

PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA

CONVOCATORIA 2005-2007

**PUEBLOS ORIGINARIOS, COMUNAS, MIGRANTES Y PROCESOS DE
ETNOGÉNESIS DEL DISTRITO METROPOLITANO DE QUITO: NUEVAS
REPRESENTACIONES SOBRE LOS INDÍGENAS URBANOS DE AMÉRICA
LATINA.**

ÁLVARO RICARDO GÓMEZ MURILLO

VIERNES 4 DE SEPTIEMBRE DE 2009

FLACSO SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA

CONVOCATORIA 2005-2007

**PUEBLOS ORIGINARIOS, COMUNAS, MIGRANTES Y PROCESOS DE
ETNOGÉNESIS DEL DISTRITO METROPOLITANO DE QUITO: NUEVAS
REPRESENTACIONES SOBRE LOS INDÍGENAS URBANOS DE AMÉRICA
LATINA.**

ÁLVARO RICARDO GÓMEZ MURILLO

VIERNES 4 DE SEPTIEMBRE DE 2009

Asesora de Tesis: CARMEN MARTÍNEZ NOVO

**Lectores: FERNANDO GARCÍA
XAVIER ANDRADE**

Quito, 2007

DEDICATORIA

Quiero agradecer a la FLACSO-Ecuador por el apoyo prestado para la realización de mis estudios de Maestría, así como de mi trabajo de investigación. En particular a Carmen Martínez quien apoyo y oriento de manera efectiva mi trabajo de investigación. A Eduardo Kingman por su apoyo hasta en momentos en donde lo académico parecía muy lejano, a mis compañeros becarios y del piso 7 de la sede con quienes compartimos un café o un arroz chino a altas horas de la madrugada terminando algún trabajo, cualquier fin de semana. A Cecilia Salazar y Leónidas Molina por su apoyo y cariño en querer hacerme sentir en FLACSO y en Ecuador, como si estuviera en mi propia casa. A todo el personal de FLACSO, desde los guardias y la gente de servicios generales hasta las directivas y administrativos, y a los compañeros de estudio y de participación política de la Facultad como representantes estudiantiles, que sea este un momento de recordarlos y darles a todos las gracias y desear que se encuentren bien en sus vidas. Al pueblo Kitukara por permitirme trabajar con ellos y por tratarme siempre como un amigo, y a todas las personas a quienes creo que tendría que dedicarles por lo menos un capítulo para incluirlos a todos, y desear que con esta sencilla dedicatoria reciban mis más profundo y sincero agradecimiento que surge desde mi corazón, para sus corazones.

ÍNDICE

Pueblos originarios, comunas, migrantes y procesos de etnogénesis del Distrito Metropolitano de Quito: nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos de América Latina.

Resumen	6
Introducción	8
I. Génesis de los Pueblos Originarios del Distrito Metropolitano de Quito	13
A. De Pueblos Originarios a Comunas	15
1. Tiempos Prehispánicos: la mirada arqueológica	16
2. La perspectiva etnohistórica	19
El Hecho Colonial	24
La República	27
La Modernidad	30
B. De comunas, migrantes y Pueblos Originarios. La población Indígena urbana del Distrito Metropolitano de Quito y Latinoamérica	34
1. Génesis de la migración de mediados del siglo XX: la modernidad y el desarrollo	34
El fin de la hacienda, la revolución verde, la reforma agraria y la migración indígena	36
Nuevas Generaciones de Indígenas Urbanos: jóvenes indígenas	39
C. Conclusiones	42
II. El Distrito Metropolitano de Quito (DMQ) y los Indígenas Urbanos	48
A. Procesos sociales de incorporación de los Pueblos Originarios al DMQ	51
1. La discusión cuantitativa	52
2. Las Comunas y La Ordenanza de la Declaratoria de Áreas Protegidas del DMQ	54
3. El Apú Ilaló	58
B. Conclusiones	66

III.	El Pueblo Kitukara	68
A.	Ubicación por zonas	68
B.	Discusiones alrededor del POA del pueblo Kitukara 2006-2009	76
C.	Algunas contradicciones al interior del Consejo de Gobierno	78
D.	Relaciones interétnicas e interinstitucionales	80
E.	¿Por qué ser indígenas otra vez?	86
F.	El corazón del pueblo Kitukara	88
G.	Recuperando la etnicidad en las comunas	90
H.	Conclusiones	93
IV.	Conclusiones: Nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos de América latina.	96
	Bibliografía	104

RESUMEN

El Distrito Metropolitano de Quito ha venido expandiéndose en un proceso que parece no tener fin. De la mano de políticas neoliberales, las políticas urbanas parecen no incluir a la población diferenciada étnicamente, reproduciendo estereotipos de discriminación y exclusión social. La población de indígenas urbanos que se encuentra en las ciudades crea diferentes estrategias para resignificar sus prácticas cotidianas en un contexto urbano que parece ir en su contra. Tanto la migración como los procesos de etnogénesis aparecen como respuestas a los procesos de modernidad y expresan en su conjunto, diferentes esfuerzos por superar el subdesarrollo. Esta investigación evidencia la necesidad de encontrar salidas políticas que de forma conjunta entre ellos y los encargados de orientar los destinos del gobierno de la ciudad, para permitirles posibilidades de supervivencia. Las experiencias compartidas con los grupos de indígenas urbanos, fueron registradas a través del empleo de diversas técnicas cuantitativas y cualitativas de investigación de las Ciencias Sociales durante los años 2006 y 2007. Esta investigación etnográfica incluyó observación participante, desarrollo de diarios de campo, realización de entrevistas a diferentes académicos, funcionarios y población indígena urbana del DMQ, así como la elaboración y actualización de algunos mapas sobre la población y ubicación de las comunas de Quito.

Al iniciar mis estudios de Maestría en FLACSO-Ecuador tuve la oportunidad de conocer a uno de los líderes indígenas que representaba al pueblo Kitukara. Andres Andrango no solo me facilitó el acceso a su trabajo en el Consejo de Gobierno del pueblo Kitukara, sino que además se convirtió en un informante clave para entender otras maneras de percibir la vida de los indígenas de la ciudad. El trabajo de campo con ellos incluyó desplazarme por diferentes comunas de la ciudad, acompañarlos en diferentes fiestas, en eventos para celebrar la culminación de obras y proyectos iniciados por el apoyo del consejo de gobierno, ferias en diferentes barrios de Quito, visitas a los sitios sagrados que visitan en la ciudad y hasta compartir de la vida en sus casa los fines de semana alrededor de una fanesca. Durante cerca de dos años, la vida del pueblo Kitukara fue mi propia vida, lo que incluyó iniciar aprender la lengua Kichwa que ellos hablan, cursos que duraron muy poco más por mi falta de tiempo

dedicado atender las actividades relacionadas con mis estudios de maestría y la investigación iniciada con ellos, que por falta de voluntad de nuestras partes.

Además de acompañar de la vida del pueblo Kitukara, y en particular del Consejo de Gobierno, tuve comunicación personal y pude realizar entrevistas con diferentes actores institucionales de la ciudad. Entre ellos estuvieron funcionarios de planeación del municipio de Quito, funcionarios del ministerio de agricultura, académicos e investigadores de FLACSO-Ecuador que trabajan sobre temas urbanos, investigadores del FONSAI (Fondo de Salvamento Histórico de Quito), participé como investigador de campo en una consultoría sobre el tema de manejo de recursos naturales del Cerro Ilaló, participé en diferentes talleres sobre las juntas de agua del DMQ y de los indígenas urbanos de la ciudad, presenté proyectos al municipio de Quito con el aval del pueblo Kitukara para realizar un diagnóstico sobre los indígenas urbanos (propuesta que al final nunca se concretó con los funcionarios de la secretaría de Desarrollo Social del municipio), y finalmente tuve la oportunidad de coordinar un panel sobre el tema de indígenas urbanos de Latinoamérica y de presentar algunos resultados de mi investigación, en el congreso de los 50 años de la sede de FLACSO en Ecuador en el año 2007.

INTRODUCCIÓN

Los indígenas urbanos de Quito viven un proceso de invisibilización permanentemente donde enfrentan procesos de discriminación que a veces obedecen a ideales blanco-mestizos. Las nuevas generaciones de indígenas en la ciudad y los grupos aledaños a Quito son absorbidos por la dinámica del crecimiento urbano. El tema es casi inexistente en las investigaciones y aunque disponemos de algunos trabajos importantes que nos acercan a esta realidad, sobre todo frente a la población migrante, aún falta mucho por comprender del papel que estos juegan en la construcción de ciudad. Las bases históricas, culturales y económicas de este ocultamiento se encuentran instauradas de la conquista a la modernidad. Las tensiones entre la ciudad moderna y los indígenas terminan excluyéndolos de posibilidades de inserción favorable en ellas, ya que son vistos bajo estereotipos que los asocian con lo salvaje y atrasado. Ellos se resisten a desaparecer creando estrategias para sobrevivir en la ciudad.

La relación entre indígenas y ciudad ha existido desde tiempos prehispánicos como es corroborado por la arqueología. Desde la Conquista, la Colonia, la República y el Estado ha existido una estrecha relación entre ellos y las ciudades que se pretende ocultar bajo el manto de la modernidad. Este trabajo propone una inmersión sobre algunos de los procesos sociales que viven los indígenas de la ciudad de Quito del siglo XXI, en relación con otros países latinoamericanos como Colombia y México. Partiendo del concepto de pueblos originarios veremos cómo además de población migrante, existen en las ciudades de América latina, comunas, algunas de ellas conformadas bajo procesos de etnogénesis en la actualidad. El común de investigaciones propone que la presencia de indígenas en las ciudades se debe principalmente a migraciones iniciadas décadas atrás y recientemente la literatura en ciencias sociales se enfoca en las transformaciones derivadas de ella a nivel internacional. Esta investigación pretende aportar una descripción y análisis novedoso del tema indígena urbano, fundamentalmente partimos como hipótesis de trabajo que a pesar de que estos indígenas siempre han estado en la ciudad, su visibilidad surge en momentos significativos de la historia latinoamericana y mundial en la que particularmente en Ecuador, se lucha políticamente por encontrar salidas a los diferentes

problemáticas sociales y de inestabilidad política que lo caracterizaron durante décadas. Este “resurgir” de movimientos populares junto a un marco normativo internacional que apoya las minorías étnicas discriminadas históricamente permite entre otras, el surgimiento de nuevas denominaciones del tema indígena urbano en algunas ciudades latinoamericanas.

Las minorías étnicas que históricamente se han excluido de espacios de participación política buscan fortalecer las tradiciones culturales que conforman su identidad para lograr un mayor reconocimiento y participación dentro de las instancias municipales. El proceso de etnogénesis que en parte menciona esta investigación, muestra como se agrupan indígenas de diferentes comunas de Quito alrededor de un objetivo político que más allá de conformar una comunidad indígena como tal, asume reivindicaciones ante la población y la administración del Distrito Metropolitano de Quito (en adelante DMQ) como indígenas urbanos. El proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara incluye la participación de indígenas de diferentes comunas de Quito y grupos indígenas migrantes asentados largamente en la ciudad. Los pueblos originarios de Quito como se auto adscribe el pueblo Kitukara han resignificado sus prácticas culturales en un espacio urbano producto de la expansión del Distrito Metropolitano de Quito sobre tierras comunales. Esto hace de ellos un grupo indígena con marcadas características urbanas, que a diferencia de indígenas migrantes internacionales o indígenas que se encuentran en zonas alejadas de la capital del país, han sido asimilados por el crecimiento de la ciudad. La población de indígenas urbanos de Quito manifiesta aspectos relacionados con la reciprocidad y redistribución económico-social de sus comunas que podrían tenerse en cuenta por el gobierno de la ciudad. Los indígenas urbanos de Quito se resisten a desaparecer en la marcha del progreso (Gómez, 2008).

Algunas contradicciones de carácter teórico proponen que existen pueblos originarios que han mantenido sus prácticas culturales casi de manera intacta desde antes del descubrimiento de América hasta el presente. El proceso de etnogénesis por el contrario, propone que algunos de estos grupos han perdido su continuidad de identidad e irrumpen en la realidad de la ciudad, reclamando la adscripción a grupos étnicos desaparecidos de la historia, es decir, que no han mantenido su identidad desde el

pasado prehispánico. Sin embargo, la identidad de los grupos sociales está marcada por su carácter dinámico, histórico y contextual. En este sentido es imposible concebir los procesos de identidad sin relación alguna con las transformaciones ocurridas después del descubrimiento de América y hasta el presente, para los pueblos indígenas. Más allá de estas contradicciones, intentar conocer la identidad de los pueblos antes del descubrimiento de América, carece de sentido para lo que esta investigación se propone, que es por el contrario comprender la visión actual de dichas identidades. Tenemos la certeza de que existieron algunos pueblos antes de la llegada de los españoles a América y los procesos de etnogénesis parten de esta definición. En realidad poco sabemos de cómo era exactamente la identidad de estos pueblos desaparecidos del registro histórico, sin embargo podemos afirmar a través de esta investigación, que muchas prácticas culturales de los indígenas urbanos de Quito se relacionan con la forma de vida de las culturas prehispánicas. Las políticas de la memoria siempre han privilegiado el discurso de los vencedores y han dado poco espacio a las representaciones de los vencidos (León-Portilla, 2008). Los indígenas urbanos han prácticamente desaparecido del registro histórico de la ciudad, para reaparecer luego, reclamando una identidad que para ellos nunca dejó de existir. En realidad hablar de pueblos originarios es solo una formalidad, un hito creador para reclamar la pertenecía a un pasado que no ha sido reconocido en la historia oficial, que reclama su espacio en la historia y los destinos de la ciudad del siglo XXI. Para algunas de estas comunas, esto significa que nunca han dejado de existir como pueblos originarios bajo un continuum que recientemente empieza a reconocerse en la historia de América latina, bajo lo que hemos denominado en las ciencias sociales como procesos de etnogénesis.

Esta investigación expone algunas de las razones que motivan la aparición reciente de un grupo de indígenas que se consideraba desaparecido cientos de años atrás de la historia de Ecuador a partir de su relación con el crecimiento la ciudad de Quito, comparada con las experiencias de otros indígenas urbanos en Latinoamérica. Termina al presentar algunas reflexiones sobre lo que pasa con ellos en las ciudades y su relación con la identidad. El primer capítulo explica la transformación histórica de los pueblos originarios de Quito a comunas de indígenas en la actualidad, demostrando que existe un amplio registro arqueológico e histórico que prueba la existencia de unos pueblos

asentados en la actual ciudad de Quito que algunos autores han dado en llamar “pueblo Quito Cara”. Más aún, nos muestra que investigaciones realizadas sobre la época colonial de Quito expresan diferentes maneras en las que este pueblo fue incorporado a las dinámicas urbanas, creando un conjunto de pueblos ubicados dentro y alrededor de Quito con nombres que provenían de los antiguos asentamientos Quito Cara. Estas toponimias se reflejan en la geografía de Quito y sus alrededores de la actualidad, y corresponden en la mayoría de los casos a comunas constituidas desde la época colonial hasta el presente, originando diferentes tensiones sobre la propiedad de la tierra en Ecuador. Algunos títulos de propiedad de la época colonial han servido para legitimar la posesión de algunas de estas tierras, como ocurrió con la comuna de Lumbisi. El segundo capítulo muestra la manera en el que el DMQ al ir creciendo, incorpora a su paso a las comunas a su alrededor obligándolas a insertarse en escenarios propio de la vida urbana, dejando atrás su vida rural. Se muestran algunas de las contradicciones y dificultades que supone para la administración de la ciudad el manejo de estas áreas conocidas como periurbanas, suburbanas o conurbanas, desde la planeación municipal. Se reivindica la necesidad de generar espacios de participación en la formulación, diseño y ejecución de las políticas urbanas del DMQ. El tercer capítulo describe como un grupo de indígenas que se auto identifican como pueblo Kitukara, intentan ganar legitimación dentro del DMQ a través de un apoyo jurídico, de representación y de visibilización de las comunas de Quito y sus inmediaciones alrededor de una organización llamada “El Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara”. A través de ellos logramos identificar algunos de los esfuerzos que hacen para ganar el reconocimiento de pueblo originario, así como de las especificidades que los hacen indígenas urbanos, tales como la permanencia y relación cercana con el crecimiento de la ciudad y sus expectativas de vida en ella. El cuarto capítulo presenta una mirada de los indígenas urbanos de Quito y de algunos países latinoamericanos bajo la mirada de las migraciones, que es la forma predominante como se ha estudiado el tema desde las Ciencias Sociales. Finalmente el quinto capítulo compara los resultados de esta investigación con trabajos realizados en México y Colombia, y presenta algunas conclusiones que nos permiten afirmar la existencia de nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos en América Latina.

No sobra mencionar que en todo momento y ante todas las personas con las que me reuní, me dieron su consentimiento para publicar y usar en mi investigación la información que compartieron conmigo en las diferentes entrevistas que me otorgaron. Visite las bibliotecas de la Universidad Salesiana de Ecuador, de la Universidad Central y la Universidad Católica de Quito. Fue muy interesante encontrarme con algunas tesis que mencionaban a los indígenas urbanos de Quito como un grupo diferenciado, pero infortunadamente con poca o casi nada de información relevante para la investigación. Otras fuentes documentales fueron consultadas en los archivos y en la biblioteca de FLACSO-Ecuador, en las bases virtuales de la misma, en los centro de documentación del DMQ, en los archivos propios del Pueblo Kitukara y del CODENPE, así como el uso de diferentes motores de búsqueda virtual disponibles por internet y bases de datos especializadas en temas de Ciencias Sociales citados en la bibliografía y a lo largo del trabajo.

I. Génesis de los Pueblos Originarios del Distrito Metropolitano de Quito

En Quito existen pueblos indígenas como el Kitukara que reclama su derecho a existir como Pueblo Originario de la ciudad. El concepto de Pueblo Originario en la literatura de Ciencias Sociales Latinoamericanas, hace referencia a la permanencia, habitación y uso de un mismo territorio por parte de un grupo de población con características particulares, y ha sido utilizado para distinguir a la población indígena migrante de la que ha permanecido asentada por largos periodos de tiempo en una misma ciudad (Camus, 2002). Este concepto ha sido usado también para distinguir a la población mestiza de la población asentada antes de la llegada de los españoles.

Uno de los medios que estos Pueblos Originarios usan para hacerse visibles, toma forma en la literatura antropológica como procesos de etnogénesis que suponen la capacidad de transformar la identidad en diferentes contextos, como parte de una serie de estrategias que aglutinan y cohesionan elementos culturales, aparentemente antagónicos entre sí, en comunidades indígenas. Estas expresiones diversas o contradictorias permiten adecuar, por un lado, el acervo cultural a cualquier circunstancia, y de otro, permiten interiorizar creativamente elementos exógenos en favor de su adaptación y supervivencia. Esta es en definitiva su forma de vivir y experimentar la modernidad, y su manera de responder y relacionarse con el resto de la sociedad nacional y el Estado, constituyéndose en su única opción para aprovechar los instrumentos de la dominación sin degradarse (Vinuesa, 2003).

El pueblo Kitukara se ubica en el área geográfica en donde vivieron los pueblos prehispánicos Quitus y Caras. Estos pueblos hicieron parte de una amplia zona poblada por señoríos étnicos (Salomón: 1980) y ocuparon el área e inmediaciones de lo que hoy conocemos como el Distrito Metropolitano de Quito. Algunas excavaciones arqueológicas comprueban la existencia en esta zona, de centros de distribución étnica, de intercambios mágicos y rituales, y de productos en las estribaciones de la Cordillera Occidental y Oriental que pasaron por diferentes valles andinos de Ecuador. Allí se realizaron intercambios comerciales que hicieron que incas y españoles lo manejaran como un importante espacio estratégico de control social, político y económico (Jijón y Caamaño, 1951). Estos señoríos étnicos empleaban útilmente los recursos económicos

de diferentes pisos ecológicos, por lo que el intercambio comercial de sus productos era una actividad muy importante que permitió el aprovechamiento de la micro-verticalidad serrana, conformando un complejo entramado de intercambios simbólicos y económicos que caracterizó la región (Murra, 1975).

En la historia actual, estas poblaciones prehispánicas aluden a miembros de diferentes cantones, comunas y parroquias del Distrito Metropolitano de Quito, que se agrupan como pueblo indígena Kitukara, quienes consideran que:

Su identidad debe ser reinventada, convertirse en un símbolo eficiente que aglutine un discurso que pueda cohesionar al pueblo mediante la recuperación de tradiciones ancestrales, en un complejo proceso de interculturalidad con la modernidad. En este sentido todas las instituciones que rigen el diario vivir de los Kitu-kara deben ser reorientadas para provocar un sentido de pertenencia y unidad (CODENPE, 2001).

Ellos reclaman sus derechos como pueblo ancestral y originario del cantón de Quito, sobre la base de la existencia de prácticas culturales que se asocian con tradiciones sociales de los antiguos pueblos Quito y Caras. Son reconocidos en Ecuador como pueblo indígena en reconstitución, es decir, en un proceso de redefinición de su identidad que busca legitimar prácticas culturales indígenas en Quito. Esta población se dedica en su mayoría a la agricultura, a oficios como artesanos, albañiles y taxistas. Algunos otros, con una mayor capacidad técnica aprendida, desempeñan oficios de auxiliares de enfermería, administrativos, técnicos y operarios de diferentes empresas e instituciones del Estado, profesores en escuelas, comerciantes y, en algunos casos, han cursado estudios de postgrado conformando una intelectualidad indígena en la ciudad.

Ellos se encuentran ubicados en la ciudad de Quito y áreas circunvecinas conocidas como comunas de Quito; estos asentamientos de ocupación indígena históricamente formaron parte de las haciendas de Quito y sus alrededores, desde la Colonia hasta la reforma agraria de mediados del siglo XX. Con el auge de explotación petrolera y la migración indígena y campesina hacia la ciudad, Quito crece y absorbe a los indígenas que viven a su alrededor en la dinámica urbana. Por ejemplo, la Comuna de Santa Clara de Millán anclada enteramente en la ciudad, reclamó para sí derechos de propiedad colectiva ante el Estado en 1911. Cuando los mayores de esta comunidad venden parte

de sus tierras a gente ajena de la comuna se generan desavenencias entre sus integrantes, particularmente con los más jóvenes. Ellos desean estas tierras para construir sus viviendas en áreas urbanas, mientras que los mayores desean venderlas por su alto valor comercial. Cuando celebran la fiesta de la comuna, la Fiesta de Santa Clara, se reconstruyen lazos sociales a través de procesos de redistribución de la riqueza. Los más ricos de la comunidad organizan la fiesta, y de esta manera estrechan lazos con los miembros más pobres de la misma. El cabildo, las fiestas y algunos trabajos comunitarios crean elementos de identidad que son importantes dentro de la permanencia de esta comuna de Quito. Sus prácticas culturales construyen ciudades diversas (Iñiguez, 1996).

El proceso de conformación de comunas no es fácil de explicar, ya que implica partir de una visión interdisciplinaria que toma elementos de la arqueología, la economía-política, la historia, la etnohistoria y la etnografía para crear un marco integrador desde las Ciencias Sociales, que nos permita determinar la génesis de los Pueblos Originarios de Quito. Es frecuente que se utilice el término indígena urbano para referirse indistintamente a Pueblos Originarios y a población migrante, confundiendo procesos sociales que terminan conformando, ya sea una población migrante largamente asentada en la ciudad, o una población originaria. En este capítulo profundizaremos sobre la población indígena asimilada bajo el crecimiento de la ciudad de Quito.

A. De Pueblos Originarios a Comunas

Descifrar el pasado de las Comunas que habitan Quito, implica hacer un recorrido histórico, desde el pasado prehispánico hasta el presente. Esta aproximación nos permite comprender de manera general la presencia actual de los Pueblos Originarios del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), en el que coexisten por lo menos 90 Comunas campesinas e indígenas. En las siguientes páginas encontraremos algunos antecedentes generales alrededor de su origen. A pesar de que sería deseable hacer un estudio detallado de cada Comuna, escapa por extensión a los objetivos de esta investigación. A cambio ofrezco algunas de las discusiones más relevantes y avances recientes de diferentes investigaciones que nos permiten comprender, desde el pasado prehispánico al presente moderno, la manera en la que se fueron constituyendo los Pueblos

Originarios. Bajo el hilo conductor de la arqueología y de la historia sobre temas relacionados con la propiedad de la tierra, comprenderemos algunas de las condiciones en las que ha vivido la población indígena que hace parte del DMQ, la cual ha existido desde cientos, o inclusive, miles de años atrás.

1. Tiempos Prehispánicos: la mirada arqueológica

La formación de ciudades no ha sido un proceso exclusivo de la cultura occidental; desde miles y cientos de años atrás han existido en América, conjuntos habitacionales con formas particulares de concentración de la población, bajo estructuras específicas de organización política, social y económica que podemos denominar ciudades. Lugares importantes para la vida de los pobladores americanos prehispánicos, tales como lagunas y observatorios, se han convertido en verdaderos complejos turísticos como ciudad de México, que descansa sobre antiguas ciudades aztecas, o Perú en donde encontramos grandes áreas arqueológicas del pueblo Inca. Cierta clase de historia mantiene viva en la monumentalidad de los complejos arqueológicos de ciudades aztecas e incas; “la audacia de los blancos de América en subyugar a los indígenas, a los negros y a las expresiones populares, para reivindicarse como la fuerza que dinamiza la historia (Serna, 1999)”.

Aunque existe abundante información arqueológica sobre Ecuador, no es igual para el DMQ; sin embargo, presento resultados inéditos compartidos para esta investigación, por parte del director del Fondo de Salvamento del patrimonio cultural tangible e intangible de Quito (FONSAL). Holguer Jara lidera una investigación arqueológica sobre todo el Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), y nos aporta valiosos elementos de discusión sobre la población originaria de Ecuador. Los resultados a los que ha llegado constituyen uno de los aportes más sistemáticos para el conocimiento de los pueblos prehispánicos de Quito. “Nuestra investigación se ha propuesto realizar el mapa arqueológico del DMQ para conocer qué es lo que tenemos en realidad (Gómez, 2007)”. Según este investigador, las excavaciones arqueológicas sobre el DMQ, solían basarse en toponimias de lugares de asentamientos indígenas que eran considerados como culturas diferenciadas de las demás. Esto dio como resultado un número de culturas igual al número de lugares estudiados. Esto es, que excavaciones arqueológicas en

lugares como Chillogallo, Cotocollao, etc., dieron origen a la cultura de Chillogallo, de Cotocollao, etc., atomizando, lo que parece ser, solo fue una antigua cultura dispersa por la región del Cantón Quito.

“Lo que tenemos es un sinnúmero de culturas que corresponden a los lugares en donde se realizaron las excavaciones y estudios. El proyecto que hemos venido adelantando, ha “barrido”, “peinado” los 4.200 km² que tiene el DMQ, con una veintena de arqueólogos. Los dos lugares más importantes de nuestro trabajo se han concentrado en los sitios conocidos como la Florida (600 a.C.) y Rumipamba o actual Chillogallo (2000 a.C. hasta el presente). Estos sitios no corresponden a culturas diferentes, sino a una sola; son el mismo pueblo con pocas variaciones fundamentales en el tiempo. Al comparar los restos de cerámica nos dimos cuenta que es similar a la que se encuentra en otras regiones del cantón Pichincha, Imbabura, Cotopaxi y Tungurahua. Este es un macro espacio que viene de la zona de Mochas, desde el sur, hasta Otavalo en el norte, saliéndose de las dos cordilleras, de oriente a occidente. Este macro espacio no estuvo aislado en diferentes lugares, sino que fue parte de una misma y gran cultura que nosotros hemos denominado Quito, el Pueblo Quito.

