunidad. Obviamente ésta no es una regla y se puede apreciar que las nuevas generaciones, muchas de ellas nacidas ya en la ciudad, se sienten ajenas a las comunidades de origen de sus padres y/o abuelos o, en el mejor de los casos, participan de una especie de doble identidad: considerarse migrantes pero, a la vez, ser quiteños.

La fuerza con que las propuestas estratégicas de las organizaciones puedan revitalizar la cultura indígena en los espacios urbanos y aglutinar el mayor número de migrantes puede significar un cambio en este proceso de integración de los sectores migrantes de segunda generación a la urbe.

Para los migrantes de primera generación, aquellos que efectivamente han venido de comunidades indígenas y que, en muchos casos, aún regresan a ellas periódicamente, la comunidad no ha desaparecido de su imaginario. Por el contrario, la distancia y la nostalgia han producido la idealización de la vida campesina y ha significado un percibir la ciudad a través de esos ojos de nostalgia que añoran un pasado en el campo, un pasado que en muchos casos es simplemente irrecuperable.

## Conclusiones

El migrante indígena percibe la ciudad desde sus prácticas cotidianas; en este sentido, las redes comunales de auto-ayuda, la frontera étnica -que lejos de atenuarse se exagera en la ciudad-, la articulación al mercado laboral y la relación que establece con las organizaciones indígenas en la urbe, constituyen los ejes principales, a partir de los cuales, el migrante otorga un sentido específico, aunque siempre cambiante, al medio en que se desenvuelve.

La ciudad se vuelve un espacio de movimiento, de conflicto, de negociación constante. El migrante está inmerso en una realidad y en unas relaciones de poder que lo superan y lo subsumen; pero sus prácticas diarias cuestionan, muchas veces incluso sin intención explícita, las normas establecidas, los valores erigidos en verdades incuestionables, los significados instituidos. El mundo en que vive el migrante es, más que para cualquier otro ciudadano, un mundo ambiguo y polisémico que, aunque lo convierte en víctima de un sistema injusto y excluyente, también le abre los intersticios por los que puede resistir al ambiente agobiante y homogeneizador de la ciudad.

Por todo esto, quisiera concluir con una pregunta más que con una afirmación, una pregunta para la que intuyo una respuesta afirmativa ¿permite la lógica con que el migrante ocupa la ciudad encontrar espacios para subvertir el orden hegemónico, para refundar solidaridades y para afirmar la diferencia cultural?

Pero no hay que perder de vista que la cultura no es un espacio autónomo ni independiente; la cultura está inserta en un tejido complejo donde se evidencian las relaciones de poder, de exclusión, de dominio, de explotación, etc.

No digo que todo dependa de la situación económica y social: ahí está el migrante para demostrar lo contrario; ahí está el migrante para comprobar que aun en los niveles económicamente más pauperizados, y tal vez con más fuerza en ellos por su diversidad de origen, la cultura es un motor imparable de cambios y resignificaciones. Pero todo cambio tendrá que articular las esferas simbólicas con las sociales y económicas. No basta con sentirse culturalmente diferente, simbólicamente múltiple y heterogéneo, si la mayoría, aun en esa rica diversidad cultural, se muere de hambre.

## Notas

- 1 Citado en Carlos de la Torre Espinoza, "Racismo y vida cotidiana" en *El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de la clase media*, Quito, CAAP. 1996. p. 60.
- 2 Carola Lentz, *Migración e identidad*, Quito, Abya-Yala, 1997. p. 135.
- 3 Roland Barthes, "Semiología y urbanismo" en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993. p. 260.
- 4 cfr. Marc Augé, "El lugar antropológico" en *Los no lugares, espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1993. p. 58.
- 5 Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 28.
- 6 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana A. C., 1996. p.105.
- 7 *ibid.* p.96
- 8 *ibid.* p.97.
- 9 *ibid.*, p.129.
- 10 Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus ediciones, 1991. p. 41.
- 11 Michel Maffesoli, "La comunidad emocional" en *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990. p. 35.