El inicio de esta cultura estaría ubicado de 500 a 600 (d.C.), durante el periodo conocido arqueológicamente como Desarrollo Regional. Este pueblo, para nosotros, y relacionándolo con el dato histórico, se fusionó con el pueblo Cara. Este pueblo vino por la costa y ascendió por la sierra hasta llegar al valle interandino, fusionándose con los pueblos originarios, con los pueblos Quitus. La evidencia arqueológica nos permite decir que en el actual DMQ, sus habitantes no solo compartían la cerámica, sino estilos arquitectónicos y formas de enterramiento funerario. Hemos encontrado más de 2.000 tolas¹ que comparten rasgos, no solo de forma sino de construcción. Otro hecho importante es la red de caminos que existen desde épocas muy antiguas, hasta ahora. Lo que estamos encontrando nos permite hablar, de acuerdo al Padre Juan de Velasco, de una gran nación Quito–Cara (Holguer, Jara, entrevista personal, 7 de Diciembre de 2007)”.

¹ Son montículos de tierra contruidos gracias al aumento de su tamaño de a pocos. Fueron usadas como habitaciones, plataformas de templos o recintos ceremoniales. Algunas cuentan con una rampa de acceso y en su interior también se han encontrado evidencias de enterramientos de carácter funerario.

Imagen 1. Tola de Tulipe



Fuente: FONSAI

Respecto a la ocupación de los Incas, la opinión de Holguer Jara apoyándose en evidencias arqueológicas, confirma lo que otros autores (Moreno, 1981) tienen claro: con los Incas hubo una redefinición del espacio geográfico de los pueblos antiguos de Ecuador. Sin embargo, pareciera que los Incas no transmitieron en mayor medida su cultura a los pueblos originarios. Para Jara “subsistió la población originaria, quienes recibieron a los Incas, pero en una proporción que nunca superó al 30%, respecto a la población local. Solo el 3% de los vestigios arqueológicos encontrados en todo el DMQ, corresponden a la expansión Inca. Hasta ahora no hemos encontrado ni medio metro de pared Inca. Por ejemplo, en el sitio de Rumipamba todas las construcciones que se hicieron antes de los Incas y después de ellos, corresponden a la misma arquitectura y diseño de los pueblos originarios. Diferentes pucaras² como el Rumicucho son Incas, pero los restos cerámicos encontrados en ellos son menos de un 20% Incas, los demás son preincas. Es decir, el 80% corresponden a pueblos originarios. Esa es la evidencia arqueológica sobre el terreno. Para nosotros, si alguna de las culturas se culturizó, fue la Inca, no los pueblos originarios (Holguer, Jara, entrevista personal, 7 de Diciembre de 2007)”. El ejemplo más claro está en Tulipe (Jara, 2006), en donde existe una continuidad del registro arqueológico desde tiempos preincas hasta la actualidad, que no muestra variaciones significativas, apoyando su tesis. Según este autor, se encuentran suficientes evidencias arqueológicas para apoyar la existencia de un antiguo pueblo

² Construcciones Incas que servían como puestos de observación y vigilancia.

ecuatoriano que él llama Quitu-Cara, y que tuvo su lugar de asentamiento en lo que hoy conocemos como el Distrito Metropolitano de Quito.

Imágenes 2 y 3. Arqueología del Distrito Metropolitano de Quito. Sitio Tulipe



Fuente: FONSAL

2. La perspectiva Etnohistórica

El “Lago de Sangre” como es conocida también la Laguna de Yahuarcocha al norte de Ecuador, debe su nombre a la sangre de los guerreros Caras que murieron ante el ejército Inca de Huayna Cápac, aproximadamente 30 años antes de la conquista española. Los primeros trabajos que mencionan la existencia de los pueblos Quitus y Caras en el territorio ecuatoriano, fueron presentados en el libro “La Historia del Reino de Quito” del Padre Juan de Velasco, en donde narra que:

Su territorio estuvo originariamente poblado por gran cantidad de estados o pequeños reinos, desde el actual Pasto hasta lo que hoy es Loja. Uno de ellos, el que llama “primitivo Reino de Quito”, ubicado en la actual provincia de Pichincha, que hacia el año 980 fue conquistado por los Caras, un pueblo venido de la costa...[que] tomaron su nombre de su líder llamado Carán luego de establecerse en Quito, iniciaron una activa política de expansión hacia los pueblos circundantes. Bajo la conducción de los sucesores de Carán, a quienes se llamaba schyris o reyes, extendieron su dominio hasta el Carchi en el norte y hasta Cotopaxi en el sur...Conformaron así un gran estado cuya capital fue Quito, ubicada en el mismo lugar de la actual capital ecuatoriana (Velasco, 1844).

La versión entregada por Velasco, sugiere la existencia de una forma de organización compleja que articulaba a varias regiones cercanas a Quito, fundiéndolas en un solo reino, el Quito-Cara.

Autores como Moreno consideran que “es patente que ningún investigador puede ofrecer actualmente argumentos serios para defender la existencia de los Quitus y Caras, en el sentido dado por el padre Velasco” (Moreno, 1981: 30), y más bien proponen que su trabajo “es una de las obras claves del Ecuador, no solo porque fue el primer intento de historiar su pasado, sino también porque con ello puso una de las bases de nuestra identidad como estado nación” (Ayala, 2003). “Es de desear que la historiografía del Ecuador, olvidando rencillas personales y en base a comprobados datos empíricos, llegue a reinterpretar la dinámica de los pueblos que habitaron su territorio” (Moreno, 1981: 30). Estos investigadores consideran que no son suficientes las pruebas que dan cuenta de los detalles a los que el padre se refiere en su obra. De otro lado aceptan la existencia de una amplia red de curacazgos en el territorio ecuatoriano prehispánico, particularmente en la zona de corredor del valle interandino. La importancia de esta zona tuvo que ver con sus características geográficas que sirvieron de intercambio comercial, haciendo que los Incas intentaran dominarlo como un espacio estratégico de control social, político y económico (Jijón y Caamaño, 1951).

Estos grupos estaban dedicados a diferentes actividades, entre las que sobresalían la agricultura y el comercio (Oberem, 1981), a través de la explotación de la micro-verticalidad serrana. Los Señoríos Étnicos, Curacazgos o Cacicazgos, estaban agrupados alrededor de un gran jefe que era la persona que daba cohesión al grupo social (Salomón, 1980). Algunos de estos Señoríos Étnicos fueron los de Caranqui, Cayambe, Cochasqui, Yumbos, Cañarís y Otavalo. Algunos de los ayllus, o parcialidades, o pueblos que pertenecían a ellos eran los Zambizas, Lumbisi, LLoa, Tolas, Nono, Pomasqui, Chillogallo, Zangolquí, Nayon, Cotocollao, Uyumbicho, Cumbayá, Chillos, Tumbaco (Moreno: 1981, 1988), Pacto, Carapungo, Gualca, Nanegal, Puéllaro, Perucho, Píntag, Calacalí, Guayllabamba, El Quinche, Checa, Pifo, Yaruquí, Tababela, entre otros, que coinciden en la actualidad con toponimias de diferentes comunas, localidades y poblaciones del Cantón Quito y del distrito Metropolitano de Quito. Algunos de ellos corresponden a pueblos indígenas como los Otavalo y Cayambe, en la

Los Incas transformaron el espacio y las relaciones de los Pueblos Originarios de Quito, y su expansión suele leerse desde dos perspectivas que a veces parecen opuestas entre sí, aunque coinciden en aspectos relevantes para esta investigación. Una de ellas, fundamenta que la expansión del Inca:

Se apoyó en algunas técnicas y normas de subsistencia extendidas en la mayor parte del callejón interandino. Así, por ejemplo, los principios andinos de "reciprocidad" y "redistribución", fueron pautas que permitieron al Estado en expansión obtener de las comunidades que se fueron incorporando, cuotas de trabajo para el *Tawantinsuyu*. Tanto la tradición de "obligaciones recíprocas comunales" de trabajo por turnos, cuanto una "generosidad obligatoria" de la autoridad, fue muy común en el mundo andino y no pueden equipararse hoy en día a un tipo de tributo; por ello, las investigaciones aluden mejor a un préstamo acordado de trabajo, junto a las obligaciones gubernativas. Para conseguir mano de obra el Inca presentaba una variedad de dádivas a los representantes de las comunidades y a su vez las etnias acordaban, por ejemplo, ocuparse de confección de textiles, o de un servicio guerrero, y de la labor de las tierras estatales y de culto. Al parecer estos medios resultaban menos onerosos que la coerción (Regalado, 2003).

Esta visión supone que los Incas, en vez de la violencia como una forma de legitimar el poder, utilizaron medios menos coercitivos para integrar a las poblaciones originarias dentro del Incario. Sin embargo, otros autores afirman la existencia de profundos cambios en la vida de los pueblos originarios con la llegada de los Incas:

Se debe tener en cuenta... como elemento modificador del cuadro socio-político... que fue perturbadora la invasión incaica, pues los rangos y funciones específicos de los señoríos aborígenes fueron modificados por los nuevos sistemas administrativos del Tahuantinsuyo... En consecuencia, los antiguos cacicazgos preincaicos ya no eran los señoríos regionales extendidos sobre una amplia área geográfica-cultural y dotada de un verdadero poderío. La transformación de estas comunidades debe haber sido profunda al caer bajo la dominación del Estado Inca (Moreno, 1981).

En este caso, muchas de las formas de la organización social y política de los pueblos originarios, habrían desaparecido con la expansión Inca. Los cambios incluyeron la reubicación de algunos asentamientos con población yanacona y mitimae o mitmaj (Salomón, 1980), traída de otras partes del Imperio. Estas fueron incorporadas a asentamientos preexistentes de las comunidades locales:

Es conocida la presencia de varias colonias de mitjmacuna al norte del Chinchaysuyo, desde el cual grandes contingentes humanos fueron transplantados a otras regiones del Imperio y reemplazados con colonos procedentes de otras provincias del Tahuantinsuyo. De este modo, los vencidos Cayambis fueron trasladados a Ancara, en el Perú actual, y sustituidos por indígenas procedentes de Collao. Otros mitmas poblaron el país Cañar, mientras que algunos miles de Cañaris fueron distribuidos a lo largo del Imperio e incluidos en la guardia del Cuzco, o en otras guarniciones armadas como el Quinche. Se menciona también la existencia de mitmajcuna en Zámiza, Carapungo, Yaruquí y Cotocollao: todos ellos enclaves de la dominación incaica (Moreno, 1981: 151).

Sin embargo, durante los aproximadamente 30 años que duró la expansión Inca en territorio ecuatoriano, antes de la llegada de los españoles, es muy difícil hablar de una asimilación total en términos culturales. La hipótesis más relevante propone diferentes formas de incorporación de las poblaciones sujetas a la expansión del Imperio Inca. Los Pueblos Originarios no desaparecieron, sino que se transformaron y mantuvieron algunas prácticas culturales durante largo tiempo, y sufrieron fuertes transformaciones de localización por reubicaciones e incorporación de población mitmaj. Una investigación de corte histórico realizado sobre la Comuna de Lumbisi (comuna existente en el DMQ en la actualidad), muestra que algunos de los rasgos que más permanecieron en los Pueblos Originarios, fueron la movilidad y flexibilidad territorial. Estos influyeron en que los foráneos no fueran tratados como extraños, lo que se evidenció en diferentes alianzas de los Incas con los Señoríos Étnicos, lo cual les permitió poseer tierras en lugares diferentes a sus propias comunidades de origen. Esta reciprocidad existió con los foráneos llegados a territorios de los Señoríos Étnicos en la época Inca, donde la propiedad de las tierras se designaba por sistemas de herencia ligados a aspectos tales como el parentesco y la consanguinidad (Rebolledo, 1992).

La dificultad para definir con precisión, qué fue originario y qué no en esta época, requiere de mucha más investigación arqueológica y etnohistórica. La versión aceptada por la historia hasta el momento sobre los Pueblos Originarios de Ecuador, se relaciona más con la explicación y pruebas aportadas en defensa de los Señoríos Étnicos de Quito, que con el relato del Padre Velasco sobre el “Primitivo Reino de Quito”. Lo que sucede ahora frente a la perspectiva arqueológica y etno-histórica, nos permite comprender algunas características del pasado de los pueblos que habitaron Ecuador, antes de la

llegada de los españoles. Desde la perspectiva histórica confirmamos la existencia de Señoríos Étnicos, más que un Reino de Quito. Del lado arqueológico encontramos la existencia de solo una antigua cultura que podemos denominar Quito-Cara, en el Distrito Metropolitano de Quito.

Ambas perspectivas cuestionan el carácter monumental de la obra de Velasco, pero no excluyen la posibilidad de que guardando las proporciones, los Señoríos Étnicos correspondan a una cultura que podríamos llamar Quito-Cara. Ver a cada uno de los Señoríos Étnicos como una cultura diferente de la otra, sugiere una gran atomización y variedad de culturas, que desde el registro arqueológico del FONSAL, es insostenible. De otro lado, y mediando con los resultados existentes hasta el momento, nos permite hablar de una gran cultura esparcida por el valle interandino, conformada por diferentes pueblos que sobrevivieron a la llega de los Incas, lo que no excluye la mirada histórica, sino la complementa en un ejercicio interdisciplinario.

El Hecho Colonial

La llegada del Conquistador Pizarro en 1520, marcó el inicio de una serie de transformaciones sin precedentes para los Pueblos Originarios³. A pesar de las transformaciones realizadas por la expansión Inca, las Poblaciones Originarias se mantuvieron en sus asentamientos de origen; en otros casos los asentamientos nuevos se compartieron con población mitimae y/o yanacona. Sin embargo, nada de esto fue lo suficientemente fuerte para desaparecer a poblaciones enteras del continente, hasta el arribo de las huestes españolas (Cristóbal, 1985). Además de la drástica disminución de la población por enfermedades y guerras, las comunidades fueron reorganizadas y la mayoría de sus tierras les fueron arrebatadas. Las reducciones de indios se conformaron a partir de asentamientos prehispánicos y de nuevos asentamientos creados por los conquistadores. Las ordenanzas del Virrey Toledo entre 1572 y 1577, marcaron el inicio de lo que serían las tierras comunales de la actualidad (Ibarra, 2004).

³ En este caso, la definición de **Pueblos Originarios** se usa para referir a la población asentada en el continente, antes de la llegada de los españoles, lo que incluye a población indígena Inca y Quito-Cara.

Cuando se inició la producción minera, en la segunda mitad del siglo XVI, el Estado español dio un profundo viraje político con respecto a la población indígena, con el propósito de aminorarles el grado de explotación a la que hasta entonces había sido sometida, y promulgó dos ordenanzas (de corregidores en 1565 y de indios en 1566) que regulaban el proceso de reducción de los pueblos indígenas, bajo la vigilancia de un corregidor, a quien se le asignó la tarea de alterar el patrón andino de ocupación del suelo y del acceso a la tierra. Se redistribuyó de manera compulsiva a la población indígena, sobre todo en el territorio de los corregimientos, en donde además de existir una mayor concentración, se la vinculó a los mercados mineros a través de la producción textil de los obrajes, que constituyó, no sólo el motor de la economía de la Audiencia, sino (y más aún) la clave de la organización del espacio (Terán, 2003).

Un estudio realizado en la Comuna de Lumbisi en la época colonial (Rebolledo, 1992), muestra algunas facetas de la población indígena que se encontraba cerca de la Real Audiencia de Quito. La investigación de la autora sobre los grupos indígenas de las zonas de Guápulo y los valles de Tumbaco-Cumbayá, nos permite comprender algunas particularidades frente al tema de la posesión de la tierra en aquella época, y la situación de los habitantes de las comunas del DMQ de la actualidad.

Para el año de 1796 es obligación de los indígenas que se encuentran alrededor de cinco leguas de Quito, hacer el aseo y limpieza de las calles de la ciudad. Esto implicó el trabajo de indígenas de las comunas de Lumbisi, Nayón y otras cercanas, que se encontraban a corta distancia de la capital. Además de estas actividades, muchos indígenas llegaron a la ciudad a desempeñar oficios de zapateros, calderos, tejedores, hilanderos, cantores, fruteros, damasqueros, prensadores, vergueadores, nieveros, barberos, botoneros, entre otros, que se volvieron ocupaciones hereditarias dentro del grupo familiar. A pesar de que la mayoría de estas poblaciones provenían de reducciones cercanas a Quito como Cotocollao, Alangasí, Quero, Alausí, Guajálo, Conocoto, Latacunga, Tumbaco, Pifo, Santa Clara, Nayón y Cumbayá, era sobre todo población forastera la que se asentaba en estas comunidades, lo que nos remite a población yanacona traída por los incas. “La población aborígen de dichos asentamientos conservó prácticas comunales fuertemente arraigadas en sus territorios (Rebolledo, 1992: 115)”.

La migración que hacían, sobre todo los yanaconas a la ciudad, les permitió escapar al pago de tributos y a la rotación mitaya. “Igualmente, huir de la evangelización manteniendo prácticas tradicionales, y desplegar prácticas matrimoniales y sexuales, fuertemente reprimidas por los cristianos españoles (Rebolledo, 1992: 118)”. Además de esto les permitió la inserción y conformación de comunidades muy cercanas a la ciudad de San Francisco de Quito.

Un factor que incidió en el desarrollo de este sector indígena... fue la contradicción entre los intereses de la real hacienda y de los conquistadores. Mientras al rey le interesaba conservar la mayor cantidad de indígenas en sus comunidades para el cobro de tributos, a los conquistadores los movían intereses más particulares, como el apoderarse de los servicios indígenas para el abastecimiento de leña y yerba, para la construcción de casas y edificios. A partir de esta práctica pudo crecer el forasterismo y encontrar protección. La albañilería, carpintería, pintura y artesanía... permitieron subsistir en las ciudades a quienes abandonaban las comunidades (Rebolledo, 1992: 117).

La movilidad social como forma de resistencia, les permitió a los indígenas escapar de las condiciones de explotación económica del sistema colonial, a la vez que consolidó el origen de la población mestiza. El antecedente de la migración indígena a las ciudades, se remota a la época colonial. El proceso contrario, la permanencia de las comunidades en sus territorios, generó una serie de enfrentamientos entre indígenas y hacendados por procesos de expropiación de tierras. La presión generada por los españoles para apoderarse de las tierras cercanas a Quito, empezó desde finales del siglo XVI hasta la República, donde se consolidó un mercado de tierras como tal. La creación de nuevos grupos de indígenas para abastecer las demandas de trabajo en la ciudad, inició por una imposición española a los indígenas, lo que permitió que algunos de ellos se conformaran como grupos de indígenas urbanos desde la época colonial.

En 1634 se presentan algunos alegatos por las tierras, como sucedió con Collaqui⁴. Estas tierras fueron invadidas por algunos españoles, quienes las sembraron e intentaron reclamarlas para sí. Estos casos eran comunes en la época, y algunas veces fueron ganados por españoles, otros fueron resueltos a favor de las comunidades a quienes les

⁴ Se evidencia que los problemas de acceso de tierras a los indígenas, se presentaron desde la conquista y continúan en la actualidad, aunque acudan a otras instancias legales y autoridades competentes.

terminaron por devolver las parcelas, como en el caso citado. Sin embargo, en el siglo XVII, los mecanismos de expropiación incluyen ventas, donaciones, matrimonios y herencias avaladas por los cabildos indígenas, lo cual terminó por delinear un mercado de tierras que escapó al control de la Real Audiencia.

El avance de las tierras españolas a costa de las propiedades indígenas debió provocar un doble efecto favorable al grupo conquistador, puesto que a medida que se acrecentaba la propiedad española a costa de tierras comunales, el estrechamiento de éstas liberaba fuerza de trabajo indígena necesaria para la producción de las estancias y haciendas españolas (Rebolledo, 1992: 163).

Lo que tenemos para finales del siglo XVII e inicios del siglo XVIII, es el aumento en la extensión de tierras para las haciendas españolas, la disminución de tierra indígena y su incorporación alrededor de Quito en comunas nuevas. Algunos de estos avances de población, iniciaron procesos de mestizaje y consolidaron mano de obra para el crecimiento de la ciudad.

La República

Para el siglo XVIII, las tierras comunales cercanas a Quito habían pasado casi en su totalidad a manos españolas, consolidando un proceso de expropiación que había empezado desde la repartición de tierras de indígenas en 1572:

Una de cuyas consecuencias fundamentales es la pérdida de las tierras de comunidad y el estrangulamiento de la producción de autosubsistencia del grupo aborigen, lo que debió acrecentar el abandono de las comunidades y la práctica del concertaje. Para el año de 1777 se dispuso conceder tierras baldías a quien las deseara, lo cual propició invasiones y despojos de tierras de comunidad (Rebolledo, 1992: 182-185).

En general, muchas de las tierras expropiadas correspondían a las zonas de los valles de Tumbaco y Cumbaya, ya que éstas eran las más aptas para los trabajos de agricultura en los alrededores de Quito. A pesar de las grandes transformaciones que sufrieron las reducciones de indios entre los siglos XVII y XVIII para fines tributarios, se reconocieron muchas tierras de indígenas con el nombre de parcialidades. Es hasta la Ley de Contribución de Indígenas de 1851, cuando aparecen mencionadas por primera

vez las tierras de las comunidades de indígenas, durante el periodo de la independencia liderado por Simón Bolívar. A pesar de las guerras de independencia “la población indígena quedaba sujeta a la legislación del tributo. Esto implicó una continuación de los mecanismos coloniales de funcionamiento de la sociedad indígena (Ibarra, 2003)”. En el Siglo XIX son muy pocas las tierras de comunidad que se conservan, “tanto para indígenas como para no indígenas parecen haber disminuido drásticamente, restringiéndose al máximo el mercado de tierras” (Rebolledo, 1992: 185). La siguiente tabla resume los principales cambios que ocurrieron sobre su posesión, entre 1820 y 1920:

Tabla.1 Posesión de Tierras entre 1820 - 1920

DECRETO/LEY	FECHA	CONTENIDO
Decreto que ordena devolver los resguardos a los "naturales".	1820	<ul style="list-style-type: none"> - Se ordena devolver tierras de resguardo. - Se asignan tierras en usufructo familiar. - El arrendamiento de tierras de resguardo se destina para educación y pago de tributos.
Decreto que suprime el tributo y ordena el reparto de tierras de resguardo.	1821	<ul style="list-style-type: none"> - Se suprime el tributo indígena. - Se ordena el reparto de tierras de resguardo. - Los terrenos sobrantes pueden arrendarse.
Decreto que restablece la Contribución Personal de Indígenas.	15/10/1828	<ul style="list-style-type: none"> - Se restablece la Contribución Personal de Indígenas (3 pesos y 4 reales), dirigida a indígenas entre 18 y 50 años. - Se definen las tierras de resguardo, posibilitando el arrendamiento, uso común y repartos a nivel individual dentro de la población indígena. - Se designan Protectores de Indígenas. - Se conservarán los pequeños cabildos y empleados en parroquias de indígenas.
Decreto que establece escuelas para niños indígenas.	16/01/1833	-Los fondos para la educación indígena, debían provenir de la subasta pública de los sobrantes de tierras de resguardo.
Decreto sobre dotación de tierras baldías y asignación de propiedad familiar para indígenas.	6/06/1843	<ul style="list-style-type: none"> - Se asignarán tierras baldías a los indígenas que ya no quepan en tierras de comunidad. - Se adjudicarán en propiedad tierras de comunidad que están en posesión familiar.

Ley de Contribución de Indígenas.	3/06/1851	-Se menciona el término "comunidad de indígenas". - Establece una contribución anual de 3 pesos para indígenas comprendidos entre 18 y 50 años de edad. - Se conservarán los pequeños Cabildos y empleados de parroquias de indígenas. -Asignación familiar de tierras de resguardo. - Se podrán arrendar tierras de comunidad a indígenas, preferentemente. - El producto servirá para el financiamiento de escuelas primarias.
Ley de Contribución de Indígenas.	23/10/1854	- Se reitera en los objetivos de la Ley de 1851. - Se suprimen los protectores de indígenas.
Decreto que suprime la Contribución de Indígenas.	30/10/1857	- Se suprime la Contribución Indígena.
Ley de Tierras Baldías.	1865	- Definición de tierras baldías y tierras de resguardo, y el modo de asignación.
Ley de Tierras Baldías.	1875	- Definición de tierras baldías y modo de asignación.
Decretos de remate de tierras de comunidad.	1863-1869	- Disposición de tipo particular para venta de tierra de comunidad. - Ejecución por parte de autoridades locales.
Ley sobre bosques nacionales.	23/10/1875	- Se establece la libre explotación de bosques nacionales baldíos.
Decreto sobre Derechos de Indígenas a bosques.	1/08/1890	- Se definen derechos de acceso a bosques para indígenas "cristianos" y "salvajes" de la banda oriental.
Decreto que exonera a los indígenas del trabajo subsidiario y la contribución territorial.	13/08/1896	- Los indígenas son exonerados del trabajo subsidiario y la contribución territorial.
Decreto que reitera la exención de la contribución territorial.	25/02/1898	- Se insiste en que los indígenas no deben pagar ninguna contribución territorial.
Exención de la contribución territorial.	23/11/1920	- Se deroga la contribución territorial para predios rústicos de menos de 1.000 sucres.
Tomado de IBARRA, Hernán. La Comunidad Campesino/Indígena como sujeto Socioterritorial. Ecuador Debate No. 63.		

Los pleitos por la tierra se acentúan con la legislación de tierras baldías de 1865 y 1875, ya que tierras comunitarias fueron declaradas baldías, permitiendo a quien demostrara posesión sobre ellas, títulos de propiedad. Los indígenas continuaron con la tradición de disputas por el derecho de la propiedad de la tierra, iniciado en la colonia con los protectores de indios. A pesar de la independencia conseguida por las luchas libertarias en América, la constante expropiación de tierras no cambió mucho para los indígenas. Ellos, con sus reclamos, lograron poner freno a la expansión de las haciendas, “pese a la vigencia de una legislación que vulneraba los derechos colectivos que daban acceso a las tierras comunales (Ibarra, 2004)”.

La Modernidad

La elaboración de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas, y el Estatuto de las Comunidades Campesinas expedida en 1937, establece la protección de tierras comunitarias, permitiendo su conformación con un mínimo de 50 individuos; éstos deben estar sujetos a la Parroquia más cercana en manos del teniente político. “Estas disposiciones no hacen referencia en ningún lugar a características étnicas de la población (Ibarra, 2004)”, lo que implicó el reconocimiento de comunas, no solo indígenas sino también campesinas del país, aumentando significativamente la aparición de esta forma de organización (Ver Tablas 2 y 3).

Tabla 2. Comunas y población comunera en Ecuador en 1947

Provincia	Población Rural	Número de Comunas	%	Población Comunas	% Poblac. Rural comunas	Promedio hab/comuna
Carchi	55,894	54	6.7	14,044	25	260
Imbabura	115,530	82	10.3	32,531	28	394
Pichincha	160,865	62	7.8	14,208	9	229
Cotopaxi	147,105	77	9.7	25,380	17	330
Tungurahua	148,855	74	9.3	33,850	23	457
Chimborazo	171,785	85	10.7	25,612	155	301
Bolívar	98,063	11	1.4	8,877	9	807
Cañar	84,586	43	5.4	17,117	20	398
Azuay	201,857	12	1.5	3,276	2	273
Loja	186,430	78	9.8	27,635	15	354
El Oro	66,009	21	2.6	6,138	9	292

Guayas	293,398	61	7.7	17,020	6	297
Los Ríos	129,919	4	0.5	2,016	2	504
Manabí	326,170	113	14.3	39,309	12	348
Esmeraldas	60,106	15	1.9	6,951	12	463
TOTAL	2,246,572	792	100	273,964	12	346

Fuente: TAMAYO, Rubio, 1947 y CONADE-UNFPA, 1987. Nota: Los datos de población rural provienen del Censo de 1950. Tomado de IBARRA, Hernán. La Comunidad Campesino/Indígena como sujeto Socioterritorial. Ecuador Debate No. 63.

Tabla 3. Distribución de organizaciones por períodos

Áreas de Población Mestiza	1964	1965-1974	1975-1992	Total
Comuna	61,34%	20,22%	18,44%	100%
Cooperativa	24,1	48,39	27,51	100
Asociación	0,5	2,73	96,77	100
Total	34,89	24,51	40,6	100
Áreas de Población Indígena				
Comuna	41,4%	26,13%	32,47%	100%
Cooperativa	13,01	60,42	26,57	100
Asociación	0,42	5,09	94,49	100
Total	28,31	27,53	44,16	100

Fuente: Zomosc, 1995. Tomado de MARTÍNEZ, Luciano. Comunidades y Tierra en el Ecuador. Revista Ecuador Debate No. 45.

En los cuadros anteriores, apreciamos la existencia y evolución de las comunas en Ecuador. Básicamente la ley de 1937, permitió que muchas de las formas de organización comunal se establecieran de manera legal y gozaran de reconocimiento oficial, insertándolas dentro de la organización territorial del Estado ecuatoriano. Igualmente, permitió la formación de nuevas comunas, lo que se hace evidente en los datos de la tabla 3, donde se subraya el aumento de esta forma de organización en el país. Sin embargo, en el año de 1994, se crea una nueva ley que afecta algunas de las disposiciones anteriores, entre ellas el acceso a las tierras:

Dentro del marco del ajuste por el desarrollo de mercados de tierras, o en la versión cepalina, al perfeccionamiento del mercado de tierras... se incrementaron en los países con alta población indígena y rural, leyes,

reformas y decretos tendientes a eliminar disposiciones legales, referentes con la reforma agraria y la institucionalización del mercado de tierras [se convierten en]... la salida económica más eficiente para el problema de la tierra (Martínez Valle, 1998).

El conjunto de estas reformas legales, permiten la integración legal de tierras comunales al sistema financiero. Es cierto que en épocas anteriores estas tierras habían permitido el desarrollo económico de las haciendas, y habían abastecido de trabajadores a los proyectos de las elites en la construcción de la ciudad; sin embargo, sus tierras no gozaron de acuerdos tácitos para incorporarse al sistema económico, porque estaba permitido el alegato por parte de las comunidades con el respaldo de sus títulos de propiedad, que en aquellas épocas las hacían inalienables, inembargables e imprescriptibles.

Mientras el Banco Mundial cree que los campesinos podrían acceder al mercado de tierras "marginal" que los empresarios agrícolas sacarían al mercado, los empresarios buscan legalizar el "informal mercado de tierras" de las comunidades y desarmar la propiedad comunal. En la última evaluación de las políticas agrícolas del Ecuador, realizada por un grupo de economistas neoliberales, nuevamente se comprueba el interés en "desmantelar" las comunas y cooperativas y acelerar el proceso de subdivisión de las tierras comunales, consideradas como "improductivas". Las recomendaciones van en el mismo sentido: revisar la ley de comunas, eliminar todas las justificaciones para expropiación que todavía subsisten en la Ley de Desarrollo Agrario, y sobre todo, permitir la subdivisión de las tierras de páramo comunales o cooperativas que están cultivadas, puesto que si están actualmente explotadas en parcelas, lo mejor es darles el título de propiedad (Martínez Valle, 1998).

Estas consideraciones son precisamente las que sustentan la ley de 1994:

El principal efecto de la nueva legislación agraria ha sido el de regresar al mercado libre -mercado imperfecto por excelencia- a la tierra rural privada, donde se espera pase a ser un bien que puede intercambiarse libremente y sobre el cual los particulares puedan ejercer un derecho de "propiedad plena". Todo ello dentro de una nueva concepción empresarial y modernizante de la agricultura basada en principios capitalistas, donde la formalización de los títulos de propiedad, implicará un aumento significativo en la proporción de bienes transables y susceptibles de entrar en el mercado laboral (Navas, 1998).

Antes de la ley, la propiedad comunal, para dividirse, necesitaba de la aprobación unánime de los comuneros para venderse. Luego, ésta pasaba por una verificación y aprobación del Ministerio de Agricultura (MAG) para su división. Sin embargo, en la actualidad, el artículo 22 de la ley:

Indica que las comunas legalmente constituidas que deseen la partición entre sus miembros de la totalidad o de una parte de las tierras rústicas que les pertenecen comunitariamente, podrían proceder a su fraccionamiento previa resolución adoptada en asamblea general por las dos terceras partes de sus miembros... Así mismo, las comunas se podrían transformar, por decisión de las dos terceras partes de sus miembros, en cualquiera de las formas asociativas establecidas en las Leyes de Cooperativas y de Compañías. Las operaciones contempladas en este artículo están exentas de tributos. Podrían realizarse refundiciones, compensaciones o pagos que hagan factible las operaciones mencionadas en forma equitativa (Navas, 1998).

El resultado en la práctica, permite la venta a terceros de tierras comunales. Uno de los análisis más relevantes sobre el mercado de estas tierras, plantea que han sido principalmente cuatro los impactos de la ley del 94 sobre las comunas. La debilitación de la familia como grupo de trabajo, pasando el trabajo agropecuario sobre todo a mujeres y niños; la debilitación de las relaciones de reciprocidad entre las familias. El traspaso de tierras hacia el sector privado, que hace que el principal oferente de ellas sea el campesinado y no los empresarios; y el desarrollo de varios tipos de mercados más simétricos entre los campesinos:

El fenómeno es curioso, pues mientras se desmantelan las bases productivas comunales, se consolidan las bases político-organizativas de las mismas... La flexibilidad de esta organización para adaptarse a las nuevas condiciones del modelo de ajuste, parecen sorprendentes. Actualmente, las comunidades a pesar de estar sometidas a una presión externa del mercado en cuanto a la tierra, a la mano de obra y a la producción, no obstante, tienen una capacidad de respuesta que puede concretizarse en resistencias, adaptaciones e iniciativas (Martínez Valle, 1998).

Esto significa que a medida que aumenta el acceso e incorporación de tierras comunales al mercado financiero en la fase neoliberal, se aumenta la continuidad de prácticas de

carácter comunitario, que aparecen como estrategias de defensa del mundo rural e indígena del país, en la actualidad.

B. De comunas, migrantes y pueblos originarios. La población indígena urbana del Distrito Metropolitano de Quito

La mayoría de estudios sobre indígenas urbanos, han sido abordados a partir de las migraciones. Aunque esta investigación se concentra en los pueblos originarios, más que en población indígena migrante, encontraremos en este capítulo algunos referentes bibliográficos para comprender de manera integral, algunos de los procesos sociales que caracterizan a la población indígena urbana de Quito.

Durante las guerras de independencia y el periodo Republicano, se conformaron las bases de la dominación poscolonial, que forman parte del edificio ideológico de la Modernidad de América Latina. El discurso colonial que se basó, sobre todo, en el imaginario de la pureza de raza, creó verdaderos sistemas de clasificación, regularización y orden de la vida social. Este imaginario colonial, continuó con el ascenso de la élite ilustrada criolla a las estructuras del poder, quienes lo apropiaron para sí en el periodo republicano. Las concepciones evolutivas de las sociedades humanas de la época, constituyeron discursos sociales en los que inexorablemente los grupos humanos habíamos de transcurrir, primero, de un pasado bárbaro de escasez a uno moderno de abundancia y, segundo, que bajo el hilo conductor del progreso, se culminaría con la formación de Estados-Nación. Esta concepción de la Modernidad, se convirtió en el modelo a seguir por los Estados latinoamericanos poscoloniales (Castro-Gómez, 2005).

1. Génesis de la migración de mediados del siglo XX: la modernidad y el desarrollo

El lugar que le corresponde a las políticas liberales de modernización del Estado ecuatoriano, conformó un conjunto más amplio de relaciones sociales, políticas y económicas. Las reformas agrarias, la revolución verde, la migración y la existencia de algunos grupos de indígenas urbanos en la ciudad de Quito, son resultado de la aplicación del discurso del Desarrollo, desde 1940 hasta el día de hoy. El objetivo

fundamental que justifica este modelo, es el de superar los problemas de pobreza, hambre, salud y, en general, del atraso desde los entonces denominados países del tercer mundo (tercermundistas), subdesarrollados o en vías de desarrollo. Podemos decir, en general, que los ajustes económicos que se aplicaron en Ecuador trajeron implicaciones para toda su población y, de manera especial, para esta investigación, a una masa de campesinos e indígenas que tuvieron acceso restringido a los mercados regionales y nacionales, y cortaron definitivamente con lazos de reproducción de las familias en el sistema de micro-verticalidad serrana. Esta situación, a más de otras de tipo simbólico, los obligó a desplazarse a la ciudad, conformando el origen de la migración campo-ciudad, nacional e internacional. Aunque estas no son nuevas, ni recientes (Kingman, 2005), sí desencadenaron oleadas masivas de indígenas y campesinos hacia las ciudades, como no se había registrado nunca antes en la historia de Ecuador. El crecimiento de Quito después de la década de los 70, va de la mano de la explotación de petróleo y las migraciones, como lo señala Martínez Valle (1999), en donde “muchos de los cuellos de botella” del desarrollo rural, están ubicados en la ciudad. Considerar el crecimiento de la ciudad como un fenómeno aislado de otros procesos del país y del mundo, es dejar por fuera otras consecuencias de la modernización, tal como ocurre con la pauperización indígena y campesina del país.

Lo que ha pasado durante los años de colonialismo, colonialidad y poscolonialidad, sumados a las cinco décadas de buenas intenciones de superar el subdesarrollo, han configurado un contexto socio-cultural en Latinoamérica muy particular, que en realidad, aún se queda en buenas intenciones. Las reformas agrarias y la revolución verde, concebidas como las vías de modernización del Estado Ecuatoriano a mediados del siglo XX, jugaron un papel importante en propiciar la migración de indígenas a la ciudad, que junto con la oportunidad de encontrar mejores condiciones de vida y las implicaciones simbólicas de tal desplazamiento, conformaron buena parte de la población indígena urbana de Quito.

El fin de la hacienda, la revolución verde, la reforma agraria y la migración indígena

El modelo de Hacienda en Ecuador del siglo pasado, estuvo basado en la explotación del trabajo de los Huasipungos. Estos se conformaban por familias extensas de indígenas, que dedicaban la mayor parte de su tiempo al trabajo en los cultivos del hacendado. Cuando el huasipunguero estaba ocupado en su propio trabajo, algunos miembros de la familia extensa, conocidos como los “arrimados”, hacían el trabajo. El hacinamiento que se presenta en algunas haciendas le permite al hacendado, aprovechar a un gran número de arrimados para las faenas agrícolas. De esta manera, el hacendado puede abastecerse de trabajadores, sin necesidad de ampliar o crear nuevos huasipungos. Al explotar el trabajo de huasipungueros y arrimados, el hacendado obtiene altas tasas de plusvalía, que no necesariamente reinvierte en sus haciendas. La mayoría de estos recursos se orientan a sectores de mayor beneficio económico, como el sector industrial, el sector comercial, las finanzas, etc. De ellas, una actividad importante de reinversión de los años 60 y 70, fue la especulación urbana, a través de la construcción de edificios y la compra y venta de terrenos en la ciudad. El hacendado no produce para su autoconsumo; los beneficios económicos que se obtienen en la hacienda tradicional se transportan a los mercados nacionales e internacionales, adoptando una forma mercantil (Guerrero, 1991).

La ola de la reforma agraria de 1964-1973, abre las puertas hacia el mundo urbano. Se interioriza el hecho de que el ciclo de vida rural, se realiza en las ciudades. Se registra una migración entre un 60–80% en hombres, y un 40–80% en mujeres, en 1973 (Guerrero, 2001). El auge económico ocasionado por el petróleo, significó un aumento en el nivel de vida de los comuneros, por el trabajo de los migrantes. La gran mayoría de ellos pasaron de la hacienda y los pueblos pequeños a los espacios urbanos, a las ciudades. La diferencia entre el campo y la ciudad se vuelve abismal, debido a la falta de iniciativas sobre el campo. Los paquetes de políticas están orientados hacia las urbes insertas, un poco mejor que en otras décadas, en procesos de industrialización. A esto se suma que el modelo de modernización supedita el campo a la ciudad, sobre todo, en la producción de bienes y servicios. En la década de los 70 podemos distinguir dos tipos de familia de la sierra ecuatoriana. Una que coexiste al lado de la mediana y gran

producción empresarial, y otra con pocas tierras, que debe combinar la agricultura de autoconsumo, con actividades como la migración. La última de ellas, se inserta a economías crecientes, sobretodo, como albañiles en la construcción, que se dio a partir del auge petrolero en Ecuador, en la misma década. Muchas familias indígenas migran a la ciudad (Zamosc, 1993).

Las reformas agrarias que intentaron solucionar el problema de la tenencia y acaparamiento de tierras en Latinoamérica, terminaron por empobrecer a muchos indígenas y campesinos. La reforma agraria y la revolución verde, como estrategias para reducir el hambre en los países subdesarrollados, muestran su fracaso a mediados de la década de los 60 y principios de los 70 (Escobar, 1998: 220), época que coincide con la migración de campesinos e indígenas a diferentes ciudades ecuatorianas. En palabras de un indígena ecuatoriano, muchos de ellos están en la ciudad por la falta de oportunidades en el campo, debido a:

La inexistencia de condiciones adecuadas para invertir en la agricultura; [ya que] no hay facilidades para acceder a financiamientos para emprender cultivos; [a] los riesgos que corren los sembríos, porque están expuestos a las enfermedades e inclemencias de la naturaleza como las avalanchas, heladas y sequías... [y] por este motivo la agricultura es la aventura más loca que pueden emprender [los indígenas en la actualidad] (Tocagón, 1997: 187).

Los primeros migrantes a la ciudad establecen relaciones con sus comunidades de origen, que atraen a miembros de sus comunidades hacia la ciudad, desde la década de los 70's. Muchos de ellos establecieron asentamientos permanentes en las ciudades, pero siguieron, y siguen manteniendo, relaciones cercanas con sus familias en sus comunidades de origen.

Es el caso de las mujeres indígenas que trabajaban en el "Hotel Quito" de Ecuador. Estas mujeres indígenas que se desempeñan como camareras del hotel, reinvierten las ganancias de su trabajo en la Parroquia de Zuleta, donde está su comunidad de origen. Ellas son las que salen a trabajar en la ciudad, y son las que gozan de un mejor status social en sus comunidades, por el apoyo económico que brindan a sus familias. Sin embargo, no dejan de presentarse dificultades, ya que algunos miembros de su comunidad creen que al irse a la ciudad, pierden su cultura, su identidad (Crain, 2001).

Lo que quiero resaltar, es que no podemos comprender por completo lo que sucede con los indígenas que migran, sin comprender lo que pasa en sus comunidades de origen. Estas dos realidades son inseparables, la una de la otra.

La principal razón de los procesos de migración de jóvenes indígenas, mujeres y niños, que venden y mendigan en las calles de Quito, se debe a factores de tipo económico trazados por la modernidad, particularmente por la construcción de vías de acceso en la población de Calhuasi. Es de allí de donde provienen la mayoría de mujeres indígenas que trabajan en las calles de Quito. Estas mujeres y niños se ubican en los semáforos, de lunes a viernes, y regresan a su comunidad los fines de semana. Mendigar y vender en las calles, les permite una opción diferente del trabajo doméstico, además de escapar de la violencia sexual que sufren muchas veces en las casas de sus patrones. Para ellas, este trabajo les permite llevar una vida más “libre”, cerca de sus hijos, mientras trabajan ganando dinero para cubrir su educación y vivir en la ciudad. Ellas también ayudan económicamente a sus familias en su comunidad de origen (Swanson, 2005).

Una lectura de procesos de migración interna, campo – ciudad, muestra que la migración a la ciudad de Quito de grandes masas de campesinos de la sierra, tiene una estrecha relación con procesos de desintegración económica en el campo. Esta desestructuración del agro y el flujo migratorio a las ciudades, expresa el cambio en las relaciones económicas de producción, que corresponde a la desintegración de la hacienda y a la demanda de mano de obra barata, en la construcción urbana de procesos de crecimiento de la ciudad (Mauro, 1986). La relación que se construye entre campo y ciudad, está estrechamente imbricada por la migración.

Las ciudades crecen, en parte, por el trabajo de campesinos e indígenas a cambio de un salario que comparten con sus familias en sus comunidades de origen; de esta manera se fortalecen también las economías rurales. Esta doble relación, hace que los lazos entre las familias experimenten tensiones y cambios, pero representan casi la única posibilidad de conseguir ingresos, en procesos económicos que apuntan casi, exclusivamente, a la producción urbana. No todos los campesinos están en las mismas condiciones al salir de sus pueblos de origen; algunos de ellos son cabezas de hogar,

mientras que otros tienen menos responsabilidades con su grupo familiar. Estos factores inciden en el tipo de migración que realizan, particularmente respecto al tiempo que permanecen trabajando en la ciudad. Así, mientras para los cabezas de hogar las visitas a sus familias son semanales, para otros, éstas pueden distanciarse, inclusive, a una vez al mes o más. Algunos de los más jóvenes encuentran esposas en la ciudad, y de esta manera, consolidan familias en ellas. El proceso económico que se desarrolla en Quito, a través de los procesos de modernización, crea un desequilibrio en la producción campesina, que coincide con el debilitamiento de las haciendas y la ausencia de trabajo de huasipungueros, los cuales terminan buscando en la ciudad, ingresos económicos (Mauro, 1986).

Muchos de los indígenas que llegaron a Quito a inicios de los procesos de modernidad en Ecuador, lo hicieron como albañiles. Sus descendientes, en la actualidad, buscan viajar a Madrid para obtener mejores recursos económicos. Estos migrantes consideran que en Quito, nunca se les ha reconocido su aporte en la construcción de ciudades. Se sienten excluidos, como si su trabajo no valiera. Ellos ven que en Europa sí se les ha reconocido el trabajo a los albañiles que han construido las ciudades, a través de las placas conmemorativas que los citan en algunos edificios. Esta legitimación de su trabajo, le sirve a Segundo Jacho y Nicolás Pichucho, para fortalecer su identidad y construir “en positivo” su identidad de albañiles. Ellos cuestionan a los jóvenes que migran a Madrid, para quienes:

Las bases de su valoración están en el consumo, en la posibilidad de acumular centavo a centavo para acceder a ciertos recursos como cámaras de video y ropa”. Los mayores encuentran que existe una ruptura en su mundo, de vida, en las bases de su cultura (Kingman, 2005: 477).

La migración supone, para algunos, la discontinuidad de prácticas y la invención de nuevas estrategias de identidad, que presumen una resignificación de lo “indio”, en un contexto asociado a lo “tradicional”.

Nuevas generaciones de indígenas urbanos: jóvenes indígenas

Las implicaciones que tuvieron los cambios económicos y políticos en décadas anteriores, expresan una estrecha relación en la aparición de nuevos actores sociales en

Ecuador. Los grupos migrantes de las décadas de los 60 y 70, los pueblos originarios absorbidos por el crecimiento de la ciudad y los movimientos indígenas de los 90, configuran contextos ideológicos, políticos, culturales, económicos y sociales, por la lucha del reconocimiento de derechos individuales y colectivos. Estos “provocaron con sus reiteradas rebeliones e insurrecciones, la caída de tres gobiernos en menos de una década” (Boron, 2006: 13) en Ecuador. Podemos comprender entonces, que diferentes relaciones económicas, políticas y sociales, de la mano del discurso modernizador del Estado, sentaron las bases de nuevas relaciones de poder en Ecuador, que afectan a todo el conjunto de la población; y en lo que a los indígenas urbanos migrantes se refiere, configuran una clase particular de modernidad, basada en una estrecha relación entre campo y ciudad.

La identidad de jóvenes indígenas kichwa es entendida como una construcción permanente, que realizan a través de múltiples intercambios con otras culturas con las que tienen contacto al vender sus mercancías en diferentes partes del mundo, y en el propio Ecuador. Desde la perspectiva de una intelectual indígena que cuestiona la manera en que las Ciencias Sociales han entendido la identidad étnica, al intentar comprender a los pueblos indígenas como entidades aisladas, autosuficientes y etnocéntricas, bajo diferente tipo de criterios lingüísticos, culturales y raciales, terminan finalmente por segregarlos. La autora cuestiona la idea monolítica que recae sobre los indígenas, a la que se refiere como una imagen “etnoarqueológica”, de indígenas “tradicionales”, “ahistóricos”, “inmanentes”, “esenciales”, que nunca cambian. La identidad entendida de esta manera, no permite ver los procesos dinámicos de identidad de los jóvenes kichwa, quienes poseen una “identidad nómada” (Maldonado, 2004: 38). Esto resulta siendo para la nueva juventud indígena de los otavalos, cosa de un pasado distante, en donde la identidad cultural se desenmarca de la figura del aborigen homogéneo, bajo la imagen de lo “*autóctono*”, a la que hay que sobreponer “la movilidad cultural del indígena otavalo *universal*, de la postmodernidad (Maldonado, 2004: 39). La identidad entendida más allá de factores económicos, muestra que se incluyen factores de movilidad social. Los jóvenes kichwa de Otavalo, migran con la intención de conocer otros mundos, de experimentar cosas nuevas y, a la vez, conocer diferentes lugares, ganando reconocimiento social. Dejan atrás un mundo conocido, por

otro desconocido y excitante. Esta comprensión de aspectos de la migración en términos culturales, presenta otros significados que discurren paralelos, a actividades económicas como el comercio de ropa, que les permite “conocer el mundo”.

Los miembros más jóvenes de la comunidad de Shamanga, construyen nuevas relaciones de identidad frente a valores “tradicionales”, a través de procesos de migración, desde la sierra hacia ciudades de la costa ecuatoriana (Lentz, 1997). El trabajo etnográfico realizado por la autora, muestra que después de las reformas agrarias, muchos indígenas “arrimados” se quedan sin tierra. La migración, que inicialmente se hace por razones económicas, incluye aspectos de ascenso social que se relacionan con “ser más civilizado”, por el trabajo temporal que desarrollan en las ciudades y la capacidad de consumir ciertos productos de la urbe, tales como ropa y otras mercancías. Construir casas de cemento y hormigón, como símbolo de status y respeto dentro de su comunidad, es un rasgo de identidad que los diferencia de otros, de los que no han migrado.

El poco ingreso económico que se recibe de las actividades rurales, hace que las “entradas” de dinero provenientes de actividades lucrativas por fuera de la comunidad, vuelvan la migración como un “futuro deseable” para los que aún no salen de su comunidad. La imagen que se nos presenta es la de una comunidad, cuyos individuos basan su “status social” en la posibilidad de acceder a mercancías de producción industrial. La producción artesanal se hace cada vez más costosa y difícil de mantener, por condiciones económicas desfavorables en el campo por parte del Estado ecuatoriano. Esto hace complicado mantener procesos “tradicionales de producción”, en sociedades que están integradas a formas de producción capitalista (Lentz, 1997).

La migración que hacen los jóvenes a las ciudades, les permite “rodar el mundo”, teniendo experiencias con la vida urbana que después comparten con la gente de su comunidad, y en algunos casos, en tener más dinero que la propia población mestiza. Esto se traduce en status frente a una sociedad mayoritaria, que permanentemente los discrimina. Dichos rasgos de progreso articulan la construcción de su identidad, que van acompañados de un ir y venir entre las ciudades y el campo, en los que se resignifica

una identidad nueva que no esencializa los valores tradicionales de la comunidad indígena, “sino más bien [son] el reflejo de una relación nueva, consciente y reflexiva con la comuna y el grupo étnico propio, desarrollada con las experiencias de la migración” (Lentz, 1997: 305-306). Uno de los aspectos más importantes que concluye este trabajo, es mostrar a unas comunidades indígenas dinámicas, tanto a procesos “tradicionales de producción”, como a procesos “capitalistas de producción”. La migración nos muestra el complejo intercambio entre lo rural y lo urbano. Realidades que son difícilmente separables en la vida de algunas comunidades indígenas.

C. Conclusiones

Dos grandes contradicciones conformaron la ciudad de Quito. La primera, es la ciudad como oposición al mundo rural, y la segunda, es la oposición entre grandes y pequeñas ciudades de provincia, y poblados (Kingman: 2006). En las dos existieron “formas negociadas de modernidad” (Poole: 2000), en las que participaron blancos, mestizos, indígenas y afrodescendientes, de desigual manera (Wade: 2000). La instauración de la modernidad a comienzos del siglo XX, incluyó aspectos de discriminación sobre la raza, la etnicidad y el género, en donde “al interior de lo urbano existía lo “no urbano” [la presencia indígena en la ciudad], pero era invisibilizada, no se hacía un registro de ella o, en otros casos, se lo asimilaba a la barbarie o a la suciedad, a la enfermedad o la anomia” (Kingman.2006: 42). Los indígenas fueron posicionados en la escala más baja de los valores en la ciudad entre 1850 a 1940, en Ecuador. Allí primaron concepciones blanco-criollas que asociaron con lo moderno, con lo urbano, a sectores dominantes de la sociedad de la época. Tanto los criollos como los indígenas se relacionaron mutuamente en temas de biopolítica, como lo fueron las instituciones de la orfandad y el ornato de la época. “Vivir en policía”, se convirtió en el ideal de convivencia instaurado en la Modernidad, en esas décadas en Ecuador (Kingman: 2005). La exclusión actual de los indígenas urbanos, no es muy diferente de la de años atrás, aunque pase por otro tipo de institucionalidad. En las dos parecen persistir estereotipos discriminantes sobre la etnicidad en Quito, en pleno siglo XXI.

En su conjunto, las investigaciones comparten la apreciación de que los grupos de indígenas migrantes en la ciudad, independientemente de la actividad económica que

realizan en ella, mantienen en mayor o menor medida, relaciones de apoyo económico con sus familias en sus comunidades de origen. Estos ingresos económicos permiten, en parte, el sostenimiento de sus familias en el campo, extendiendo redes de apoyo y colaboración entre el campo y la ciudad, que en el caso de las remesas de migrantes internacionales, ocupa el segundo mayor ingreso económico, después del petróleo en el país (Ramírez: 2005)⁵. Así, independientemente de la posición que ocupen dentro del hogar, la ayuda económica que recibe el grupo que permanece en el campo por parte de los miembros de la familia que se encuentran fuera, es una característica común a todas las relaciones de migración. Estos lazos de solidaridad, de reciprocidad y redistribución, descansan sobre relaciones de parentesco, familiares e identitarias.

El trabajo que realizan los migrantes campesinos en la ciudad, es explotado económicamente por los “patrones”, quienes les pagan muy poco por su trabajo, y la mayoría de las veces, no les reconocen sus derechos laborales, desarrollando su trabajo en condiciones de gran explotación económica. Esta realidad expresa, entre otras, elementos de subordinación económica y discriminación social, que encuentran los indígenas en la ciudad, que es contraria a la expectativa de los indígenas que migran a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida. A pesar de esto, es más rentable su trabajo en la ciudad que en el campo, y suele acompañarse de reconocimiento y status en sus comunidades de origen, sin embargo, se encuentran lejos de que les reconozcan sus derechos laborales.