- 12 cfr. Carola Lentz, *op. cit.*, p. 155. También las historias de vida recogidas en el libro de Hernán Carrasco y Carola Lentz *Migrantes campesinos de Licto y Flores*, como los relatos que yo he recogido en el proceso de realización de mi trabajo de tesis, confirman esta realidad.
- 13 cfr. Gilda Farrell “Migración campesina y mercado de trabajo urbano” en *Población, migración y el empleo en el Ecuador*, Quito, Ildis, 1988. pp. 295-298.
- 14 Carola Lentz, *op. cit.* p.159.
- 15 Carlos de la Torre Espinoza, *op. cit.* pp.76-77.
- 16 Armando Silva, *Imaginario urbanos*, Bogotá, Tercer mundo editores, 1994. p. 53.
- 17 cfr. Mary J. Wiesmantel, “Alimentos como símbolos diarios” en *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala, 1994. pp. 217, 255. La autora señala que los indígenas de Zumbagua consideran alimentos “superiores” y de mayor prestigio al pan y al arroz blanco, alimentos básicamente urbanos; indica también que, especialmente las nuevas generaciones están cambiando los hábitos alimenticios: los niños, por ejemplo, exigen pan en la mañana. La autora también se refiere a cómo el cambio en el vestido y el manejo del español son considerados en la comunidad símbolos de éxito de los campesinos que regresan de las ciudades.
- 18 Carola Lentz, *op. cit.* p. 179.
- 19 *ibid.* p. 174.
- 20 Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 42.
- 21 cfr. Hartmut Kramkowski, “¿Qué más me toca que quedarme en Quito?” en *Empleo rural y migración*, Quito, CIRE, 1989. pp. 87-102.

## Bibliografía

- AUGE, Marc  
1993 “El lugar antropológico” en *Los no lugares, espacios del anonimato*. Barcelona. Gedisa. pp. 49-78.
- BACHELARD, Gastón  
1993 *La poética del espacio*. Santiago de Chile. Fondo de Cultura Económica.
- BARTHES, Roland.  
1993 “Semántica del objeto” y “Semiología y urbanismo” en *La aventura semiológica* Barcelona. Paidós. pp. 245-266.
- BAUD, Michiel *et. al.*  
1996 “(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. pp. 11-71
- BOURDIEU, Pierre  
1991 *El sentido práctico*. Madrid. Taurus ediciones.
- CARRASCO, Hernán y Lentz, Carola  
1985 *Migrantes campesinos de Licto y Flores*. Quito. Ediciones Abya-Yala.
- CARRION, Fernando  
1991 “Evolución del espacio urbano ecuatoriano” en *Nueva Historia del Ecuador* editado por Enrique Ayala Mora. Quito. Corporación Editora Nacional. pp. 37-72.
- DE CERTEAU, Michel.  
1996 *La invención de lo cotidiano*. México. Universidad Iberoamericana, A. C.
- DE LA TORRE, Carlos.  
1996 “Racismo y vida cotidiana” en *El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de la clase media*. Quito. CAAP. pp. 57-73.
- ECO, Umberto  
1990 “El modo simbólico” en *Semiótica y filosofía del Lenguaje*, Barcelona. Editorial Lumen. pp. 229-287.
- FARREL, Gilda  
1988 “Migración campesina y mercado de trabajo urbano” en *Población, migración y el empleo en el Ecuador*. Quito. Ildis. pp. 287-304.
- KRAMKOWSKI, Hartmut  
1989 “¿Qué más me toca que quedarme aquí en

- Quito?" en *Empleo rural y migración*. Quito. Centro de investigación de la realidad ecuatoriana. pp. 87-102.
- KINGMAN GARCÉS, Eduardo.  
 1992 "Ciudades de los Andes: Homogeneización y diversidad" en *Ciudad de los Andes*, compilado por Eduardo Kingman. Quito. Abya-Yala. pp. 9-51.
- LENTZ, Carola.  
 1997 *Migración e identidad étnica*,. Quito. Abya-Yala.
- MAFFESOLI, Michel.  
 1990 "La comunidad emocional" en *El tiempo de las tribus*. Barcelona. Icaria. pp. 33-67.
- SANCHEZ PARGA, José.  
 1992 "Producción de identidades e identidades colectivas" en *Identidades y sociedad*. Quito. CELA. pp. 9-41.
- SILVA, Armando.  
 1994 *Imaginario urbano*, Bogotá, Tercer mundo editores,  
 1993 "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 y Fundación Memorial América Latina. pp. 87-101.
- WEISMANTEL, Mary J.  
 1994 "Alimentos como símbolos diarios" en *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala, pp. 217-255.