Podemos comprender que existe, por parte de los indígenas urbanos migrantes, un carácter ambivalente entre la forma en que ellos se autoidentifican. Éste se da entre el imaginario del indígena esencializado por algunos sectores sociales y académicos, y las identidades construidas en su estrecha relación con las ciudades. Estas nuevas definiciones de lo étnico en lo urbano, expresan la incorporación de valores asociados al progreso que implica un ascenso social con la migración. Este ascenso se relaciona con la capacidad de incorporar productos del mercado de consumo a sus prácticas cotidianas, y a la valoración positiva en algunos casos, negativa en otros, que los miembros de las comunidades ratifican en ellos por su contacto con la ciudad. El

⁵RAMÍREZ Gallegos, Franklin. 2005. *La estampida migratoria ecuatoriana: crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*. 2 Ed. Quito. Ed. Ciudad.

cambio en la forma de vida de muchos de estos grupos se origina, en parte, por los profundos cambios económicos y sociales que vive Ecuador hasta el momento, buscando superar el subdesarrollo. Sin embargo, la migración no ha sido la única respuesta a estos cambios. En Quito existen pueblos originarios, comunas como suelen conocerse en muchos casos, que enfrentan de otra manera su relación con la ciudad. Su aporte más significativo ha sido el de abastecer de mano de obra, diferentes actividades necesarias para el avance de la ciudad.

Mientras que los pueblos migrantes desarrollan procesos de resignificación cultural en sus nuevos lugares de destino, los Pueblos Originarios viven procesos de etnogénesis en sus asentamientos de origen. Los indígenas urbanos enfrentan de maneras diversas la modernidad y el desarrollo; para el caso de los pueblos originarios implica enfrentar sobre todo, la incorporación de sus tierras al DMQ, debido al crecimiento de la ciudad. Este crecimiento no es otra cosa que otro efecto de la modernidad, que sujetó el campo a la ciudad, absorbiendo a su paso a los Pueblos Originarios que se encontraban a su alrededor. Otra de las caras fue crear las condiciones para la migración. Tanto las estrategias identitarias de la población migrante y los Pueblos Originarios de Quito, son válidas frente a un Estado y un Distrito Capital, que a pesar de sus esfuerzos, no logra incorporar de manera adecuada las necesidades de una población diferenciada, que hace de Quito una ciudad diversa, pluriétnica y multicultural.

La mayoría de sociedades en América, estuvieron conformadas por sociedades complejas o cacicazgos, que fueron las formas de organización más extendidas del continente. En la medida en que los Señoríos Étnicos o Cacicazgos no tenían poder unos sobre otros, no podemos hablar de un Reino de Quito, ya que los reinos en la historia medieval europea, supusieron la sujeción de unos a otros. La misma palabra “Reino” que presenta Velasco, expresa una forma europea de organización social, ajena a las formas de organización americanas que en la época de su trabajo (1830), se refería a los pueblos prehispánicos de Ecuador (Moreno, 1981). Esto es una interpretación histórica de la realidad que vivieron los pueblos antiguos de Ecuador.

Sin embargo, de acuerdo a la homogeneidad de los vestigios arqueológicos, es correcto afirmar que los pueblos que habitaron el Ecuador antes de los Incas, compartieron muchos rasgos en común, lo que nos permite hablar por lo menos de una cultura en el antiguo territorio ecuatoriano: la cultura Quito-Cara. Debemos tomar en cuenta que antes de la llegada de los españoles, el nombre de un Señorío Étnico se refería sobre todo al nombre de la persona que encarnaba esta distinción, más que referirse a un lugar específico (Moreno, 1981: 117). Es después, durante la conquista y la colonia española, que designaron a poblaciones indígenas de acuerdo al nombre del lugar en el que se encontraban, para fines de administración colonial.

A pesar de que las poblaciones indígenas fueron reubicadas en diferentes lugares a los de sus asentamientos de origen, los españoles les asignaron nombres tomados indistintamente de los Incas como de los Quito-Cara, lo que marcó el inicio de los nombres de las comunas de Quito actual. Podemos confirmar la existencia de un pueblo que mantuvo su cohesión social a través de prácticas como la reciprocidad y la redistribución, y que no desapareció con la expansión del Imperio Inca, a pesar de la introducción de poblaciones de otras partes del mismo. Sabemos también que los Pueblos Originarios anteriores a la llegada de los españoles mantuvieron prácticas culturales, gracias a las cuales escaparon de la asimilación total del Imperio Inca, que a pesar de la incursión de población mitimae y yanacona, mantuvieron una población originaria en su base, durante la conquista de América.

Desde la época colonial se vienen construyendo procesos de etnogénesis, que han permitido la supervivencia de diferentes grupos indígenas frente a la expansión de la ciudad, lo que incluyó a grupos de indígenas forasteros (población migrante) como a grupos de indígenas llactayos (Población Originaria), fundiéndolos en un solo grupo. La consolidación de Población Originaria fue definida, tanto externamente por los españoles, como internamente por los indígenas:

La abolición de las diferencias entre forasteros y llactayos, quitando ventajas a los primeros, tanto a nivel físico como parroquial, debió incidir en los procesos de reconfiguración de la comunidad indígena sobre bases territoriales, lo cual creó las bases de una permanencia larga sobre un espacio geográfico. Sin embargo, este proceso de etnogénesis solo pudo haber sido

posible en las comunidades que internamente habían generado una dinámica de cooperación y de relaciones recíprocas entre forasteros y llactayos, y no en aquellas donde la desestructuración había llegado a niveles extremos, o donde no había encuentro posible entre ambos grupos (Rebolledo, 1992:136).

El antecedente más importante para la conformación de comunas tiene que ver con la fusión de un solo grupo de indígenas, tanto migrantes como originarios, para efectos tributarios a la corona española. Esta definición de carácter externo a los indígenas, incluyó también características propias de ellos respecto a la posibilidad de incorporar a población indígena foránea, a través de mecanismos de reciprocidad y redistribución.

El mercado de tierras consolidado durante la época colonial, que inicia con la incorporación de tierras de los Pueblos Originarios hacia los españoles, con fines tributarios principalmente, hace que los indígenas utilicen todos los mecanismos que tuvieron a su disposición para legitimar sus territorios ante la Corona. A pesar de su esfuerzo y resistencia lograron mantener muy pocas tierras comunales hasta la actualidad. Muchas de ellas se conformaron después de la Ley de Comunas de 1937. Recientemente, estas formas de organización carecen de formas legales de evitar la división de tierras, debido a las modificaciones de la ley de 1994 que permite el ingreso pleno del sistema financiero al mercado de tierras.

La suerte de un mejor futuro para las comunidades indígenas y negras recaerá necesariamente en los procesos autogestionarios de las propias comunidades y de sus organizaciones, sea a nivel de base o de mayor grado, en el conocimiento de las leyes y de los mecanismos legales para exigir el respeto de sus legítimos derechos... (Navas: 1998).

Las comunas cuentan ahora con pocas posibilidades legales de mantener propiedades colectivas, recayendo la defensa de sus tierras casi por completo a su propia gestión. El largo camino que han seguido las Poblaciones Originarias de Ecuador hacia su conformación en comunas, “se constituye en un sujeto socio-territorial que es definido jurídicamente en un ciclo de protección-desprotección, que engarza la trayectoria del derecho y las intervenciones estatales (Ibarra, 2004)”

Las reivindicaciones que los Pueblos Originarios de Quito han mantenido en distintos momentos históricos, se convierten ahora casi en la única forma de conservar su

existencia en condiciones adversas. Esta resistencia no solo la efectuaron frente a incas y españoles años atrás, sino que persiste en la actualidad ante el crecimiento del Distrito Metropolitano de Quito. La principal diferencia desde el punto de vista de la explotación social y económica de aquella época a la actual, es que ahora estas tierras están “abiertas” al sistema económico del país como no lo habían estado antes, lejos de la protección legal del Estado y cerca de la intervención de la empresa privada. La etnogénesis como estrategia de cohesión para enfrentar el avance de la ciudad sobre sus comunas, permite a los indígenas urbanos de Quito mantenerse visibles ante un gobierno que aún no encuentra cómo incluirlos de manera satisfactoria en los destinos de la ciudad.

II. El Distrito Metropolitano de Quito y los indígenas urbanos

En 1992 se conforma legalmente el Distrito Metropolitano de Quito, mediante la Ordenanza N. 2955 que estableció límites jurisdiccionales más extensos e inició una nueva forma de gobierno local en el área. La estructura del Distrito Metropolitano reemplaza al sistema anterior de cantones y parroquias, y enfatiza los principios de toma de decisiones descentralizada y diversidad local, al tiempo que amplía el territorio incluido bajo su autoridad general. El nuevo Distrito incluye 16 parroquias del núcleo urbano y 24 parroquias suburbanas, organizadas en cuatro zonas centrales y seis suburbanas. Tanto a nivel de parroquia como de zona, existen consejos de representantes elegidos democráticamente y cada zona está manejada por un administrador nombrado por el Concejo Municipal en pleno (Ilustre Municipio de Quito, 1992). Quito fue designada por la UNESCO, en noviembre de 1978, como Patrimonio Cultural de la Humanidad; cuenta en la actualidad con el Programa de la Diversidad Indígena que hace parte de la Secretaría de Desarrollo Social.

El Programa Indígena cuenta con pocos recursos, pero sobre todo, con pocas iniciativas y propuestas frente a la inclusión de los indígenas urbanos del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ). Reconocen la existencia de los indígenas en la ciudad, pero además de apoyar algunas actividades de tipo cultural que ellos solicitan, es evidente la falta de propuestas e iniciativas sobre políticas públicas incluyentes de la diversidad étnica y cultural que existe en él. Algunos trabajos que el DMQ ha publicado sobre el tema de las comunas, plantean una importante reflexión del tema:

El fortalecimiento de las comunas y de sus formas particulares de relación con la tierra, constituye una de las alternativas viables de conservación de las zonas de reserva, indispensables para el futuro de los habitantes de la ciudad. Constituye, además, uno de los factores básicos en la generación de un proyecto distinto de sociedad local. La ciudad no se define por la adscripción a una sola identidad, sino por un juego de relaciones socioculturales dentro de las cuales lo andino tiene un peso importante. Quito se nos presenta como una urbe heterogénea, tanto económica como social y culturalmente, frente al cual deberían plantearse proyectos menos excluyentes y más democráticos (Kingman, 1992).

La mayoría del área del DMQ estuvo dividida en grandes haciendas durante la época colonial, y la reforma agraria de 1964 terminó por entregar lotes a campesinos pobres. Sin embargo:

Las dificultades de realizar una agricultura rentable en lotes muy pequeños, así como las presiones de la urbanización y la emergencia del mercado privado de la tierra, llevaron a la venta de muchas de estas propiedades y su conversión hacia usos urbanos. La Reforma Agraria también impulsó la actividad especulativa y el rápido crecimiento espacial urbano, conforme varios hacendados subdividieron ilegalmente sus tierras en parcelas destinadas para el desarrollo urbano, o fueron invadidos por pobres de la ciudad en busca de lugares para vivir (Murray, 1998).

Imágenes 4, 5, 6 y 7. Comuna Central.



La invisibilidad de los indígenas urbanos en temas de planificación urbana, es evidente. Además de la unidad de desarrollo indígena, y de manera indirecta la ordenanza 0623 contra la discriminación de los pueblos afrodescendientes, no existen políticas que permitan la inclusión de esta población. El proceso de incorporación de comunas al crecimiento del DMQ, implica la desaparición de las tierras de comunidad y de formas de organización comunitaria. Miembros de la alcaldía que conocen sobre el tema de las

comunas del DMQ, opinan que existen por lo menos dos dificultades por las que atraviesan las comunas. El director de la oficina de planeación opina que: “una razón es interna, y es la pérdida de identidad de los jóvenes, quienes no se identifican con los valores de sus ancestros, y además reclaman títulos de propiedad, lo que ayuda a fragmentar las tierras comunales, de por sí ya divididas. Otro factor es externo, y tiene que ver con el proceso de urbanización del DMQ que las incorpora en su crecimiento (Cifuentes Colofón, entrevista personal realizada el 10 de septiembre de 2007)”. Sin embargo, no existen acciones para afrontar esta situación a pesar de la necesidad de un trato diferenciado con las mismas, debido a su condición de minoría étnica; parece ser que el destino de las comunas y de los indígenas urbanos es un tema poco relevante para quienes planifican la ciudad. Inclusive pareciera que esta situación de invisibilidad es conveniente para el mercado de tierras que opera en la ciudad, ya que permite la especulación de tierras comunales para fines de urbanización. Esta situación es avalada también por algunos líderes comunales que parecen estar de acuerdo con la dinámica del mercado de tierras, como lo afirma Cifuentes:

La pérdida del sentido de lo público como creador y dinamizador de aspectos de identidad nacional, está cediendo paso a formas de consumo cultural que orientan las relaciones de identidad. Parece que existiera una clase de pesimismo frente a los responsables de orientar los cambios necesarios en la dirección de políticas, que hacen ver al modelo neoliberal como la única opción posible de “construir ciudad”. La polarización económica se expresa claramente en procesos de desarrollo de zonas privilegiadas en manos de elites, quienes disfrutan de los mayores beneficios, mientras que por otro lado, dentro de estas nuevas centralidades, los demás sectores son los menos atendidos en sus necesidades (Lungo, 2004).

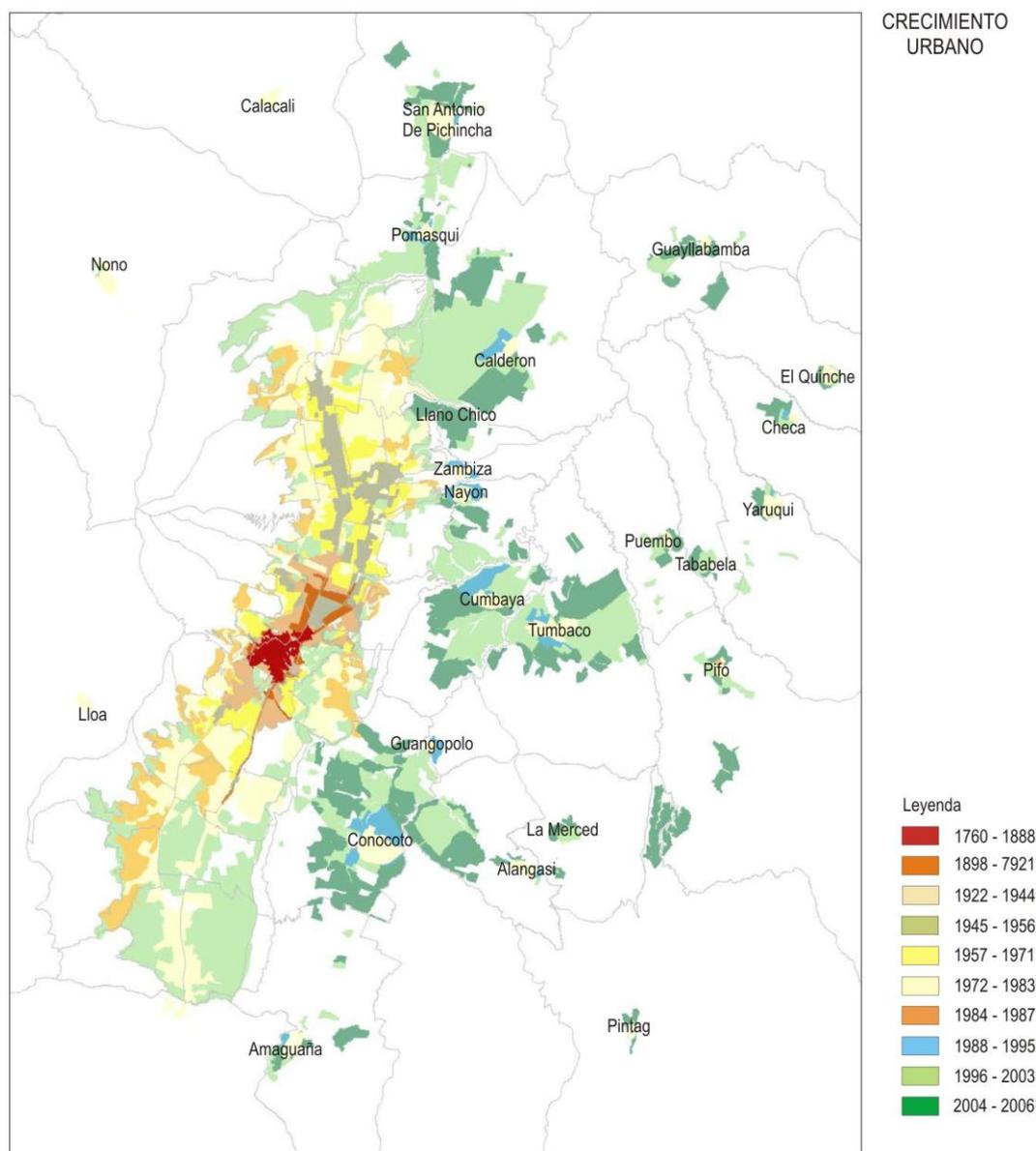
Aunque suene paradójico, podemos afirmar la permanencia de un modelo de origen colonial, que permite que las tierras de comunidad sirvan de avance para el proceso de urbanización del DMQ, que ahora como antes, dejan a los indígenas urbanos sin tierra, para luego tener que emplearse en la ciudad. Actualmente, este modelo permite el avance del proceso de urbanización del DMQ sobre tierras comunales. Pareciera que otra vez las fuerzas que moldean el destino de comunas y Pueblos Originarios del DMQ, dependan de su propia gestión como en épocas anteriores.

A. Procesos sociales de incorporación de los Pueblos Originarios al DMQ

El DMQ ha venido creciendo y ampliando sus límites, conformando un territorio que incorpora a comunidades campesinas e indígenas. Agrupados en conceptualizaciones tales como semi-urbanas, peri-urbanas o sub-urbanas, las antiguas comunidades rurales se insertan al desarrollo de la capital del país, y al hacerlo, cambia la legislación que les rige. Con los cambios introducidos en la legislación ecuatoriana en el 2008, se discute el alcance de las reformas que el DMQ pretende consolidar con el Proyecto de Estatuto Autonómico del Distrito Metropolitano. El DMQ tiene una legislación especial como la tienen otros distritos metropolitanos en América Latina, lo que les permite planear y ejecutar autónomamente una serie de dispositivos especiales, encaminados a desarrollar el gobierno de la capital de Ecuador. Sin embargo, la administración de territorios comunales supone verdaderas dificultades para el municipio y para la población comunera.

A continuación, encontraremos algunas de las dificultades por las que atraviesan las comunas de Quito, principalmente en las parroquias de Tumbaco y Cumbayá, que se autoadscriben como indígenas urbanos, como parte del pueblo Kitu-Kara actual. El contraste entre manejos “tradicionales” de los territorios por parte de los comuneros y las políticas “modernizantes” de la mano de grandes proyectos urbanos que implementa el DMQ, nos sirven de panorama para comprender facetas inexploradas de la vida de los indígenas de las comunas de Quito. El mapa nos muestra el crecimiento histórico de la ciudad, desde la Colonia hasta la actualidad, haciendo evidente la incorporación de tierras comunales a su paso.

Mapa 2. Crecimiento Histórico Urbano de Quito



Fuente: Plan General de Desarrollo Territorial. IMDMQ. Revisión 2006-2010

1. La discusión cuantitativa

Según los datos del municipio, la población indígena se concentra en el área urbana más que en el área suburbana o rural; en esta última, el estimativo es de 18.458 habitantes (Siise, 2008), de los cuales las comunas como población indígena, daría como total más de 80 mil habitantes. Sin embargo, para “el Consejo de Gobierno del pueblo Kitukara,

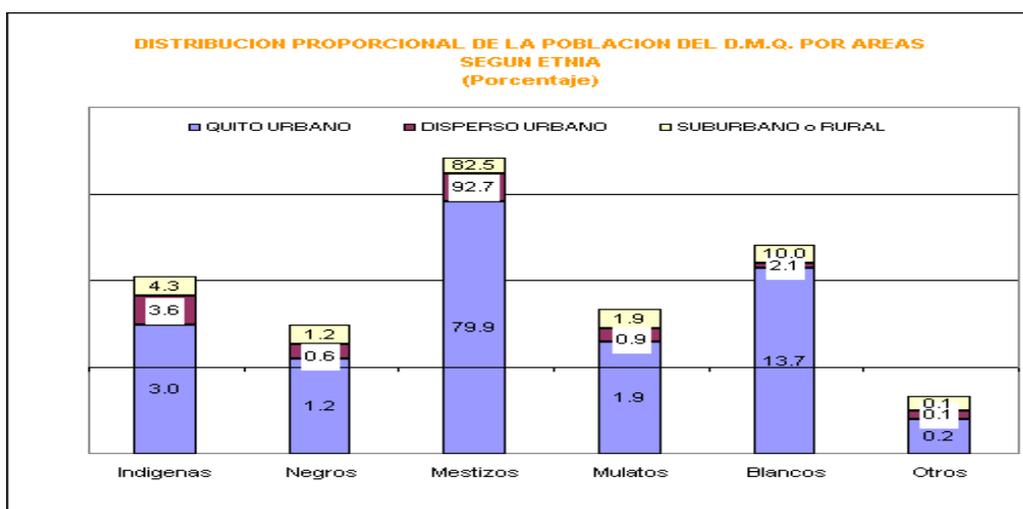
solo entre ellos puede llegar a 100 mil (Gómez, 2007)”. La diferencia entre uno y otro conteo es apreciable, si se mira desde el número de habitantes.

Tabla 4. Distribución de la población del Distrito Metropolitano de Quito por áreas

<i>D.M.Q</i>		<i>Areas</i>		
		Quito urbano	Disperso urbano	Suburbano
Población Indígena	Total	42.313	463	18.458
				61.234

Fuente: Basada en el Censo de Población y Vivienda 2001. INEC Unidad de Estudios e Investigación DMPT-MDMQ

Tabla 5. Porcentajes de la población indígena Urbana de Quito



Fuente: Censo de Población y Vivienda 2001. INEC Unidad de Estudios e Investigación DMPT-MDMQ

La población total de indígenas urbanos para el municipio es de 61.234 habitantes, concentrados principalmente en el área urbana. Si a este dato le agregamos el estimativo del Pueblo Kitukara, por encontrarse muchos de ellos en zonas periurbanas por ser comunas, la población de Indígenas Urbanos en Quito ascendería hasta 160 mil habitantes, aproximadamente. Podríamos pensar, que si los datos que presenta el Pueblo Kitukara son correctos, existe una población significativa de indígenas urbanos oculta

en los datos cuantitativos que maneja el DMQ. Muchos de ellos estarían en las áreas suburbanas de Quito, que son precisamente las comunas del DMQ. También podemos leer al contrario, y decir que las cifras con las que trabaja el DMQ son correctas, y que el número de indígenas en la ciudad es más bien poco en dichas áreas, lo que es funcional a la invisibilización a la que nos referimos en esta investigación.

Mientras no se aplique una herramienta de tipo cuantitativo que permita conocer con claridad el número de la población indígena urbana, y otros datos cualitativos sobre sus condiciones de vida, me interesa mostrar la forma en que se expresan estas diferencias, cuando los indígenas urbanos de Quito se reúnen para discutir las iniciativas del gobierno de la ciudad sobre sus comunidades.

2. Las Comunas de Quito y la ordenanza de la declaratoria de áreas protegidas del DMQ

“Es el sábado 5 de mayo del 2007; estamos reunidos en la comuna la Tola Grande de la parroquia de Tumbaco. Están presentes presidentes y representantes de las comunas Leopoldo Chávez, Lumbisi, El Carmen, La parroquia Checa, El cantón Mejía, Los Paramos de Yaruqui, La comuna Sisipamba, Itulcachi, Ambarillo, San Francisco de Baños, Angamarca y representantes del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara. Somos cerca de 50 personas; la reunión ha sido convocada por miembros de la Tola Chica, están presentes miembros de su junta y reciben la visita de Luís Macas, Presidente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). El objetivo es discutir sobre la ordenanza de la declaratoria de áreas protegidas del DMQ. Esta ordenanza que está en proceso de formulación, plantea la ubicación de suelos no urbanizables, así como la delimitación de zonas de protección natural del DMQ. El primer inconveniente que encuentran los comuneros es sobre quiénes van a delimitar las zonas naturales. Ellos serían el Consejo Metropolitano del DMQ, la Dirección Metropolitana del medio ambiente y un representante ambiental, quien es sobre el que recaería principalmente la delimitación de dichas zonas. No existen en esta organización representantes de las comunas (Gómez, 2007)”.

Los comuneros suponen que detrás de este proyecto lo que se quiere conseguir es la privatización del agua, lo que incluye el manejo integrado con cantones aledaños al DMQ. El segundo problema surge de la falta de claridad, tanto de parte de los comuneros como del DMQ, y de las instancias legales que facultan las leyes de los

territorios comunales. Estos se han relacionado de cerca en años anteriores con el Ministerio de Agricultura y el Ministerio del Medio Ambiente, más que con el DMQ. Ellos desconocen, que al haberse incorporado al DMQ, la relación con los ministerios ha desaparecido, pero no es claro en la actualidad cuál es la instancia que les compete, ya que la ley del DMQ lo faculta para manejar directamente a las comunas que hacen parte de su territorio, pero para éste las comunas no son un tema prioritario. El manejo tradicional que hacían los comuneros con los ministerios ha desaparecido para darle paso a la ley del DMQ, creando una gran confusión.

La ordenanza supone que sobre la base de la sostenibilidad de los recursos naturales, las áreas de protección deben pasar a un manejo compartido por empresas de carácter mixto, públicas y privadas, como la EMAP (Empresa Metropolitana de Alcantarillado y Agua Potable), reforestadora COMAFORS y la Fundación Natura, por ejemplo (Grabación Las Comunas de Quito, Taller Ordenanza Áreas Protegidas. Comuna Tola Grande, 5 de Mayo de 2007).

“Como dirían nuestros abuelitos: es poner el ratón a cuidar el queso. Los servicios ambientales que prestarían las empresas involucradas, reconocerían la protección de las zonas altas para el cuidado de áreas de producción de agua a los comuneros y a las poblaciones que las habitan, requiriendo planes de manejo para su uso; ello implica la participación de la EMAP. Los comuneros solo jugarían un papel de cuidadores, en palabras de ellos como “mano de obra barata, como fuerza de trabajo; más no como planeadores, planificadores de estas zonas. “Son nuestros paramos, nosotros deberíamos estar ahí primeritos, no nos toman en cuenta para nada; si nosotros tuviéramos alguna iniciativa para manejar nuestros recursos, tendría que pasar por ese ente legislativo; todo el sistema de protección ambiental estaría en manos del municipio (Gómez, 2007)”.

Los comuneros consideran que la reinversión que recibirán de estos proyectos no cubrirá tampoco los costos reales de su participación en estos servicios ambientales;

“Por ejemplo, nos van a dar 20 mil dólares y nos van a apoyar con 10 mil plantas para reforestación. Al cabo de los cuatro años que ellos van a cuidar, ya se habrán muerto 5 mil. Esas otras nos toca reponerlas a la comunidad, es decir, con recursos de las comunas, explica uno de ellos. Uno de los participantes pide la palabra y con él empiezan a exponer diferentes personas sobre experiencias ocurridas en otras comunidades. El primero comenta una experiencia de la comunidad de

los pueblos Huaorani, en la que una fundación les ofreció un millón de dólares a cambio de un poder, facultando la creación de un fideicomiso. Éste se podría vender en el sistema financiero, en la bolsa de valores, y los intereses se reinvertirían en la zona. Sin embargo, perdieron toda la participación en las decisiones sobre su territorio, en temas ambientales. “En el municipio va a pasar lo mismo, nos van a quitar para que después lo vengán a manejar otras personas. Otro participante comenta la experiencia de Lumbisi, que en el año de 1980, casi desaparece. El Ministerio de Agricultura quería terminar con las tierras comunales, facilitando la división con títulos de Discuten entre ellos, que los mismos directivos de estas organizaciones que les compran y les ofrecen dinero, promueven las rivalidades entre las diferentes comunidades que están involucradas en los proyectos, lo que termina por fragmentar la unidad de las mismas, “peleando entre nosotros”, enfatiza el expositor. “Las comunas debemos de estar como nunca organizadas, para defendernos de lado a lado, porque si ven a una comuna así, de sombreros y de ponchos no le aceptan. Otro expositor agrega que “no es solo como dijo el compañero sobre los servicios ambientales, que no es solo la reforestación en el pueblo de Pimampiro (Cantón Imbabura); ellos firmaron un acuerdo de que recibieran un dólar por hectárea al mes, mientras durara el proyecto, a cambio de que ni pudieran hacer nada ahí, de tal manera que había propietarios con más de 500 hectáreas, pero la mayoría tenían una hectárea o menos, así que recibían un dólar o cincuenta centavos, pero fue mucho más lo que pagaron en multas, ya que no podían utilizar recursos de las cabeceras de los ríos involucradas en el proyecto. Propiedad particulares “repartir las tierras, acabar con las comunidades. La comuna se opuso y en la actualidad conservan los títulos de propiedad colectiva. En esta lucha ganaron la titulación colectiva, pero perdieron cerca de 70 hectáreas de las mejores tierras productivas, comenta el expositor (Gómez, 2007)”.

Algunas opiniones apuntan hacia el hecho de que son las mismas directivas las que ocasionan las disputas al interior de las comunidades, excusando los errores en los procedimientos a otras comunas involucradas en los servicios ambientales. “Tenemos una riqueza enorme en las comunas, que ahora todos la quieren coger, sobre todo el agua. Detrás de todo esto está el interés de endeudarnos, de jodernos para que otros hagan dinero, esto es la privatización; están tratando de destruir las comunas para quedarse con nuestros recursos. En la comuna San Francisco ya nos han prometido que nos van a dar alcantarillado, luz y teléfono, que los comuneros no tienen nada que perder, que todo lo va a hacer el municipio. A mí me parece que debemos de aferrarnos a la ley de la tierra de comunas para poderlas defender”. Otros toman la palabra y apuntan hacia el hecho de que: “hay un asunto importante en esto, y es la autodeterminación de las comunidades. No todos nos consideramos indígenas. Las modificaciones que se han hecho a la ley de comunas desde el 2004, ya no van a tener en cuenta a las asambleas comunitarias, esto quiere decir, que solo el miembro del cabildo y dos o tres de las comunas, deciden lo que se va a dar (Gómez, 2007)”.

“No podemos permitir que ellos nos vayan a decidir qué debemos hacer o qué no. ¿Cómo así que a los comuneros, a los dueños de la tierra no nos convocan para preguntarnos por lo que se va a hacer? Yo como presidente de la comuna de Lumbisi, tengo documentos de la época de Mahuad sobre la creación del DMQ, una de las más antiguas que se han creado, en tierras tan apetecidas por lo planitas. Nosotros hemos dado estas peleas contra el DMQ desde hace mucho tiempo. Somos la única de la parroquia de Cumbayá, y como nos ven a nosotros, nos dicen: ¡ustedes todavía comunas!, cuando todos son barrios; nos ven como atrasados, ¡qué vergüenza, dice la dirección de la junta parroquial! Nosotros nos sentimos orgullosos de nuestros apellidos. Pero ahora, a través de las juntas parroquiales, han quitado de por medio el trabajo de los cabildos y nos dan contentillo, como se dice, diciendo que van a conformar juntas parroquiales comunitarias para no asustar a los cabildos, pero quienes toman las decisiones son ellos, no nosotros. En definitiva, quieren acabar con las comunas, porque nos ven como seres raros. Tenemos que hacer defender nuestros derechos, nuestra voz; eso compañeros, con eso acabo yo (Gómez, 2007)”.

“Yo soy de la comuna San Francisco de baños, soy la presidenta. Hace unos días un arquitecto del municipio, que trabaja en el valle, nos entregó un documento que dice que nos van a dar agua potable y alcantarillado, que no van a traer problemas a la comuna, que nada más, que eso es un malentendido. Ellos dicen que van a poner un restaurante allá arriba del Ilaló, que va a ocupar un tanto, una hectárea o dos, que de resto no se van a coger nada, que los comuneros van a estar tranquilos. Pero al decir que ellos nos van a dar alcantarillado, nos van a dar electrificación, teléfono, es que ellos se van a apoderar de lo nuestro; eso después lo van a coger todo ellos. Nosotros debemos regirnos a las leyes de comunas que hacen de nuestras tierras inalienables, para defendernos. Nosotros no somos como los migrantes que están en Quito, nosotros tenemos nuestras tierras acá, siempre hemos estado acá. Las comunas parroquiales son unas; ellas ya no se entienden como parte de las comunas (Gómez, 2007)”.

“Compañero, yo quiero hablar un poco de la reforma al régimen de comunas. El CODENPE nos entregó al pueblo Kitukara una copia de esta reforma. Lo principal es que las comunas son ante todo indígenas, y esto nos lleva un poco, a que acá es el tema de la autodeterminación de las comunidades ¿Que somos indígenas o campesinos?... El primer problema es que no todas nos reconocemos como indígenas. Cuando yo recuerdo una vez que vinieron a la comunidad (Lumbisi), un señor del Ministerio de Agricultura, y nos preguntaron ¿pero ustedes qué son?, comunas, respondimos. ¡Ah!... por eso ustedes son campesinos, respetan lo que nosotros decidimos. Por eso es que con esas dos palabras, esos dos términos, hay que tener mucho cuidado, porque conllevan a situaciones muy específicas. Esta reforma no incluye a las asambleas comunitarias. Es decir, el cabildo y dos representantes más, deciden lo que se va a dar en la comuna, con la nueva reglamentación política, con la nueva ley de tierras (Gómez, 2007)”.

“Bueno, lo primero yo decía que soy de la Tola Chica. No es posible que en nuestras comunidades, que los dueños de las tierras, ellos vengan a decirnos lo que tenemos que hacer. Y porque no hemos recibido una contestación de lo que hemos planteado, por eso es que tengo preocupación yo; el otro problema es que ellos van a decir es qué se va hacer con el suelo. El otro punto es el área de iniciativa privada, es decir, si alguien tiene una hacienda puede hacer una empresa. Si un hacendado declara sus tierras como área de iniciativa privada, estaría exento de pagar algunos impuestos. Para mí, el problema es que no es lo mismo un hacendado que una comuna. Por ejemplo, el ecoturismo comunitario beneficiaría a toda la comuna, pero al privado no”. Otros asistentes al taller comentan, “que es por eso compañeros que no debemos hacerlo, no hacer absolutamente nada de meternos con esa ley. ¿Quiénes pueden declarar áreas protegidas a sus territorios? Pues todos, inclusive el municipio, que por ejemplo puede declarar como zona protegida al Cerro del Ilaló, sin enterarnos las comunidades que vivimos ahí; lo otro es que si el cabildo aprueba, se vuelve legal, sin pasar por la junta comunitaria (Gómez, 2007)”.

La tensión que habita en las comunas frente al DMQ, tiene que ver sobre todo, en que no los toman en cuenta en la planificación que hacen sobre su territorio, y en la incertidumbre ante las bondades de la empresa privada como sucede con el manejo que pretende darse sobre el Cerro Ilaló. En la actualidad, y bajo el modelo neoliberal, la responsabilidad del Estado ha sido delegada a la empresa privada, quien apoya en muchos casos, las iniciativas públicas con recursos particulares. Este apoyo en el caso del Ilaló, significa que a cambio de apoyar algunas iniciativas públicas, la empresa privada pretende dar un uso determinado a las tierras comunales, prestando poca importancia a las expectativas de sus habitantes.

3. El Apú⁶ Ilaló

Desde diciembre del año 2006, un equipo de consultores ha estado implementando un estudio, sobre el manejo territorial del Cerro Ilaló, para el DMQ. Durante su trabajo se han encontrado con que algunas comunidades que están ubicadas dentro del perímetro del cerro, se identifican como pueblo indígena originario de Quito, y se han opuesto a la manera en que el DMQ piensa intervenir sobre el cerro. En diferentes talleres organizados por el equipo consultor, los habitantes de las comunas se han negado a ser parte del proyecto, convirtiéndose en una dificultad para el mismo. En las reuniones

⁶ Se refiere en lengua Kichwa a la concepción que considera la existencia de un espíritu sagrado que habita, y a la vez es el mismo cerro Ilaló, ancestro de indígenas del Pueblo Kitukara (Gómez, 2007).

subyacen tensiones entre la forma de concebir las políticas urbanas, y el derecho de las minorías étnicas sobre el uso de su territorio. Esto sucede en las cercanías de una de las zonas con mayor valor del suelo del DMQ, como son los Valles de los Chillos y Tumbaco, en áreas cercanas a la construcción del nuevo aeropuerto de la ciudad.

El PSA (Plan de Saneamiento Ambiental) en coordinación con la Dirección Metropolitana de Planificación Territorial del DMQ, se encuentra impulsando la ejecución de estudios a nivel del Plan Parcial de Ordenamiento Territorial, en tres sectores del DMQ que son:

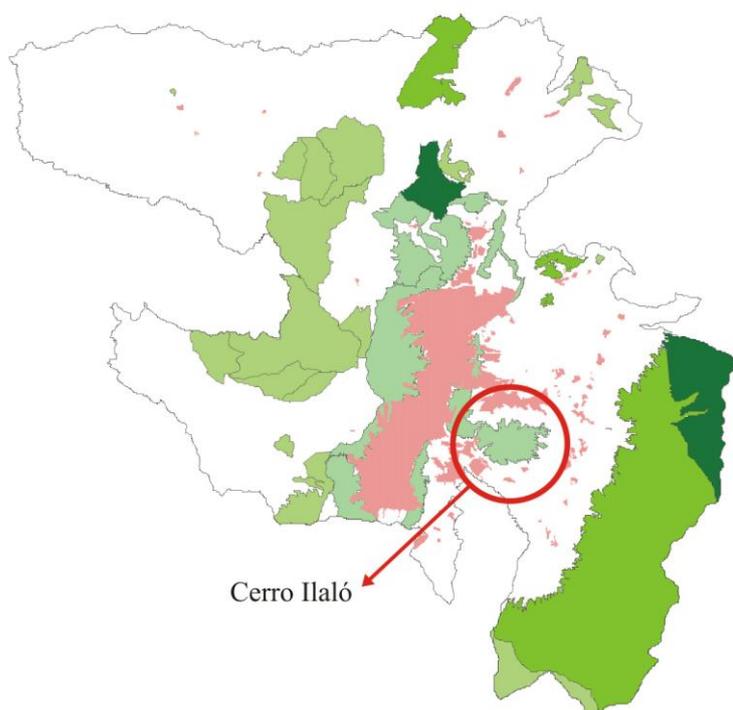
- 1) Amaguaña, Conocoto, Guangopolo, Alangasi y La Merced.
- 2) Cumbayá y Tumbaco.
- 3) Parroquias Orientales: Puembo, Pifo, Tababela, Yaruquí, Checa, El Quinche y Guayllabamba. Los trabajos se realizarán de acuerdo al Subconvenio de Cooperación Institucional entre la Municipalidad del Distrito Metropolitano de Quito y la Empresa Metropolitana de Alcantarillado y Agua Potable de Quito, tanto para la ejecución de los estudios de consultoría como para la elaboración del Plan Parcial de Ordenamiento Territorial de las referidas Parroquias Orientales.

Mapa 3. Cantón Quito y Distrito Metropolitano de Quito



Fuente: Plan de Manejo Cerro Ilaló. 2007. EMAAP-Q. PSA

Mapa 4. Ubicación Cerro Ilaló en el Distrito Metropolitano de Quito



Fuente: Plan de Manejo Cerro Ilaló. 2007. EMAAP-Q. PSA

En la parte central de las áreas de estudio mencionadas, está el Cerro Ilaló, calificado de acuerdo al Plan de Uso y Ocupación del Suelo (PUOS), formulado por el Municipio de Quito para el Distrito Metropolitano como Área Natural (Bosque y Vegetación Protectora), en una superficie de 4.813,00 hectáreas, formando parte de un conjunto de 8 bloques circundantes a la ciudad. El Cerro Ilaló, se levanta entre los 2.400 msnm y los 3.185 msnm, y está conformado por numerosas quebradas y quebradillas en su entorno, que forman parte de las subcuencas de los ríos Chiche y San Pedro.

Mapa 5. Mapa del Cerro Ilaló y Comunas



Fuente: Términos de referencia- consultor individual por producto- concurso de consultoría N° 22-2006, para desarrollo del Plan de Manejo del Cerro Ilaló.

El Ilaló colinda en su costado norte con los asentamientos urbanos de las parroquias de Cumbayá y Tumbaco; en el lado sur con las parroquias de Alangasi y La Merced; y en su costado occidental, con Guangopolo. Por su formación volcánica, algunos sectores afloran fuentes de aguas termales que permiten la conformación de balnearios públicos, como ocurre con el Tingo, la Merced, Cununyacu y otros de carácter privado. En el costado oriental se han encontrado evidencias de restos arqueológicos que ameritan ser definidos y protegidos, como parte de los recursos culturales de la hoya de Quito. El Cerro Ilaló está en la actualidad sujeto a presiones poblacionales que propician su ocupación con asentamientos urbanos, que de continuar, conducirán a su deterioro y a la pérdida de sus cualidades ambientales. En la Legislación y Normativa para la Gestión del Suelo en el DMQ, en la Ordenanza del PUOS (Plan de Uso y Ocupación del Suelo) se menciona que serán zonas de protección de áreas naturales:

Aquellas áreas del DMQ, que por sus condiciones naturales, sus características de paisaje, turísticas, históricas y culturales,..." no pueden ser fraccionadas con fines de urbanización... debido a sus características ambientales y de conformación, la protección especial es la principal determinación a observarse en el PUOS, para el suelo no urbanizable. Esta protección demanda mantenerlos excluidos del proceso de ocupación con asentamientos humanos, y en su definición se considerarán los siguientes factores: características del suelo, flora, fauna, paisaje, preservación del medio ambiente natural, áreas arqueológicas (Concejo Metropolitano de Quito, 2006).

En el Capítulo III de La Planificación Territorial, en el Parágrafo 5to PLAN ESPECIAL, menciona que su "objetivo es instrumentar la aplicación del Plan General de Desarrollo Territorial (PGDT), en términos de las provisiones de clasificación del suelo y etapas de incorporación e implantación de los sistemas, programas y proyectos que deben establecerse (Concejo Metropolitano de Quito, 2006). Estos Planes Especiales tienen como objetivos específicos, la protección, conservación o valoración de áreas pertenecientes a cualquier clase de suelo, o elementos urbanos o naturales, la prevención de riesgos, la prevención y control ambiental y el desarrollo turístico.

"El uso del cerro en el 21,6%, incluye en su mayoría a 1.117 personas entre hombres y mujeres, en actividades relacionadas con la agricultura, la ganadería, la caza y la silvicultura. En segundo lugar de actividades como la construcción el 18,8%, incluye a 975 personas. En actividades manufactureras el 15,2%, incluye a 790 personas. Actividades como el comercio por mayor y menor, reparación de vehículos, motos, efectos personales y enseres domésticos es de 10%, que incluye a 516 personas. Si tenemos en cuenta que son zonas que están siendo asimiladas al proceso de crecimiento del DMQ, lo que obtenemos es una población que se dedica al trabajo informal, y a buscar opciones de ingresos en la ciudad que combinan con actividades agrícolas (Gómez, 2007)".

Durante los talleres de trabajo de la consultoría, los comuneros agrupados como pueblo Kitukara participaron mostrándose en desacuerdo con el manejo que pretende darse al cerro. Fueron muy enfáticos en expresar su desacuerdo, ya que han tenido malas experiencias en proyectos anteriores, "pues después de que se firma lo valen como aprobado, comenta una de sus líderes (Gómez, 2007)". Las comunidades quieren implementar un manejo adecuado del bosque. Esto se refiere a actividades de agricultura, a la protección de zonas de medicina tradicional y a la reforestación con especies nativas. Consideran que el municipio solo los tiene en cuenta cuando se trata

de intervenir en la zona, pero sus iniciativas no son atendidas, ya que en algunos casos no generan recursos económicos, o no terminan en los bolsillos de las autoridades municipales y empresarios.

“En varias ocasiones se han dirigido a las autoridades locales en busca de apoyo para sus proyectos y han sido escuchados, pero finalmente los recursos para los proyectos no llegan. De otro lado, las autoridades municipales consideran que su gestión es buena en atender las demandas de sus pobladores, aunque es difícil atender todas las solicitudes que reciben, y más cuando las comunas no se ponen de acuerdo en formularlas. De esta manera, entre las necesidades de unos y las razones de otros, es muy poca la atención que las comunas reciben del municipio, según lo comentan sus propios moradores (Gómez, 2007)”.

Tabla 6. Comunas del Cerro Ilaló

COMUNA	SUPERFICIE (ha)
ALANGASI	147,35
ANGAMARCA	170,49
CENTRAL	81,62
EL TINGO	88,50
GUANGOPOLO	237,23
LA TOGLLA	505,91
LEOPOLDO N CHAVEZ	170,04
MAMATENA	17,09
SAN FRANCISCO DE BAÑOS	124,81
TOLA CHICA	98,65
TOLA GRANDE	79,39

Fuente: Plan de Manejo Cerro Ilaló. 2007. EMAAP-Q. PSA

Imágenes 8 y 9. Vallas de proyectos municipales y poste de luz. Comuna Central



Tabla 7. Problemas y demandas de los actores, relacionadas con el Cerro Ilaló

Comunas	Barrios	Instituciones Públicas	Sector Privado	Organizaciones Sociales Medios de Comunicación	Pobladores
<p>Problemas Ambientales.</p> <p>División por legalización de tierras.</p> <p><i>La presencia de ellos no significa que avalan este proyecto.</i></p>	<p>COMAFORS está sembrando eucalipto, la reforestación se debe hacer con especies nativas.</p> <p>Tierras áridas.</p> <p>Hay grandes propiedades en el Ilaló.</p> <p>No hay linderos claros de los propietarios. Falta concientización MDMQ debe formalizar el uso del suelo</p>	<p>No se pueden legalizar tierras.</p> <p>Buscar asesoramiento para sembríos</p>	<p>Tenencia ilegal; hay traficantes de tierras.</p> <p>Ley de comunas.</p> <p>Enfrentamientos entre población y comunas.</p> <p>Existen intereses particulares.</p> <p>El proyecto detendrá el proceso de urbanización</p>	<p>Desconfianza al DMMQ.</p> <p><i>La presencia de ellos no significa que avalan este proyecto.</i></p>	<p>Expropiaciones. Limitación de usos.</p> <p>Experiencia de Proyectos ajenos o propuestas no aplicables para esta área, como teleféricos, vías, faros, etc.</p>

Fuente: Términos de referencia- consultor individual por producto- concurso de consultoría N° 22-2006, para desarrollo del Plan de Manejo del Cerro Ilaló.

Tabla 8. Comunas y Extensión. Cerro Ilaló

COMUNA	SUPERFICIE (ha)
Alangasi	147,35
Angamarca	170,49
Central	81,62
El Tingo	88,50
Guangopolo	237,23
La toglla	505,91
Leopoldo chavez	170,04
Mamatena	17,09
San Francisco de Baños	124,81
Tola Chica	98,65
Tola Grande	79,39

Fuente: Términos de referencia- consultor individual por producto- concurso de consultoría N° 22-2006, para desarrollo del Plan de Manejo del Cerro Ilaló.

Tabla 9. Formas de Tenencia de la Tierra

FORMAS DE TENENCIA DE LA TIERRA	SUPERFICIE	
	hectáreas	%
Tierras catastradas, en propiedad y/o adjudicadas	1250.79	30.00
Tierras comunales	947.53	26.27
Tierras no catastradas	1408.97	43.73
TOTAL	3607.29	100.00

Fuente: Términos de referencia- consultor individual por producto- concurso de consultoría N° 22–2006, para desarrollo del Plan de Manejo del Cerro Ilaló.

Siendo el pueblo indígena Kitukara un grupo en reconstitución, enfrentan algunas dificultades como que su proceso no incluye a todos los habitantes de las distintas comunas que habitan el cerro. Esto hace que los planteamientos de algunos dirigentes de las comunidades no coincidan con la apreciación de las directivas indígenas. Tenemos el caso de la reforestación con pino, que es estimulada por la empresa COMAFORS. Esta empresa promueve la siembra con pinos a cambio de proyectos de recuperación de caminos, entre las partes altas del cerro y las comunidades. Dado que los comuneros tienen cultivos en las partes más altas, este tipo de iniciativas “son vistas con buenos ojos”. La poca atención que viven algunas zonas, frente a servicios como la recolección de basura y algunas obras de alcantarillado, hacen deseable que a cambio de utilizar sus tierras dentro de estas iniciativas, tengan una mejor cobertura y apoyo por parte de la empresa privada de reforestación, como ocurre con la Comuna Central. Sucede entonces, que en la medida en que las instituciones estatales no atienden sus necesidades, recurren a las iniciativas privadas para encontrar una solución a sus problemas. En este caso se evidencia, que ante la falta de atención de los gobiernos locales en atender sus necesidades, negocian con la empresa privada la recuperación de sus caminos, a cambio de prestar parte de sus tierras para sembrar pino, a pesar del impacto ecológico que conlleva. No es que las comunidades no conozcan el daño ambiental que esto acarrea, pero es una salida que les permite satisfacer parte de sus expectativas de bienestar.

C. Conclusiones

El trabajo en las comunidades es realizado a través de las mingas. El presidente de la comuna maneja una lista de los asistentes y programa una serie de trabajos para el fin de semana. Los proyectos que ellos reciben son cofinanciados. Ellos aportan el trabajo y las empresas los materiales. En la Comuna Central, por ejemplo, ellos han accedido a recursos de agua potable y alcantarillado, a través de este sistema. En el caso de la reforestación, la empresa privada les facilita, inclusive, la malla para proteger a los árboles cuando son pequeños. A la par de abrir caminos, ofrecen también la posibilidad de generar espacios de auto-sostenimiento, por medio de proyectos eco-turísticos. Sin embargo, para comunas como la Tola Chica de adscripción indígena, su posición frente a estas intervenciones es negativa. Para ellos, el problema es que este tipo de proyectos no atienden sus necesidades, sino que sus prioridades son reemplazadas por prioridades del Distrito Metropolitano. Consideran que es poco o nada lo que reciben de las autoridades locales, y que ellos nunca, o casi nunca, se acercan a ver detenidamente sus necesidades. Solamente cuando son consultados por las instituciones, es que son tenidas en cuenta, pero para avalar propuestas que poco o nada tienen que ver con sus necesidades. “Para nosotros, nuestro territorio no es algo que se pueda negociar (Gómez, 2007)”.

De otro lado, identifican claramente que detrás de estas propuestas tan benéficas para el DMQ, se esconde un problema mayor, como el aumento del valor de las tierras de su propiedad. Esto para ellos implica el aumento en impuestos, que no se refleja en las redes de servicio. Para muchos de ellos la “lotización” de sus propiedades, los vuelve vulnerables frente a compradores particulares, que buscan allí un bajo valor de la tierra para construir planes de urbanización. De otro lado, “consideran que deberían ser atendidos en sus necesidades, y que estas no deberían ser prestadas por empresas privadas, sino por los gobiernos locales (Gómez, 2007)”. La experiencia de algunas comunas que han accedido a estas propuestas de apoyo ha sido negativa. Las pocas quebradas que habían se han ido secando; plantas foráneas como el pino secan el suelo y han llegado a erosionarlo en muchas partes del Ilaló, lo que hace que para muchos de ellos hablar de conservar el bosque sea irónico, ya que es poco lo que existe de él. La

llegada de planes turísticos hace que “grupos de motociclistas destruyan el camino, ahuyenten las aves e incomoden a las personas con su actividad (Gómez, 2007)”.

El resultado de las aproximaciones hacia el Cerro Ilaló en el trabajo de consultoría, ha tenido resultados adversos, sobre todo por la posición de algunas de las comunas que se identifican como indígenas en la actualidad, quienes se han opuesto al manejo que se le pretende dar. Para ellos, las intervenciones deberían estar dirigidas hacia la satisfacción de sus propias iniciativas, más que a las iniciativas del municipio. Sin embargo, la posición de las comunas no es la misma; son posiciones fragmentadas, algunas de ellas se reconocen como indígenas, otras no. Las Comunas Tola Chica y Lumbisi, han defendido su carácter de tierras comunitarias; la Comuna Central, por ejemplo, ha avalado titulaciones individuales, generando fragmentación en las mismas, y a la vez, debilidad ante las autoridades del DMQ, en un espacio que se hace confuso y que nadie parece querer atender, del que sale ganando, principalmente, la empresa privada.

Capítulo 3. El Pueblo Kitukara

El Pueblo Kitukara (PKK) está integrado aproximadamente por 80.000 habitantes, organizados alrededor de 64 comunidades de la Sierra Norte, en las zonas sub-urbanas de la Provincia de Pichincha, en el Cantón Quito. Se ubican en las parroquias de Nono, Cumbayá, Guangopolo, La Merced, Alangasí, Amaguaña, Pifo, Píntag, Tumbaco, Pomasqui, Calderón y Zámbriza; en el Cantón Mejía, en las parroquias Machachi, Aloag, Aloasí, Cutuglahua, El Chaupi, Tambillo, Manuel Cornejo y Uyumbicho, entre otras⁷. Además, incluye a diferentes comunas como Nayón, Llano Chico, Llano Grande, Tababela, Yaruqui, El Quinche, Checa, Conocoto, Ilaló y Puembo.

A. Ubicación por Zonas

Se encuentran distribuidos de la siguiente forma por el DMQ:

Zona de Pintag: sector sur oriental del Valle de Los Chillos, a 35 kilómetros de Quito, y es parroquia del Cantón Quito. Geográficamente limita al Norte con Pifo, Tumbaco, La Merced y Alangasí; al sur con el Cantón Mejía; al este con la Provincia del Napo; y al oeste con los cantones Mejía y Rumiñahui. Constituye una de las 33 parroquias rurales del Cantón Quito, y la de mayor extensión territorial con aproximadamente 46.375 kilómetros cuadrados. (48.854,32 has. área rural y 81,4 has. área urbana). Allí se asientan las comunidades del Carmen, Ubillus, Santo Domingo, 4 de Octubre, San Agustín, San Juanito, San Alfonso, Santa Rosa, Pinantura, Batán, Santa Inés, Chachil, Tola Grande, Tola Chica, San Elías y Santa Rosa del Norte.

Zona de Calderón: al norte de la ciudad capital. Su extensión comienza desde la Urbanización la Bota hasta la quebrada del Río Guayllabamba; esta quebrada seca, separa a la parroquia de Llano Chico con la Urbanización la Bota. Sus límites son, al Norte, con la quebrada Chaquishca Huayco. Al Este, se encuentra limitada con el sector de Tajamar y la línea divisoria de la parroquia Pomasqui. Al Oeste, con el trayecto del río Guayllabamba. Allí se asientan las siguientes

⁷ SIISE. Versión Digital 4.0

comunidades: Landázuri, Santa Anita, Oyacoto, San Miguel, Llano Grande, San Francisco, Bellavista y La Capilla.

Zona de Nono: en las faldas del Guagua Pichincha, noroccidente de la provincia. Allí se asientan las siguientes comunidades: Nono, Alaspungo, Nonopungo, Alambi, Pucará, La Sierra y Catzuquí.

Zona de Pifo: forma parte del Valle de los Chillos y agrupa a las siguientes comunidades: Sigsipamba, Coniburo, Tablón, Itulcachi, Belén e Inga bajo.

El pueblo Kitukara cuenta con respaldo oficial del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe: 2001), que lo reconoce como pueblo indígena en proceso de reconstrucción. Pertenece a la nacionalidad kichwa desde el año 2001⁸. En sus comunas, cuentan con Presidente, Vicepresidente, Síndico y Comités Pro-mejoras. La máxima autoridad de la comunidad es la Asamblea. Cuentan, además, con un Consejo de Gobierno y autoridades comunales que se eligen cada año, y unas autoridades en los comités pro-mejoras, que se eligen cada dos años. Las comunas integran diferentes organizaciones de segundo grado, entre las cuales están: Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Nono, Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Pifo, Unión de Organizaciones Populares de Píntag, Comuna San José de Cocotog, Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Cantón Mejía. Casi la totalidad de ellas pertenecen a la Federación de Pueblos de Pichincha (FPP), filial del ECUARUNARI y de la CONAIE.

A diferencia de los pueblos migrantes que existen en el Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), el PKK se considera a sí mismo, como un pueblo indígena originario del territorio donde habita. Además, se consideran a sí mismos como descendientes de los Pueblos Quitus-Caras. El PKK afirma, que la base de su identidad se encuentra relacionada con fuertes procesos de auto identificación, basados en la recuperación de prácticas culturales que han mantenido vigentes durante varios siglos, ocultas a los ojos de la oficialidad. Para ellos la lengua, la salud, la educación y las prácticas agrícolas,

⁸ Plan Estratégico de Desarrollo Sustentable con Identidad del Pueblo Quitú-Cara. CODENPE. 2001

que incluyen aspectos económicos, tales como el trabajo en minga, la reciprocidad y redistribución, hacen parte de su cultura e identidad. Se trata entonces de hacer visible un proyecto de vida, que busca aglutinar a indígenas urbanos originarios para “facilitar la reconstitución y el crecimiento del PKK (Concejo de Gobierno, 2007)”. No deja de ser sorprendente el hecho de que: “un grupo de elite de indígenas y mestizos que estudia el rescate del PKK, sea un proceso de recuperación que empieza desde arriba (Gómez, 2007)”. El Consejo de Gobierno del PKK (CG-PKK), es una instancia legal que da respaldo jurídico a las comunas de Quito.

El proceso de etnogénesis del PKK, empezó oficialmente desde hace nueve años, aproximadamente, y por lo mismo, carece de total reconocimiento entre algunas de las comunas del DMQ que supone, agrupa. En este sentido, lo que el PKK considera, es que hay quienes:

Nacieron en comunas y parroquias ancestrales de Quito y han sido herederos de tradiciones, tierras, conocimientos, y que nunca supieron de su pertenencia a un pueblo, y que ese pueblo tenía una extensión territorial. Otros que lograron determinar su identidad, aportaron, sea en la creación o fortalecimiento del PKK (Quijia, 2006: 1).

Las primeras reuniones del Pueblo Kitukara (PKK), se realizaron en los años 2001 y 2002. En esa época, a través del trabajo de un Consejo de Gobierno transitorio, “tendieron la mesa, dejaron todo bien”, comenta Andrés Andrango, Vicepresidente del Pueblo. El primer Congreso del PKK en el 2003, estuvo conformado por miembros de diferentes parroquias y comunidades del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ): Zambiza, Calderón, Guangopolo y la Comuna de Cocotog. Esta reunión, permitió reunir a otros líderes que conformaron el primer Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara, constituido por miembros de las parroquias de Pintag, la Merced, Yaruquí y comunidades como la de Llano Grande. Estuvo conformado también, por reconocidos líderes indígenas de Zambiza y Cocotog.

Los directivos del PKK de ese año reunidos en la Parroquia de Guangopolo (comuna la Toglla), lograron el reconocimiento como pueblos indígenas en reconstrucción, ante el CODENPE (Codenpe, 2001). Esto requirió la conformación de estatutos para direccionar

el trabajo de reconstitución del PKK. La iniciativa de este trabajo surge de un grupo de líderes y lideresas, "un grupo de elite de indígenas y mestizos, que estudia el rescate del PKK el cual empieza desde arriba", comenta Enrique Tasiguano, uno de sus líderes actuales.

Del 29 al 30 de Abril de 2006, se realiza el Segundo Congreso del PKK en la parroquia de Collaqui, en donde eligen una nueva junta directiva. Sin embargo, por la ausencia casi permanente de algunos de sus nuevos miembros, el 22 de julio del mismo año se realiza una reunión extraordinaria en la casa puri runa de la Ecuarunari (Casa de los Viajeros de Quito), convocada por diferentes miembros del PKK. Allí se cambia a tres de sus integrantes, quedando conformado el actual CG-PKK que se extiende por tres años, hasta el 2009:

“Es el 22 de Julio del año 2006, y soy invitado de Andrés Andrango para esta reunión, en donde se desarrolla un intenso debate entre miembros del PKK, por la inclusión de un punto en la agenda organizada por la mesa directiva para esta reunión extraordinaria. Desean cambiar parte del Consejo de Gobierno. Al final de la discusión se logra agregar el punto: que se presente la renuncia de la presidente actual de la organización. Después de la aprobación del orden, prenden una pequeña hoguera en el centro del salón, y realizan cierta clase de saludo, quemando palo santo. En el centro del lugar hay una ofrenda compuesta por pétalos de flores, chicha, una bandera del PKK, unas plumas de cóndor con las que avivan el fuego, tabaco, hojas de coca, algunas hierbas aromáticas y otras medicinales. El saludo consiste en encarar cada una de las cuatro direcciones con las manos levantadas, y llevándolas después hacia el corazón; luego, enfrente y hacia la cabeza, encarando las cuatro direcciones. El humo de las ofrendas es llevado con las palmas de las manos en dos movimientos, hacia la cabeza y hacia atrás; luego, hacia el corazón y el vientre hacia adelante. Dicen que es una forma de agradecer a los ancestros de ocho generaciones atrás, y ocho generaciones adelante, quedando ellos en la cuarta, la mitad. Casi cuarenta personas que estamos en el salón, participamos de este acto. Jaime Pilatuna, líder espiritual del grupo, pide por un buen pensamiento, un buen caminar, un buen trabajo con las manos, un buen sentir y un buen hablar. Después de sus palabras, empiezan a desarrollarse los puntos de la agenda (Gómez, 2006)”.

“Leen un informe de la situación política actual del PKK, y su decisión de separarse de la Confederación de Pueblos del Pichincha de la que hacen parte. Se muestran decididos en apoyar a los líderes indígenas que están en campaña por la presidencia del país, particularmente a Luis Macas. Algunos miembros de la Parroquia de Tumbaco, expresan su preocupación por el problema del agua, que se avecina por la construcción del nuevo aeropuerto de Quito. Finalmente, la

vicepresidente del PKK, Blanca Sacancelas, es elegida como nueva presidenta. Ella dice que “su trabajo es de corazón, sin ningún interés, que va a trabajar, no por uno sino por todos, por el grupo; alguno hace un eco de fondo, gritando que no se vaya a dejar manipular (Gómez, 2006)”. Con la elección de la nueva presidenta, vice-presidente, secretaria y tesorero, se legitima una dirección que apoya la política de la Ecuarunari, a diferencia de la anterior que apoyaba más a la FEINE (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador), comentan algunos de los participantes a la reunión. Después de ratificar a los nuevos líderes, la presidenta saliente desea lo mejor para los nuevos miembros del Consejo de Gobierno, y expresa su alegría a la nueva presidenta por ser una mujer joven, de 23 años. Después del almuerzo, miembros de Tumbaco presentan el caso del aeropuerto ante las directivas del PKK. Expresan que este proyecto afecta el bienestar de las comunidades cercanas, en especial el paso del agua, el desalojo de terrenos (expropiación) y la falta de reconocimiento a sus territorios ancestrales. El agua ha sido restringida en algunos sectores, para desviarla hacia los requerimientos de las obras en construcción. De otro lado, les preocupa el incremento en las tarifas, que provocará el aumento del valor del suelo, así como la privatización en la prestación del servicio. Hay mucha conmoción entre los participantes, por el apoyo que puedan recibir de la nueva organización.

Los días lunes de cada semana, se reúne el Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara (CG-PKK); la reunión comienza a las 2 pm., y puede alargarse en algunos casos hasta las 8 o 9 de la noche. Estas se realizan en una oficina de la universidad indígena Amawtay Wasi. En cada sesión firman la asistencia, constatan el quórum, leen el acta de la reunión anterior, y si están de acuerdo con sus contenidos, aceptan y la firman. En la agenda, el punto que sigue son los temas a discutir en la sesión.

El salón de reuniones consta de tres escritorios con computadores, algunas sillas individuales y otras largas con espaldar, donde caben varias personas. Cuenta con algunos archivadores, un tablero móvil para el uso de marcadores borrables. La ventana da hacia la calle, a través de ella entra luz que hace innecesario el uso de bombillas durante casi toda la tarde. El techo es alto, propio de la arquitectura colonial en donde funciona la universidad. Hemos estado reunidos algo más de 16 personas y nunca han existido inconvenientes con el espacio; es un salón bastante amplio. El Pueblo Kitukara no cuenta con un local propio; este sitio lo ocupan debido a una solicitud del vicepresidente del pueblo a las directivas de la universidad. Allí han estado desde hace más de seis meses hasta ahora, Marzo de 2007. Pasa que algunas veces, a pesar de timbrar en la puerta de la universidad, que permanece cerrada, no hay nadie que accione el mecanismo de abrirla, lo que hace frecuente que el sonido de las piedras en la ventana indique que alguien llegó a la reunión. La disposición de las sillas es alrededor de un altar, que hacen sobre una piedra en la que ofrendan pétalos de flores secas e inciensos, trozos de madera (palo santo) que queman durante varios momentos de la reunión. Por lo general, todos realizan un saludo con el humo de las ofrendas. Son en total nueve integrantes del CG-PKK de las comunas y barrios de Quito, como Lumbisi, Calderón, Collaqui, Conocoto,

Cocotog, Llano Grande, Chinangachi, Guangopolo y San Roque (Gómez, 2007)”.

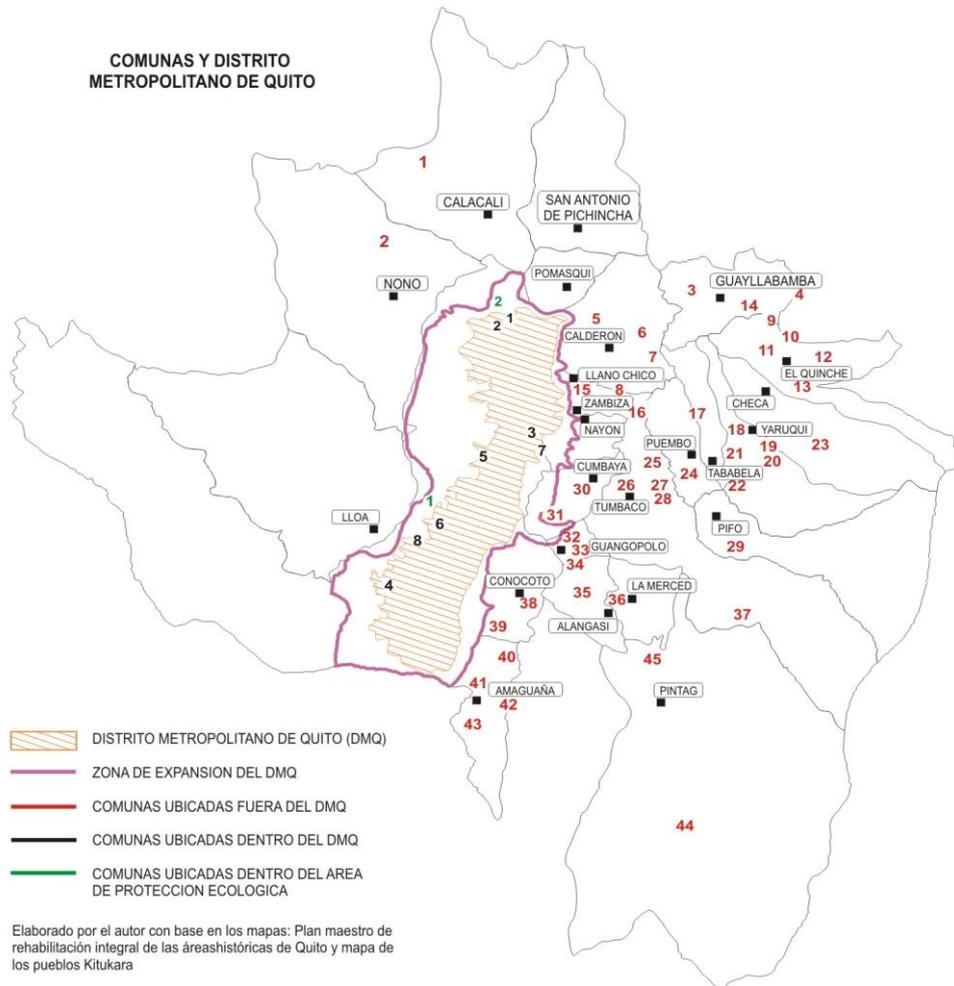
“Es el 27 de Diciembre de 2006. Llego tarde a la cita debido a una falta de coordinación entre Andrés y yo. Él me dice que llegue a la estación Chile antes de la última parada de la Ecovia; no existe ninguna estación Chile, así que a eso de las 2:30 pm., me bajo en la estación Simón Bolívar, donde supuse sería la cita, de acuerdo a la última vez que nos reunimos en el mes de julio. Lo llamo a su celular y él me dice que me espera en el estadio. Yo ubico el lugar que él menciona, no por el nombre sino por lo de estadio; he pasado por ahí y sé que es cerca de la parada La Marín; llego y él está esperándome justo allí, en la Ecovia; después del saludo salimos apurados por el retraso; la cita era a las 2 pm. La reunión es en la universidad indígena. Llego a una casa antigua en el centro de Quito, una casa grande de tres pisos que tiene muchas características de la época colonial; como muchas casas del centro histórico tiene muros gruesos, olor a húmedo, pasillos oscuros, techos altos, puertas de madera y un patio interior cubierto. Nos abre la puerta Enrique Tasiguano, quien actualiza rápidamente a Andrés. En medio de apuros, le comenta que arriba en el salón está un representante de la Comuna de Llano Grande, quien va a hablar sobre las alcantarillas; hay que escucharlo, que le toca a él (a Andrés), dirigir, porque el mismo Enrique es arte y parte del problema, por ser de la misma comunidad. Quedan en escucharlo, pedir los informes fiscales y hacer una visita a Llano Grande. Me presento ante Enrique, nos saludamos, le digo mi nombre y subimos por unas escaleras de madera al segundo piso. Al llegar al salón me encuentro con unas nueve personas; reconozco a algunas de ellas por la reunión, meses atrás en julio, cuando fueron elegidos como nuevo consejo. Saludo a todas y todos, me siento.

Ángel Taipe, líder del PKK en Llano Grande (hace parte de la Parroquia de Calderón, ubicada al norte de Quito, por la vía panamericana), expone los motivos de su visita. Tiene que ver con el proyecto de alcantarillado que están implementando en su comunidad. Nos comparte algunas fotografías que ha tomado de las obras; manifiesta que el cabildo de su comunidad hace caso omiso a la presencia del PKK, en tanto que él mismo reivindica la participación de ellos en procesos de construcción comunitaria. El proyecto de alcantarillado es cofinanciado por el CODENPE; la comunidad participa con el trabajo en minga para abrir los huecos, poner los tubos y cubrirlos nuevamente, ayudados por una excavadora pequeña. La reunión se desarrolla en completa concordancia con lo que Andrés y Enrique comentaron a mí llegada, minutos atrás. Hay que hacer una visita el 13 de enero para ver el avance del proyecto. Lo despiden y le explican que están en una reunión del Consejo de Gobierno invitándole a próximas sesiones, acuerdan pasar esta semana el informe al CODENPE para que aporte el dinero del siguiente año que cubrirá la fase final del proyecto; la situación es urgente, ya que el próximo viernes salen a vacaciones en la institución, y por tiempos administrativos se podrían quedar sin presupuesto. Ángel expresa que el cabildo de su comunidad está por salir, y su presencia en la reunión pasa por encima del cabildo que no está de acuerdo en participar de las acciones del PKK. También se refiere al proyecto de comedor para ancianos, donde alimentan a 49 abuelitos en su comunidad; finalmente, se retira y quedan

de verse en enero para la visita. Una vez que Ángel se retira de la reunión, me presento ante los miembros del Consejo de Gobierno, expresando mi intención de investigar sobre el pueblo Kitukara.

La segunda parte de la reunión trata sobre el Plan Operativo Anual (POA), que es una forma de organizar su trabajo de manera coordinada a mediano plazo; inician este proceso de manera voluntaria, con el fin de dar un “norte” a su trabajo. Esta forma particular de direccionar sus procesos, tiene mucho que ver con la experiencia administrativa de algunos de sus líderes, quienes han ocupado diferentes cargos administrativos en distintas instituciones estatales, y ven en él, la mejor forma de hacerle un seguimiento efectivo a las iniciativas, planes, proyectos, presupuestos y resultados de su trabajo. Inician una ceremonia corta, entregándome una vela de color lila; después de prenderla, me piden que la ubique en el centro de la ofrenda que hay en el salón; al hacerlo debo rezar una oración, ya sea en voz alta o en silencio. Me siento muy conectado con el ambiente, feliz de que hayan aceptado mi presencia para realizar la investigación. Aprovecho la oración para pedir por el éxito del trabajo que están haciendo y del mío propio (Gómez, 2007)”.

Mapa 6. Comunas de Quito



Elaborado por el autor con base en los mapas: Plan maestro de rehabilitación integral de las áreas históricas de Quito y mapa de los pueblos Kitukara

COMUNAS UBICADAS DENTRO DEL DMQ

1. Parcayacu
2. San José de Cangahua
3. San Isidro del Inca
4. Santa Clara de San Millán
5. Bellavista - Gualquitagua - Miraflores
6. Chilibulo - Marcopamba - La Raya
7. El Pugro
8. Alfaro

COMUNAS UBICADAS DENTRO DEL ÁREA DE PROTECCIÓN ECOLÓGICA

1. Tarma
2. San Antonio de Padua

COMUNAS UBICADAS FUERA DEL DMQ

1. Isopamba
2. San Francisco de Alaspungo
3. San Lorenzo
4. Santo Domingo de Sevilla
5. Mariana de Jesús
6. San Miguel del Común
7. Oyacoto
8. Llano Grande
9. San Miguel del Quinche
10. La Esperanza
11. La Victoria
12. Cucupuro
13. Iguinara
14. San José del Quinche
15. Llano Chico
16. San José de Cocotog
17. San Agustín de Tababela
18. San Vicente
19. El Tejar
20. San José
21. Oyambarillo
22. Oyambaro
23. El Carmen
24. Chiche Añejo
25. La Buena Esperanza
26. Tumbaco Central
27. Tola Grande
28. Tola Chica
29. Palugo
30. San Juan Bautista / Leopoldo Chávez
31. Lumbisi
32. Toggla
33. Sorialoma
34. Rumloma
35. El Tingo - Alangasi - La Merced - Angamarca
36. San Francisco de Baños
37. Santa Isabel del Marco
38. La Moya
39. San José
40. Santa Isabel
41. Chachas
42. Buendina
43. El Ejido de Turubamba
44. Tablón Alto
45. San Juan de la Tola

B. Discusiones alrededor del POA del Pueblo Kitukara 2006-2009

Durante cerca de tres meses el CG-PKK, ha venido implementando el Plan Operativo Anual (POA) 2006-2009. Los talleres y el trabajo de todas las sesiones, durante cerca de seis meses, se han destinado casi en su totalidad a desarrollarlo. Otras actividades, tales como la firma de cartas, avales, seguimiento de proyectos y otros, se discuten al final de las sesiones, después del trabajo POA. La iniciativa de Plan Operativo Anual, surge de la necesidad de gestionar recursos como organización, para ejecutar acciones de las comunas.

“Está reunido el CG-PKK y en el tablero está escrito: Identidad del Pueblo Kitukara. Estamos sentados en diferentes sillas alrededor del altar, encienden la vela y empiezan con la redefinición de la estructura orgánica del PKK. Proponen que la nueva junta se haga por pares. Un hombre y una mujer, no tienen que ser esposos, aunque terminen siéndolo, comenta uno de ellos; hay risas en la sala. La reestructuración plantea que la nueva junta debe incluir el trabajo de consultores a nivel del Consejo de Gobierno. Sin embargo, no hay unanimidad frente al trabajo de un consultor; la experiencia muestra que los consultores terminan poniendo su política sobre los que tienen el poder. Esto hay que saberlo manejar por parte del Consejo de Gobierno. La consulta es apoyo técnico y ético. Enrique comenta sobre su experiencia como consultor indígena, y cómo fue discriminado en Machu Pichu, y eso que era consultor. Recuerda que cuando se iba a subir al tren para visitar la ciudad antigua, junto al grupo de consultores que estaban reunidos, no lo querían dejar entrar al tren, porque se veía como indio. Al mostrar su tarjeta como consultor y participante del evento, cambió el trato por parte del funcionario, y el guía lo hace sentir como cualquier otro del equipo de especialistas que está subiendo al tren, diciéndole mister.

La discusión continúa sobre ser pareja o no en cada uno de los cargos de la junta, y sobre la sectorización de la participación en las reuniones, por algunos miembros. Algunos se quejan que en algunas discusiones unos hablan más que otros, y finalmente, parece haber un monopolio en el uso de la palabra. Frente al tema de la consultoría, se preguntan cómo hacer para que quede un consejo de ancianos, y no solamente un grupo de consultores para aportar en las decisiones que debe tomar el CG-PKK. Algunos de los miembros más jóvenes plantean las diferencias que pueden existir entre el consejo de los ancianos y lo que los jóvenes quieren. Uno de los líderes jóvenes del grupo comenta “que se debe de comprender que el mundo en el que vivieron los ancianos, ha cambiado. Toma como ejemplo a Ecuarrunari (Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador), en donde sus miembros se eligen a dedo; todo el trabajo que se hace es sobre el cabildeo. Consideran que no todos se pueden vestir como antes; lo occidental ha pegado. Esto no quiere decir que no tengan en cuenta a los mayores. Todo lo contrario, los respetan y tienen en cuenta por su conocimiento. Después de casi una hora de deliberación, la discusión se agota sin llegar a ningún acuerdo. Se retoma el tema de las parejas en la dirigencia y se plantea la dificultad de esto, ya que algunos tienen varias esposas. Algunos opinan que no

puede ser por parejas, “porque hay varias esposas y no se pueden meter como si fuera una sola”.

“Llega a la reunión un compañero del pueblo solicitando el aval de los PKK, para ser consejero provincial de Pichincha de medicina indígena en el Ministerio de Salud. Él propone que se deben incorporar propuestas interculturales dentro de los programas de salud del Estado. Dice que no hay respeto sobre el derecho de los Yashags⁹, sobre espacios sagrados en el Distrito Metropolitano de Quito. Después de su exposición se retira, y el CG-PKK le da su visto bueno, y le pide pasar por la carta en el transcurso de la semana. Luego de esta intervención, se presenta Manuel Gómez del barrio San Enrique Velasco, Comuna de Cocotog. Él solicita un aval para continuar con el trabajo de su escuela; allí realizan trabajo con redes familiares, enseñan danzas ancestrales a los niños y niñas y tienen huertas familiares. Igualmente tienen un proyecto de recuperación de Yumbos, financiado por la alcaldía. Ellos hacen parte del PKK, a través de la población de la Hacienda Velasco, que se incorporó a tierras del Distrito Metropolitano de Quito. Al igual que al miembro anterior, le dan su aval para continuar con el trabajo y recibir los recursos de la alcaldía.

Se presentan también algunas personas, en su mayoría mujeres, que hacen parte de las comunidades de Atahualpa, Salasaca, Lloa, Yaruqui y el Quinche. Ellas son las tenientes políticas de sus comunidades, y solicitan su aval ante el CG-PKK para continuar con su trabajo. Estos vencen en febrero del 2006, y si no reciben apoyo, perderán estos cuatro espacios de participación política. Ellas comentan que les hace falta orientación para realizar su trabajo, por parte del CG-PKK. Ellos dan su aprobación, y van a coordinar un plan de trabajo con ellas. Al final de la sesión, se presenta una discusión frente al tema de los avales. Algunos miembros del CG-PKK, consideran que a veces solo los toman en cuenta para facilitar estas cartas de presentación, pero que no queda nada organizado ni coordinado por ellos. Muchos de ellos solo vienen a pedir aval, y después ni más, comenta uno de los miembros; no hacen cosas por el PKK. Andrés opina que el problema también es, que no vamos detrás de esos avales.

La propuesta de la interculturalidad es discutida en diferentes sesiones; José Gualoto opina que es imposible vivir la cultura propia, dice que no podemos meter a todos en un costal de primerazo. Las relaciones con occidente están ahí, qué le vamos hacer. Sin embargo, Jaime Pilatuña opina que hay que tener una visión de más largo plazo, a cinco o diez años, en la que los jóvenes recuperen su identidad. Gerardo Simbaña opina que “lo primero a tener en cuenta, es que debemos poseer una mentalidad pluricultural; somos Kitukaras, pero no podemos rechazar ninguna inclinación cultural, ni religiosa. Mi papá me dice “cásate por la iglesia”, pero mi mamá se considera indígena y no cree mucho en eso. No hay un eje transversal del POA que sea pluricultural. Mauricio Ushiña dice que al él le tocó el tema pluricultural con unos evangélicos de la comunidad; existe diversidad y pluriculturalidad. José dice que estamos conscientes de que el tema de la identidad está en pañales.

⁹ Médicos tradicionales

Nosotros como dirigentes necesitamos apropiarnos de lo propio, y hacer de esto una punta de lanza. Edith opina que el POA es la base de trabajo del PKK; “nos decimos un país multicultural pero sin cimientos”. Juana opina: “que pena, que compañeros no acompañen este proceso desde noviembre. Hay que seguir, no llevamos la interculturalidad en la ropa, la llevamos en la conciencia”. José opina que debemos tener dirigentes que compartan la misión, visión general y objetivos del PKK. Además, que los que son PKK, son los que están acá en el consejo; cuando se pregunta en las comunas, la gente no sabe de eso (Gómez, 2007)”.

En los momentos de culminar el trabajo, Andrés aclara las funciones y responsabilidades de cada uno de los dirigentes, dentro del POA. Agradecen el trabajo, y piden para que las actividades derivadas del POA, puedan desarrollarse. De acuerdo a este documento, “ser parte del pueblo Kitukara es reconocerse como tal, ser amigo de todos los pueblos pobres, no vivir de rodillas, con una estructura simbólica cimentada que recupera el conocimiento y el idioma ancestral, y que ama a la Pachamama (Pueblo Kitukara, 2007)¹⁰”.

Ser indígena Kitukara no es solo reconocerse como tal, sino estar de acuerdo con un trabajo y una proyección conjunta de futuro, que basada en su condición étnica, recrea elementos de un pasado perdido en el tiempo, pero vigente en prácticas de miembros de diferentes parroquias. Con estas discusiones dan por terminado el proceso de construcción del POA, y dan “vía libre” para la presentación de proyectos de las nuevas áreas de trabajo que se conformaron durante estos meses de labor.

C. Algunas contradicciones al interior del Consejo de Gobierno

En las diferentes reuniones y asambleas del pueblo Kitukara llama mucho la atención, el hecho de que se generan discusiones y avances entre los jóvenes y mayores de la comunidad. La presidenta del consejo se llama Blanca Sacanselas Quishpe, y tiene 24 años. Ella, como otros líderes de la comunidad, es gente joven que aporta dinamismo y debate en las reuniones. La presencia en las diferentes actividades del pueblo Kitukara es dirigida, sobre todo, por personas mayores. Las reivindicaciones y la organización, el trabajo en las mingas, o el pico y pala como les llaman, son desarrolladas, sobre todo, por población adulta. Los jóvenes están en espacios relacionados con la música, el arte y el deporte. En una de las reuniones, un mayor comenta de forma irónica “que si es que con

¹⁰ Proyección Estratégica Pueblo Kitukara 2007. En borrador.

computadores se hacen huecos (Gómez, 2007)”, generando un debate de apoyo, de algunos, y de rechazo, de otros, frente al trabajo de los jóvenes. Según los mayores, los jóvenes son apáticos al proceso, y no tienen la madurez necesaria para desarrollar trabajos serios. Los jóvenes consideran, que pese a la experiencia de los mayores, no van de acuerdo con las necesidades actuales del grupo. Los jóvenes apoyan y participan de trabajos como la dirección, las comunicaciones del grupo y la proyección política del pueblo.

Durante la semana del 19 de marzo, se realizaron actividades apoyadas por el municipio y organizadas por los jóvenes del CG-PKK, relacionadas con el Mushuk Nina (Fuego Nuevo). Entre la agenda, se incluyó una reflexión sobre las adicciones de las comunidades indígenas, como el alcoholismo, y la pérdida del verdadero sentido del Tabaco en las comunidades. Igualmente, lanzaron el libro de gestores culturales del PKK. En principio, lo que los mayores desaprobaban de estos eventos, fue la falta de participación con los miembros del grupo, que calificaron como egoísmo. “Lo que pasa es que los jóvenes tienen que hacernos sentir parte de la fiesta (Gómez, 2007)”, comenta una de sus líderes. A pesar de que Mauricio Ushiña les hizo llegar algunos correos electrónicos a los miembros del CG-PKK, muchos no los recibieron, o sencillamente no supieron del evento, porque no suelen abrir sus cuentas de email. El mecanismo de comunicación que es frecuente para los jóvenes, no es igual para los mayores. Sin embargo, la discusión fue superada con facilidad, después de que se compartió la fiesta, y se realizaron otras actividades, que muestran el trabajo del PKK ante la comunidad y autoridades del Distrito Metropolitano de Quito.

En una ocasión, uno de los antiguos líderes del CG-PKK, se presentó para pedir un aval de su trabajo; esta situación fue aprovechada por los jóvenes para exigirle una rendición de cuentas de su trabajo. Otro miembro del Consejo, uno de los mayores, desautorizó las repetidas intervenciones que se lanzaban en contra del ex líder, y en algunos momentos, la situación realmente se polarizó. Se alzan la voz y reclaman entre sí, “es tu posición la que no me gusta, eso es lo que quiero que entiendas; yo entro de primeras y salgo de últimas, nadie es indispensable. Pero si nos montamos en este bus, todos somos indispensables; bienvenidos los que vengan (Gómez, 2007)”. Otros miembros participan, y al final los que

han encabezado la discusión, terminan por callar, en lo que parece un silencio reflexivo. El ex directivo permanece sentado, esperando una respuesta. Ésta llega clara, “no habrá aval sin rendición de cuentas, sentencia el CG-PKK (Gómez, 2007)”.

“Al final de la reunión, los que estaban en disputa, intercambian algunas palabras y la tensión disminuye. “En últimas, de lo que se trata también es de respetar al otro”; y la intervención del mayor, lo que busca es mantener un proceso en el que todos participen. Sin embargo, “el joven tiene razón en lo que reclamaba”, comentó otro miembro del Consejo. “Lo que pasa es que debemos ser claros con la gestión”, comenta uno de los miembros jóvenes del grupo. Tanto la presidenta anterior, Esther Coyahuazo, como la actual presidenta, Blanca Sacancelas, junto a Juana, Edith, Enma y Rosa, hacen parte de las mujeres que conforman el CG-PKK. Sus apreciaciones son tenidas en cuenta y prácticamente cuando ellas tienen que retirarse, por lo general termina la reunión. No solo opinan, sino que gestionan proyectos como el de la casa en comodato, que quieren conseguir del municipio para su trabajo. Blanca, estudia Comercio Exterior en la Pontificia Universidad Salesiana; además, trabaja como profesora de secundaria, enseñando inglés. No está casada, ni tiene hijos; se dedica los domingos en la tarde, a labores de catequización en su iglesia, ayudando a los niños de su comuna en Lumbisi. Les ayuda a hacer las tareas y las recuperaciones de la escuela. Edith y Enma, viajan en representación del PKK a un congreso al Amazonas. A pesar de las dificultades y contrariedades que tuvieron durante los tres días de representación, “conseguimos dejar una palabra de los Kitukaras; por lo menos allá, ya nos conocen, afirma una de ellas (Gómez, 2007)”.

D. Relaciones interétnicas e interinstitucionales

Como parte del reconocimiento indígena del pueblo Kitukara por parte del CODENPE, reciben un presupuesto para ejecutar algunos proyectos. En varias reuniones, han venido al espacio del Consejo de Gobierno Kitukara, miembros de diferentes parroquias, quienes solicitan apoyo para desarrollar, ejecutar y hacer seguimiento o implementación de proyectos, en sus comunidades. Algunos tienen que ver con servicios de infraestructura

primarios, como alcantarillado, proyectos de riego, artesanías, educación y otros. Algunas de estas obras son ejecutadas con apoyo del CODENPE, la alcaldía o la propia comunidad. En muchos casos, la dotación de obras de infraestructura ha sido realizada por miembros de la misma comunidad, a través de mingas de trabajo (imagen 5 y 6), dirigidas por el cabildo de las mismas. Ellos llevan un registro de quiénes trabajan, en qué turnos, y manejan, además, un sistema de multas para el que incumple. Las dificultades que encuentran muchas veces, en este tipo de actividades, tienen que ver más con procesos relacionados con temas administrativos, tales como el RUT (Registro Único Tributario). A pesar de que manejan la contabilidad dentro de los proyectos, no faltan reclamos por el extravío de algunos recursos económicos. Sin embargo, circula el comentario entre las personas, a través de verdaderas redes sociales, que hace que muchas veces se presente la rendición de cuentas que se estaba esperando.

En la comunidad de Llano Grande, por ejemplo, esto sucede justo cuando está por vencer el periodo de trabajo del jefe de la comuna. Miembros del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara, están visitando y apoyando la construcción de una red de alcantarillado, para un sector de la parroquia. A la reunión acordada algo más de un mes con el Consejo de Gobierno, asisten cerca de 30 personas. Ellos han sido convocados días atrás por la información de la cartelera de la comunidad. Algunas de ellas llegan temprano; es el día sábado 6 de Enero y son las 9 am. La situación es la falta de construcción de un tramo del alcantarillado, financiado por CODENPE. Éste les exige a las comunidades la entrega de una rendición de cuentas para hacer un último desembolso, para terminar el proyecto, y no entregarán más dinero, hasta que tengan las cuentas de la parte ejecutada del proyecto. Éste cubre un 40% del total de las obras que se realizan conjuntamente con la comunidad.

El problema es que el jefe de la comuna no ha hecho entrega de estas cuentas. La principal razón se debe a que la comunidad no tiene RUT, y en ese sentido, no han podido generar los recibos que constatan la ejecución del dinero gastado. Lo más grave para ellos, es que al jefe de comuna le quedan menos de dos semanas para entregar el cargo. La comunidad está preocupada. La presencia del Consejo de Gobierno, genera un ambiente optimista por el futuro de las obras. Después de la reunión comemos gallina en salsa, con papas, con

guiso y coca cola, que invita el tesorero de la comuna. Después de esto viene una inspección ocular por las diferentes calles, sobre las que se han hecho los trabajos.

En efecto, el trabajo está ahí; lo que hace falta son los soportes. Después de casi dos horas en las que caminamos con diferentes líderes y miembros de la comunidad, me percaté que a medida que vamos pasando por los diferentes lotes, revisando las obras, los dueños e interesados de ellos se van quedando en sus parcelas. Al final, solo están los líderes. Nos hemos quedado solos; hemos caminado no solo por las calles en las que se ejecutó el proyecto, sino también por las calles por las que deberá seguir el trabajo con los recursos faltantes del CODENPE, que aún no se ejecutan. Al llegar a la casa del tesorero, nos enteramos que han dejado una carpeta que contiene parte de los soportes que hacen falta. Solo se necesita poner en orden otras cosas, generar unos recibos y la documentación estará completa. Todo parece solucionarse.

Imágenes 10, 11 y 12. Minga y Acueducto. Comuna Central y Comuna San Miguel.



Esta relación social, basada en aspectos comunitarios que involucran el status y el reconocimiento de los líderes, termina por aclarar los destinos del proyecto, así como la vida de los beneficiarios del mismo. El reconocimiento social y la presencia del Consejo de Gobierno, han jugado un papel importante en la solución de los problemas. El apoyo que las comunidades reciben del Consejo de Gobierno se expresa también, en proyectos como el de la Parroquia de Tinayo, en el que la comunidad canaliza las aguas servidas del Canal. Otro en Lumbisi, que es un proyecto de construcción de un tanque reservorio de aguas lluvias. Otro tiene que ver con la construcción de aulas en la Escuela Jacinto Coyahuaso de Cocotog.

Esta escuela ha recibido apoyo económico de la Embajada de Japón. En la inauguración de las aulas, hay más de ciento cincuenta personas que acompañan con actividades culturales, que incluyen la presentación de las niñas y niños de la escuela, y padres de familia, en un festival gastronómico y campeonato de fútbol. Al iniciar las actividades del día, los discursos empiezan en lengua Kichwa. Hablan del trabajo del PKK y los procesos de fortalecimiento en el que se encuentran: “debemos de fortalecer nuestra lengua, no nos avergüenza nuestro idioma”, dice Blanca Sacancelas en su discurso de inauguración. El problema es que “los jóvenes se arrecelan con el Kichwa”, comenta Miguel Gualoto, cabildo de la comunidad. Las aulas son sometidas a un proceso de limpieza por parte de Jaime Pilatuña. La gente acompaña este trabajo y se escuchan risas cuando él sopla con chicha a los directivos del PKK, a las directivas de la escuela y a las aulas.

Luego de eso viene una misa en la que el cura párroco local toma la palabra y hace mención a las mingas, “que no se deben de perder, que es lo único que hace fuerza en la comunidad”, llamándole la atención a los padres de familia que no participan de ellas. Al conversar con Jaime sobre el párroco en la celebración, él dice que “es parte de la interculturalidad”, y que tiene que ver con la presencia de occidente de años atrás. Que sus trabajos “no se cruzan, que van al mismo tiempo y que aparecen juntos en esta celebración”. Sin embargo, él prefiere sus trabajos de medicina, frente a las ideas de la iglesia. El día se va pasando, hasta que a las 4 pm., nos vamos, dejando a la comunidad en plena fiesta.

Las relaciones con el Ecuarrunari y con la CONAIE, son más tensas. Hay diferencias entre estas organizaciones y el pueblo Kitukara, que se extienden a la Confederación del Pueblo del Pichincha. Éstas giran alrededor del tema étnico. Miembros de estas organizaciones no quieren dar la participación política y económica, que los Kitukara reclaman. Los rechazan por su condición urbana, alegando que no son indios de verdad. En este proceso de alteridad, los Kitukara cuestionan qué es ser indígena, ya que ahora todos lo son. Este comentario apunta a que es difícil definir quién es, o quién no es indígena. El pueblo Kitukara, en su proceso de reconstrucción étnica, incluye a una población bastante amplia, que vive en las comunas de Quito y en la misma ciudad, desde mucho tiempo atrás. Algunos hablan la lengua, y otros no, como sucede en muchas otras comunidades

indígenas. Para ellos, no usar un vestido tradicional, también es un indicador que no explica del todo la pertenencia a un grupo, ya que muchos indígenas utilizan ropa como cualquier otra persona que no lo es, opinan en algunas reuniones. “Los Kitukaras somos tan indígenas como cualquier otro grupo, o al revés”.

En ese sentido, lo que reclaman es mayor inclusión. Sin embargo, dado el número y la diversidad de experiencias de lo que significa ser indígena en la ciudad, no deja de ser un inconveniente llegar hasta todas las comunidades con un discurso homogéneo. Comentan irónicamente que la visión de ciertas organizaciones, es considerar indígena al que usa taparrabo. Cada parroquia presenta diferencias frente a algunos temas, y muchos de sus habitantes estarán en desacuerdo en autoidentificarse como indígenas, mientras que otros no. “A muchos todavía les da pena ser lo que son”.

Parece ser, que entre las mismas organizaciones indígenas con las que el PKK se relaciona, mantienen vivo el estereotipo del indígena tradicional, y les cuesta considerar a las poblaciones indígenas urbanas como indígenas. Sin embargo, el PKK ha trabajado bastante por el bienestar de las mismas, y ha recibido apoyo de estas instituciones, a pesar de que puedan ser considerados como no indígenas. El proceso de etnogénesis al que alude esta investigación parece contradictorio, en la medida en que no se toman en cuenta otros aspectos más generales, relacionados con la participación política que reclaman las comunidades indígenas a sus gobernantes.

El Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), cuenta con la Unidad de Desarrollo Social; en ella existe una pequeña decisión, que es la Unidad de Desarrollo Indígena (UDI). Teresa Simbaña, líder indígena que falleció en el año 2006, se encargó de adelantar algunas propuestas frente al tema indígena en la ciudad. Dentro del POA del municipio, están contemplados unos recursos para adelantar algunos proyectos. Dichos recursos planean ejecutarse en un proyecto de medicina indígena, otro de capacitación en diferentes temas, y en la creación de un centro de investigación sobre indígenas urbanos en el Distrito Metropolitano de Quito. El actual funcionario de la oficina se ha reunido en algunas ocasiones con el PKK, para contemplar las posibilidades de realizar estos proyectos. La situación se pone tensa cuando antiguos miembros del Consejo de Gobierno, que son

conocidos en la alcaldía, se hacen pasar como miembros vigentes e intentan acceder a los recursos. En este sentido, el trabajo y la discusión sobre los avales que otorga el Consejo, se vuelven fundamentales. Recientemente, están recuperando la participación en algunos de los proyectos, por lo menos los que no se han asignado, y que aún tienen vigencia. Las relaciones con el DMQ, incluyen solicitar apoyo en proyectos como los de recuperación de sitios sagrados, el desarrollo de proyectos de educación bilingüe en escuelas de la ciudad y la resolución de conflictos en diferentes juntas de agua.

En otros aspectos, la relación es más bien tensa con el DMQ. Esto se refiere sobre todo a los proyectos de desarrollo urbano, el manejo sobre los recursos del Cerro Ilaló, el proceso de urbanización del DMQ y la asimilación de comunas, la ubicación de basureros dentro de la ciudad, los impuestos sobre la tierra, la participación en espacios de planeación del Municipio, los usos sobre las zonas consideradas reservas naturales, entre otros. Sucede que en su mayoría estos proyectos se desarrollan en zonas consideradas periurbanas, sub-urbanas o conurbanas, que hacen referencia a zonas de transición entre lo urbano y lo rural. En realidad, la dificultad en la definición de estas zonas tiene que ver, por un lado, con la rigidez con la que se define lo netamente urbano y lo netamente rural; y, de otro lado, en que los modelos utilizados en la planeación, no incluyen el producto histórico de las ciudades latinoamericanas, tales como la existencia de una alta población rural en sus ciudades. Esta es entendida como un rezago del pasado que debe modernizarse, ajustándose a los estándares definidos por la institución en su paso a la modernidad. El resultado son lugares “extraños”, a medio paso entre lo rural y lo urbano, “espacios difusos” dentro de las políticas de planificación; verdaderas realidades en la planificación de diferentes ciudades latinoamericanas.

El 18 de Marzo del 2007, el PKK recibió la hoja de coca de parte del Embajador de Bolivia en la comuna de Pomasky. Allí estuvieron acompañando el Ministro y Secretario de Cultura de Ecuador. Jaime planteó en el discurso de inauguración que: “todos somos hijos de la madre tierra, independiente de los pueblos que la conforman. El conocimiento nuestro está guardado en nuestros genes, en la memoria de cada uno de nosotros”. Andrés agregó “que el territorio Kitukara es nuestro, pero nos han invisibilizado. Necesitamos fortalecernos todos los días, en cada momento, en cada instante”. Entre tanto, Enrique

canta en Kichwa y en español, con sus alumnos de la escuela de Kichwa Pumasky Yachanawasy. Muestra al público participante al evento, una mazorca con dos mazorquitas pegadas, y comenta que “estamos felices porque esto es vida, somos maíz, y los gringos nos lo quieren quitar, dándonos mazorcas sin semillas”. La gente lo aplaude, el PKK se siente victorioso por estrechar lazos con el movimiento indígena de Bolivia, y lo comparte de muy buen humor con el público que asiste al acto. Ellos están orgullosos por la visita de Bolivia y por el reconocimiento del trabajo de todos. Plantean que se sienten felices de “estar compartiendo en este acto, el trabajo y la realidad de muchos indígenas, que como en Bolivia y Quito, buscan mejores condiciones para la vida de sus familias”. La reunión termina entre fiestas, danza y bailes, sobre una tarima que estuvo en algún momento a punto de caer.

E. ¿Por qué ser indígenas otra vez?

El CG-PKK, toma la decisión de registrarse ante el CODENPE para tener personería jurídica. Sin ésta, comenta Andrés, “no hubiéramos tenido proyectos, ni nada. El reconocimiento nos sirve para tener algo que hacer. Siempre nos llaman al Ministerio de Salud, a diferentes Universidades, al Ministerio de Educación; somos servidores gratuitos, lo que podemos hacer, es dar participación con diferentes proyecto a nuestras comunidades”. La falta de una casa propia para desarrollar su trabajo, es una de las principales preocupaciones. Ellos quisieran contar con un espacio propio. Este proyecto ya está en marcha, ellos confían en que con algo de gestión y con algunos apoyos, fuera de su organización, puedan conseguirlo. La separación de la Federación de Pueblos del Pichincha a la que en un principio estaban vinculados, obedece a tintes políticos definidos por su proyecto ideológico como pueblo en reconstitución. Sucede que las directivas del Ecuarunari, pertenecen al pueblo Cayambe. Las directivas de la Confederación de Pueblos del Pichincha también, y esto hace que ellos reciban poco o ningún apoyo de estas instituciones. Recientemente se han separado y han decidido continuar su proceso, solos. “Los compañeros migrantes no van a dar la pelea por nosotros. Son problemas nuestros”, afirma Andrés. A pesar de que parte de la población KK es migrante, asentada largamente en la ciudad, la historia de luchas de los pueblos originarios no es tenida en cuenta. La mirada que prima es la de considerar al indígena urbano como migrante. La falta de recursos económicos para el desarrollo de su labor, es un factor constante. “Estamos influidos por lo urbano, a

diferencia de otros pueblos que viven lejos de acá. El Distrito Metropolitano de Quito es un lugar de fuertes intercambios, y esto nos hace ver fragmentados”; “nuestra búsqueda es para estar a la par con las otras instituciones”, comenta Enrique. “Es un trabajo que sale de nuestro bolsillo; la gente cree que es venir a la organización y venir a darnos ordenes”. “Como PKK no nos dan ni para transportes; a los Cayambis sí (población indígena migrante), a nosotros no”, comenta Andrés.

Las actividades que realizan los miembros del CG-PKK, fuera de este espacio, son las siguientes: la Srta. Blanca Sacancela Quishpe, trabaja en un colegio de enseñanza media en Lumbisi, como profesora de inglés. El Ing. Andrés Andrango Barahona, colabora ad-Honorem en la Universidad Amawtay Wasi; actualmente es Presidente del Consejo Nacional del CODENPE, y cobra comisiones cuando hay reuniones en el Consejo Nacional. La Lic. Juana Pucuna Obando, es maestra de escuela primaria, en una escuela bilingüe de la ciudad de Quito. La Lic. Edith Iza Vásquez, es enfermera de una ONG, con pacientes adictos a las drogas. El Sr. Luis A. Gualoto Chuquimarca, es empleado de la Empresa Eléctrica Quito, y apoya cuando tiene tiempo libre, de acuerdo a su horario de trabajo. El Sr. Enrique Tasiguano Muzo, dicta clases ocasionales de Kichwa, en diferentes instituciones y organizaciones. El Sr. José Gualoto Ushiña, trabaja en el Ministerio de Defensa, en servicios generales, y apoya a la organización de acuerdo a su tiempo en el trabajo. Enma Cachago, trabaja en huertos hortícolas de su casa. Mauricio Ushiña, trabaja como fotógrafo y cubriendo eventos ocasionales. El Sr. Jaime Pilatuña es maestro de ceremonias de la organización, apoya también a la Universidad Amawtay Wasi en forma ad-Honoren y tiene un negocio de artesanías.

Una de las principales limitantes que tiene el CG-PKK, es precisamente el hecho de que todos sus miembros, realizan actividades económicas diferentes de su propia membresía y trabajo, como representantes del Consejo. Muchos de ellos viven lejos del lugar en donde se desarrollan las reuniones, otros trabajan todo el día, y por ende, les es difícil conseguir permisos para retirarse toda una tarde del trabajo. A pesar del enorme esfuerzo que hacen para sostener el trabajo del Consejo, hace poco renunció Juana como secretaria.

“Ella se excusó, diciendo que ha meditado bien; ya conversé en mi casa, mi renuncia es irrevocable. Cuando le piden que reconsidere su posición,

que todos los demás también tienen responsabilidades con sus familias y su trabajo, ella responde: yo traté de ayudar; sí puedo, pero no quiero. Trasnóchar y todo ese trabajo, es algo muy desagradecido. La misma presidenta comenta que ha estado a punto de renunciar, pero que afortunadamente este semestre no le ha tocado clases por la tarde el día lunes, y por eso no renunció. Ella afirma que no nos podemos desboronar. Yo también estoy buscando este camino Kitukara, yo también estoy desilusionada de no poder contar con nuestro propio espacio (Gómez, 2007)”.

El CG-PKK, es una instancia que a pesar de no estar completamente articulada con los procesos de algunas parroquias y comunas de Quito, brinda un apoyo institucional ante diferentes instancias y organizaciones de todo nivel: locales, regionales, nacionales e internacionales, para reconstruir un sentido identitario de lo “propio”, dentro del DMQ. Precisamente, con su participación en diferentes instancias de representación institucional, permiten una apertura para su proyecto, reflejado en buena medida en el POA. Parece que el sentido de los procesos en reconstrucción del PKK es justamente, tratar de incorporar prácticas y valores culturales que la modernidad desdeña, que para ellos son prácticas culturales aprendidas de sus padres y abuelos, en las comunidades de origen. Saben que hacen parte del DMQ, pero lo que más saben es que pertenecen a un pueblo, que hacen parte de un territorio, y que lo que buscan son alternativas para relacionarse con estas “tradiciones”, sin importar la exclusión que significa afirmarse en ellas. A pesar de que no es un trabajo que integra a todas las comunas y parroquias de Quito, el Consejo de Gobierno cumple con el papel de visibilizarlos en instancias, en las que se consideraban desaparecidos. Como dice Andrés, “hay que tener mucho corazón para ser dirigente del Pueblo Kitukara”.

D. El corazón del pueblo Kitukara

Las comunas de Quito suelen realizar diferentes fiestas durante el año; éstas incluyen la participación de numerosa población indígena, asentada en la ciudad. Es frecuente encontrarse en Quito con estas actividades, ya que se desarrollan en lugares públicos, como la plazoleta de San Francisco, y en parques de diferentes barrios populares. Fiestas como la Yumbada de Cotocollao, han sido registradas en trabajos etnográficos. En ellos aluden a estas fiestas, como una forma de sentirse indígenas, en un contexto que permanentemente los discrimina (Fine, 2007). Las fiestas son el corazón de los pueblos originarios de Quito, ya que en ellas se expresan diferentes procesos que aluden a elementos de reciprocidad y

redistribución (Ferraro, 2004), propios de lo que algunos autores han denominado como “andinidad” en ellas (Salomón, 1991).

El intercambio de productos, la venta de algunos de ellos, la comida que incluye platos hechos con maíz, plantas medicinales y ornamentales, son parte de los productos que se comparten. La venta de éstos, genera ingresos económicos para las familias. Pero lo más importante, es la vida social que produce a su alrededor. Compartiendo la comida y disfrutando de las actividades, que incluyen bailes y jornadas recreativas, los Pueblos Originarios socializan sus vidas, construyendo entramados de tejido social que descansan en prácticas “tradicionales”, celebradas desde años atrás, y que se han vuelto comunes, inclusive para personas que no son de las comunas. Vecinos y residentes de otros barrios y otras comunas de Quito, asisten a ellas para compartir. Es frecuente escuchar conversaciones en las que las familias recrean sus linajes familiares, para explicar su pertenencia a una comuna determinada. Los apellidos y la ubicación de la comuna se convierten en referencia, por las que el interlocutor, “ubica” a los emisores de sus linajes. De esta manera, se conocen gente de Guapulo, Cotocollao, Zambiza, Cocotog y de otras comunas de Quito. Estas reuniones funcionan también como un fuerte espacio de socialización de las actividades, que realizan las diferentes comunas.

Imágenes 12, 13, 14 y 15. Fiestas Pueblos Originarios.





Cortesía Mauricio Ushiña.

G. Recuperando la Etnicidad en las Comunas

Luís Macas, Presidente de la CONAIE, dirigió unas palabras a los comuneros reunidos durante uno de los talleres de las comunas. En él, retomaba el sentido de ser indígenas, y en su intervención comentaba lo siguiente:

“Felicitaciones a los compañeros jóvenes que están aquí, a la compañera presidenta del pueblo Kitukara. Pero tenemos algún problema. Algunos nos reconocemos como indígenas: ¡Carajo, yo soy indio y que!, soy kitukara, o panzaleo, o kichwa, o soy cañari. Yo soy saraguro. Lamentablemente ya no me visto como mis viejos se vestían. Yo también me encaré, pero lamentablemente ya no tenemos tantas tierras como para tener borreguitos y poder hacer lana de ovejas. Ya poco no más tenemos, ya no tenemos. A nosotros nos han llenado en la cabeza, hasta que nosotros mismos nos negamos. Con razón el Estado, los gobiernos, las instituciones nos dicen: felizmente los indios se están acabando, ya se han de acabar. Dicen: pobrecitos, pero qué vamos hacer. Ojalá se acaben pronto. Porque compañeros, compañeras, el mismo sentido de ser indio es de atraso, de pobreza, por eso compañeros es que dicen: donde hay comunas, no hay desarrollo. Eso nos dicen, compañeros, y por eso tienen que urbanizar, y por eso tienen que hacer un Distrito Metropolitano, ahí sí para darles duro. Compañeros, y claro, muchos de nosotros estamos de acuerdo con eso. (Gómez, 2007)”.

La recuperación de la etnicidad en las comunas, está vinculada también, con los procesos políticos que adelantan los indígenas en las comunas, particularmente, frente al proceso de urbanización del DMQ, lo que incluye también una redefinición de las fronteras de lo étnico, que rebasa la perspectiva tradicional de asociar al indígena, como el que se viste como tal. A pesar de que prácticas culturales asociadas a la identidad se

han perdido, el proceso del Pueblo Kitukara busca revivir elementos de la cultura, que les permitan aglutinarse nuevamente como indígenas, pero en escenarios particulares, como los son las comunas de Quito.

“Ojo compañeros como nos ponen en la cabeza, conceptos de ellos, pero conceptos para dominarnos. Y por eso compañeros lo que ustedes están anotando aquí es que van a servir ahora, para llevar a la constituyente. Ya no hay que permitir que la propiedad sea solo de dos. Hay dos categorías: público y privado, ¿dónde está lo comunal?, y por eso dicen esta comuna, ¡no es comuna!, ¡Ah! por eso es que no hay ley para comunas, porque esa ya está reformada. Entonces compañeros, hay que poner en esta nueva constitución, incluso yo digo esto: que hay que borrar todo eso que llaman parroquias, cantones, provincias. Sí somos un solo pueblo compañeros y compañeras, pero nos borran en los colegios, en las escuelas, en la universidad, en la iglesia. Un compañero de Imbabura decía: ahora, ahora es el momento de levantarnos las comunas, los pueblos, las naciones indígenas o como quieran llamarse, cañaris, kitukaras, no cierto. Reformar esta constitución pero ¡de a veras! Porque esos límites, esas cosas que nos han puesto, esas líneas que nos han puesto así, son coloniales. Nos han dividido así. Entonces compañeros esas cosas debemos ir pensando, y como decía en lo que hace relación con la propiedad, hay que dejar sentado y con mayúsculas ¡PROPIEDAD COMUNAL!, no solo privada y pública. Para que nos respeten, porque sí hay, sí tenemos, todavía estamos presentes, estamos vivos compañeros, en las comunas (Gómez, 2007)”.

La iniciativa de transformar la constitución, delimitando áreas y usos de la propiedad comunal planteada, supone la creación de una nueva forma de entender los escenarios de acción de los ámbitos público y privado; sin embargo, lo comunal en este caso, supone una ubicación intermedia entre las dos, que permitiría la vigencia de esta forma de propiedad sobre el suelo. Una de las dificultades en este caso está, en que poco a poco la ley de comunas ha venido cediendo paso a formas de privatización de la tierra asociadas con la tendencia económica neoliberal, como se plantea en la primera parte de este trabajo, acerca de la transformación de las tierras comunales.

“La urbanización tiene que seguir avanzando, el desarrollo tiene que seguir avanzando, y los que se oponen hay que barrerlos. Compañeros, hagámonos sentir, ¡que sientan en este país! Lo que decía el compañero, cuarenta por ciento de pueblos originarios estamos aquí. De repente, ni siquiera sin blanquear, nos decimos que no somos indios (risas), y compañeros que quieren parecerse allá como a los norteamericanos, quieren parecerse a los gringos, ¡que se va a parecer si la cara no cambia! Quieren parecerse allá, a los europeos, con el debido respeto a los compañeros. Pero comparemos haber a quiénes es que nos parecemos

(risas). ¿Y qué va a pasar con aquellos que no nos reconocemos como indígenas? Yo digo compañeros que es hasta una opción de vida, si yo tomo la opción, aunque no sea de indio, si me gusta lo comunitario, si me gusta eso, ¡pues yo me clavo ahí! Es que eso de que yo soy, ¿qué hago?, me aísla. Es una opción de vida compañeros, una opción de vida. ¿O lo privado, o lo comunal?, porque lo que nos ha enseñado lastimosamente, es que ese individualismo que se ha venido generando, nosotros en nuestras cabezas, es porque nos trajeron ese concepto, ese término de ciudadanía, que es sinónimo de individualismo (Gómez, 2007)”.

La perspectiva que se enuncia alrededor del desarrollo como un discurso totalizador, va en contra de los intereses de las comunas, lo que supone una perspectiva que no permite a los Pueblos Originarios de Quito la posibilidad de sobrevivir, debido al avance del proceso de urbanización, que termina con la desaparición de las comunas de Quito.

“No hablemos solo de la Toglla, hablemos de Lumbisi, hablemos de la Tola, hablemos allá de Calderón, de cómo estarán allá los compañeros, ¿Qué propuestas tienen? Y habían 33 comunas en esa época que iban numerando, no sé ahora como será eso. ¿Y entonces, qué estamos haciendo esas 33? ¿No será que podemos organizarnos, levantarnos fuerte?, para decirle no a esta cosa que quiere hacer el municipio en el Ilaló, pero ya todos. Porque alrededor del Ilaló debe haber bastantes comunas. ¿Y qué es lo quieren hacer? ¿Declarar áreas protegidas?, protegiéndonos como si fuéramos niños pequeños (risas). Cuando nuestros viejos pelearon y derramaron su sangre aquí en estas comunas ¡y nosotros viendo!, nos cruzamos de brazos.

Hagamos una propuesta aquí, en este, tomémoslo positivamente ahora, es negativo lo que está haciendo el Distrito Metropolitano, porque afecta a las comunas. Pero voltiemos la torta y digamos que todos los que estamos aquí llevamos una propuesta, para recuperar nuestra dignidad, recuperar nuestras comunas. Porque yo sí les digo compañeros, si nos paramos duro y fuerte ahora, en 5 o 10 años, adiós comunas. ¡No hay comunas!

Al final de la reunión se entremezclan muchas voces, hablan de hacer algo por sus comunas, por las necesidades que hay que ir trabajando. Algunos dicen que, “ya no existimos, que ahora tenemos que ser barrios para que nos crean, pero no podemos seguir siendo comunas. Nosotros queremos hacer una petición, a las comunidades quieren destruir, nos quieren meter una carretera para el nuevo aeropuerto, nosotros no queremos, pero el Municipio, el Consejo Provincial. Quiero que entiendan que la gente del barrio son una cosa, y las comunas son otra cosa (Gómez, 2007)”.

Entre aplausos y propuestas de trabajo, nos tomamos una gaseosa con pan. Después de las palabras de Macas, la gente se siente optimista; es tarde, casi las 6 pm., y la gente tiene que regresar hasta sus casas. El

camino es largo, algunos han de atravesar la ciudad entera para llegar, ya que viven del otro lado de ella. Se apuran con sus niños, a caminar, a tomar el bus. Sin embargo, están felices, han decidido rechazar la propuesta de las áreas protegidas del DMQ. Lo que esperan con esto es recuperar algo de su legitimidad como territorios ancestrales, como tierras colectivas, como Pueblos Originarios del DMQ (Gómez, 2007)”.

H. Conclusiones

La pérdida del sentido de lo público como creador y dinamizador de aspectos de identidad nacional, está cediendo paso a formas de consumo cultural, que orientan las relaciones de identidad. Parece que existiera una clase de pesimismo frente a los responsables de orientar los cambios necesarios en la dirección de políticas, que hacen ver al modelo neoliberal como la única opción posible de “construir ciudad”. La polarización económica se expresa claramente en procesos de desarrollo de zonas privilegiadas en manos de elites, quienes disfrutan de los mayores beneficios, mientras que, por otro lado, dentro de estas nuevas centralidades, los demás sectores son los menos atendidos en sus necesidades (Lungo, 2004). Podemos decir, que al contraponer los beneficios y las desventajas de los grandes proyectos urbanos, se expresa claramente que sin una concepción del gobierno de la ciudad, que incluya aspectos sociales que busquen la igualdad del acceso a los recursos de los beneficios de estos proyectos a los sectores menos beneficiados económicamente, las condiciones de inequidad que existen hasta el momento, continuarán reproduciéndose y manteniéndose en las transformaciones que experimenta la ciudad. Los cambios a partir de las condiciones actuales de globalización neoliberal, no son de por sí, ni buenos, ni malos.

Lo que sucede con los gobiernos de la ciudad, es que al ceder el desarrollo de obras prioritarias a manos del sector privado, pierde autonomía frente a otras posibles políticas urbanas que orienten la ciudad. En la medida en que los ciudadanos participen en la definición de políticas urbanas, los procesos serán más justos. Se trata de encontrar las mejores formas de aprovechar las condiciones y espacios que el mismo sistema crea. Las propias contradicciones del sistema, permiten también la generación de alternativas que pueden ser aprovechadas por sus habitantes. Esto permite ejercer derechos y posibilidades de participación, en el destino y la construcción de ciudades ajustadas a las necesidades de la gente, más que ciudades orientadas hacia las demandas del

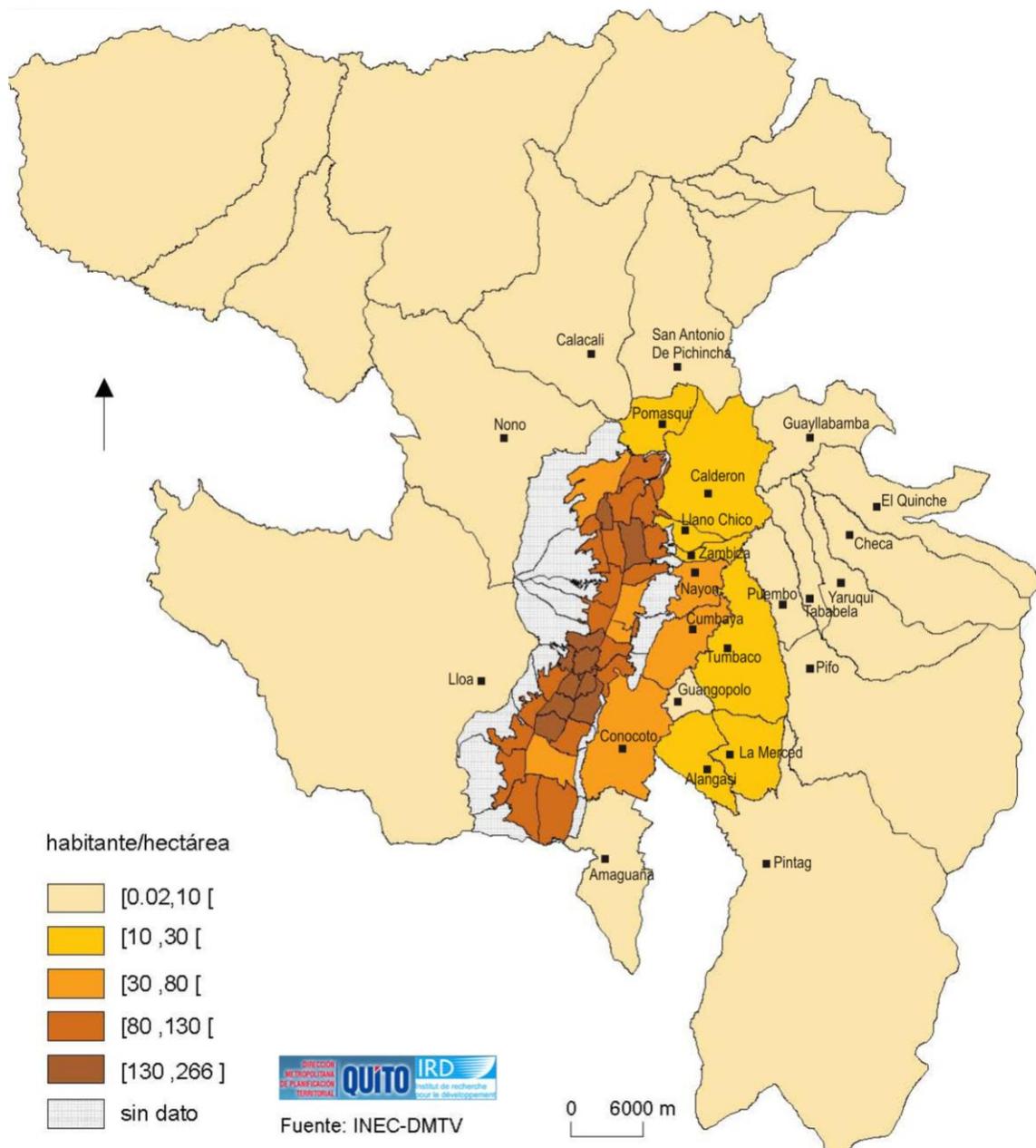
mercado internacional y del sector privado. En este sentido, la eficiencia y la eficacia, pueden ser orientadas hacia la atención de las necesidades de las mayorías y minorías de los pobladores urbanos.

Las fuerzas que moldean el destino de comunas y Pueblos Originarios del DMQ, parecen depender de su propia gestión en la actualidad. El proceso de etnogénesis del Pueblo Kitukara, es una reacción a la exclusión e invisibilización que viven a diario por parte del gobierno de la ciudad en las comunas. Es una respuesta de los indígenas urbanos, que busca legitimar y canalizar sus necesidades ante las comunas y ante el gobierno de la ciudad, en un momento histórico en que lo público parece ceder ante la presión de empresas e intereses privados, que definen el futuro de la ciudad de Quito a inicios del siglo XXI, en Ecuador.

El gobierno de la ciudad de Quito, está ante la necesidad de pensar en políticas públicas incluyentes de la diversidad étnica y cultural, que hace de ella una ciudad multicultural. El crecimiento del DMQ parece no tener fin, y las comunas e indígenas urbanos que se encuentran en la ciudad y a su alrededor, no van a desaparecer. Si pensamos que el gobierno de la ciudad debe garantizar la existencia de sus habitantes, es necesario entonces adoptar una mirada incluyente de la diversidad cultural, de los pueblos indígenas urbanos que lo conforman. Una proyección de Quito para el año 2020, muestra el crecimiento de la ciudad sobre áreas en las que se incluyen comunas a su alrededor. Esta proyección, expresa la necesidad de ir incorporando acciones que permitan el desarrollo de la ciudad, con la participación de todos, sin necesidad de desconocer las iniciativas de indígenas urbanos. Un buen inicio requiere de esfuerzo y voluntad política.

Mapa 7. DENSIDADES DE POBLACIÓN 2005 – 2020

Proyecciones de población al 2020
Densidad de población por parroquia



IV. Conclusiones: nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos de América Latina.

La relación entre indígenas y ciudad ha existido desde tiempos prehispánicos. Los vestigios arqueológicos así lo demuestran. Durante la Conquista, la Colonia, la República y el Estado, ha existido una estrecha relación entre ellos, y ciudades antiguas y modernas. El común de investigaciones sobre indígenas urbanos, propone que su presencia en las ciudades se debe, principalmente, a migraciones campesinas e indígenas. La identidad de niños, niñas y jóvenes indígenas en las ciudades se asocia, en algunos casos, con desempeñar oficios como los de albañil, sastre, conductores, secretarías y profesores en la ciudad; estadísticas muestran que muy pocos niños y niñas en escuelas en sus comunidades de origen, se identifican con oficios rurales, como el de agricultor (Swanson, 2005). Detrás de estas identidades indígenas urbanas, existen tensiones entre lo que entendemos comúnmente por campo y ciudad, sobre todo en América Latina, donde la población indígena y campesina, conserva y reproduce elementos de “reciprocidad” (Ferraro, 2004) y “Andinidad” (Salomón, 1991), en ellas.

Las bases históricas, sociales, culturales y económicas de la discriminación étnica, racial y socio-económica, se encuentran instauradas desde antes de la época colonial, y se prolongan hasta la Modernidad. “For the sages of the Enlightenment, all other forms of knowledge had to be reinterpreted according to their own “universal” principles, if each was to find its place within the conceptual and methodological edifice under construction” (Platt, 2000). El espíritu de la Ilustración que existió en la modernidad instaurada por los criollos en el Siglo XIX (Castro-Gómez, 2005), permitió conformar una jerarquía social que creó espacios discriminantes de etnia y clase, que valoraron un “blanqueamiento” poscolonial de la ciudad, basados en argumentos raciales sobre la pureza de sangre. Las tensiones entre la ciudad moderna y los indígenas, terminan excluyéndolos de posibilidades de inserción favorable en ellas (Kingman, 2006), a la vez que reproducen estereotipos que los asocian con lo salvaje y atrasado. El paternalismo y las representaciones sociales que sobre ellos construyen algunos sectores de la sociedad, los alejan cada vez más de realizar sus expectativas de vida en la ciudad (Martínez Novo, 2006), y aunque estos procesos de discriminación no han estado libres

de contradicciones y han cambiado con el tiempo, están repletos de salidas como las que han encontrado los Pueblos Originarios, las comunas y las poblaciones de indígenas migrantes, para reafirmar su identidad en la ciudad.

Diferentes trabajos muestran, que los procesos de etnogénesis se encuentran articulados con procesos de globalización mundial (Chaves y Zambrano, 2006), a partir de la idea de conformación de los estados nacionales durante el siglo XX, y las transformaciones que éstos viven en una época neoliberal, en el siglo XXI. La inflexibilidad de los estados nacionales al aplicar una definición de lo étnico en categorías esencialistas y rígidas, alejan a diferentes grupos sociales de insertarse un poco mejor en las dinámicas y economías nacionales. A la par que estos grupos que se auto identifican como indígenas, sobre todo a partir del reconocimiento internacional de sus derechos, tales como el convenio 169 de la OIT y de los derechos económicos sociales y culturales, DESC (Sánchez 2004, Zambrano 2003, García y Sandoval, 2007), asistimos en Latinoamérica a un nuevo escenario, que hace que cada vez más, y con más fuerza, poblaciones que se consideraban desaparecidas, vuelvan a emerger otra vez en las dinámicas regionales, nacionales e internacionales.

Del proyecto de nación mestiza del siglo XX, en el que los grupos debían insertarse a la noción de ciudadanos, pasamos en el siglo XXI a la aparición de nuevas identidades, que encuentran en dichos procesos de mestizaje, el camino para ser indígenas. Como se ha venido planteando, el propio concepto de identidad es un concepto histórico, cambiante y sujeto a tensiones particulares en un contexto determinado, que por un lado busca legitimar y garantizar el ascenso social dentro de un proyecto de orden nacional, y por otro, define estas identidades a partir de un contexto global, con la puesta en marcha de nuevos componentes jurídicos y sociales. El mestizaje y el “blanqueamiento”, son las avenidas a través de las cuales se expresan nuevas dinámicas identitarias, que en un principio parecían contradictorias entre sí, porque buscaban convertir a los indígenas en campesinos, resultando el proceso en todo lo contrario: la indigenización de los campesinos (Chaves y Zambrano, 2006). Esta contradicción supone una serie de tensiones, que para el caso de Colombia, expresan la polarización de grandes beneficios económicos para unos pocos, y la pauperización para la mayoría de los demás. La

posibilidad de encontrar mejores garantías de vida siendo indígenas, supone una forma de mejorar el status social. Lo que no es tan claro, es quiénes definen estas categorías en un momento histórico determinado. Al respecto sabemos que más allá de los actores y definiciones del Estado, existen categorías de lo étnico, en contextos mucho más pequeños, como lo son las comunidades. En México, por ejemplo, sucede que en comunidades migrantes de la frontera, la identidad indígena es definida por ciertas élites locales, quienes en determinado momento y en beneficio de sus propios intereses, son los que definen quién es, y quién no es indígena (Martínez Novo, 2006). Los procesos de etnogénesis registrados en Ecuador, expresan un poco de lo que sucede en México, y otro poco de los que sucede en Colombia, sin excluirse mutuamente.

De una parte, el proceso de etnogénesis del Pueblo Kitukara es definido desde arriba, por unas élites indígenas que deciden en el año 2001, crear las bases para iniciar un trabajo de recuperación de la identidad en las comunas de Quito; estas élites indígenas buscan favorecer sus condiciones de bienestar, pero con un alto grado de inclusión de su propia población. Esta diferencia es crucial, ya que siendo una élite, que como cualquier otra intenta favorecer sus propios ideales, logra integrar de manera parcialmente exitosa a las comunas, migrantes e indígenas urbanos del DMQ, algunos de ellos con una formación política que reivindica los derechos y la justicia social. De hecho, varios años atrás, la mayoría de ellos participaron en diferentes procesos de reivindicaciones sociales de las comunidades de Calderón, Zambiza, Llano Grande y Llano Chico, entre otras, defendiendo los derechos de las comunas frente al DMQ, antes de que se conformaran como pueblo Kitukara. El antecedente de su práctica política es anterior al advenimiento normativo que propone el derecho internacional en Ecuador, después del año 1998, en la cual se ratifica el convenio 169 de la OIT. A diferencia de ser una élite favorecida por aspectos de clase social, con recursos económicos altos, los líderes indígenas que comienzan este proceso de etnogénesis, son líderes surgidos en las bases de las comunas y barrios de Quito. De otra parte, viven el proceso de pérdida paulatina de su identidad por el avance de la ciudad sobre ellos, y ante la cual reaccionan, tratando de mantener algunos elementos que los diferencian del resto de la población mestiza, como lo son sus fiestas y, en general, lo que en esta investigación hemos denominado “el corazón del pueblo Kitukara”. Los procesos de redistribución y reciprocidad,

acompañados del uso de la lengua Kichwa, junto con el rescate y promoción de valores asociados a lo indígena, hacen que este sea un proceso que reivindica las necesidades de los indígenas urbanos. Este proceso que empieza desde arriba, con el conocimiento de los convenios internacionales por parte de las élites indígenas, se articula con las prácticas locales de los indígenas urbanos del DMQ, creando un movimiento político de interesantes matices, como lo hemos presentado hasta acá. Sin embargo, se encuentran en las comunas de Quito una serie de prácticas que permiten igualar, a partir de la normatividad internacional adoptada en el país, la base para reclamar una adscripción indígena, que no deja de traer tensiones inherentes a su propio proceso.

La falta de legitimidad por parte de algunas comunas de adscribirse al Pueblo Kitukara, es tal vez la mayor dificultad interna que vive el Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara. De hecho, existen por lo menos dos organizaciones más que dicen representar a las comunas de Quito, aunque no cuenten de un proceso de mayor consolidación. En más de una ocasión, sucedió que algunos recursos económicos para el desarrollo de actividades del pueblo Kitukara, aportados por alguna institución, habían sido reclamados con anterioridad por otros miembros del pueblo Kitukara, que no eran parte del Consejo de Gobierno. Durante mi participación en algunos talleres con las comunas, hubo algunas discusiones entre líderes del Consejo de Gobierno y representantes de las comunas, por la legitimidad de su trabajo de representación. Considero al respecto, que pese a las dificultades de tipo representacional, el proceso de etnogénesis es válido, no solo porque intenta legitimar y garantizar la prestación de servicios y de garantías constitucionales, sino porque intenta mejorar el nivel, la calidad y el bienestar de muchos pobladores del DMQ y de sus inmediaciones, ante una serie de políticas que poco, o casi nada, los escuchan. De hecho, para cierto grupo de funcionarios del DMQ y de las mismas organizaciones indígenas, es más fácil asumir que no existen como pueblos, o que a lo sumo, éstos no tienen ninguna relación con los ya desaparecidos Quito Cara, para no tener que incluirlos dentro de la toma de decisiones que supone un proceso democrático. Coincidimos completamente con Carmen Martínez Novo, en que estos derechos deben convertirse en realidades para la gente que los reclama. Más aún, los trabajos citados para Colombia expresan, que en la medida en que el Estado no flexibilice estas políticas, cae en el error de alejar las posibilidades de garantizar el

disfrute y gozo de estos derechos adquiridos constitucionalmente (Chaves y Zambrano, 2006).

A diferencia de los procesos de los Otomíes Urbanos de Guadalajara (Martínez Casas, 2007), el pueblo Kitukara no ha sido migrante, sino todo lo contrario, ha sido absorbido por el crecimiento de la ciudad, debido a su larga permanencia en ella, y con sus prácticas ayudan a construirlas, no solo física, sino a definir las socio-culturalmente. El pueblo Kitukara también está constituido por las poblaciones indígenas y comuneras del DMQ, e incluyen, en algunos casos, a población que tiene una larga tradición migrante, como miembros de comunidades de Otavalo y otras, que en menor medida que la población asentada en el DMQ, pasan por un proceso de resignificación de su identidad cultural, al interior de la ciudad capital. El proceso de invisibilización no es menor que el de los Otomíes, sino que este proceso de vivir invisibles en la ciudad, es una forma más de cohesionar su reivindicación política como Pueblo Originario, como indígena urbano del DMQ. La experiencia de discriminación se convierte en un factor aglutinante y cohesionador de sus prácticas sociales e identitarias. Hacia fuera, los miembros del grupo del Pueblo Kitukara enfrentan de manera permanente un proceso de exclusión, ante los miembros de otras comunidades indígenas que no los ven como indígenas, y frente a las autoridades de la ciudad que tampoco los consideran indígenas. A pesar de esto, sus prácticas, su geografía de lugares sagrados y su territorio, se encuentran inscritos dentro de las dinámicas de la ciudad misma. Son invisibles, aunque paradójicamente todos los ven, por ejemplo, en las fiestas parroquiales y de las comunas. Paradójicamente son tan visibles, que nadie los ve. Considero que el trabajo político del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara, es una forma de hacer ver lo que siempre ha estado allí: las prácticas comunales, las fiestas, la nomenclatura de la ciudad, la toponimia de los lugares, los recuerdos de las parroquias, las prácticas agrícolas y otras, que siempre han estado allí, cambiando muchas veces y reapareciendo luego, como otras tantas ocasiones, desde la colonia (Rebolledo, 1992) hasta los destinos actuales de la ciudad. A pesar de las dificultades hacia el interior y hacia el exterior del Pueblo Kitukara, creo que es un proceso legítimo que busca integrar la vida de más de cien mil habitantes del DMQ, en la definición de su destino como habitantes de la ciudad, como ciudadanos.

En el momento actual de vida social latinoamericana, estamos pasando de categorías de indígena a campesino, de campesino a ciudadano, de indígena a ciudadano y de campesino a indígena, posibles solamente en el escenario de la globalización económica que vivimos en la actualidad. El avance de la normatividad que busca proteger la existencia diferenciada a pueblos, grupos y minorías en el mundo, frente al avance del capitalismo global, es una herramienta importante y definitiva para el reconocimiento de sus derechos. Sin embargo, no creo que sea la única, ni necesariamente la más efectiva de todas. Son el dinamismo y la lucha por el reconocimiento de una existencia diferenciada, la que hace que en Latinoamérica, vivir diferente de los demás, no sea un problema. Todo lo contrario, creer que al estimular el ser diferente en términos de identidad, puede terminar siendo para los gobiernos latinoamericanos un problema infranqueable. En Colombia se ha tenido que regular el concepto de indígena, para controlar el acceso a los múltiples beneficios de las minorías, ocasionado por los procesos de etnogénesis (Chaves y Zambrano, 2006) y el ascenso social. Los procesos de blanqueamiento y de reindigenización pueden verse también, como una forma muy económica de entender la identidad. Esto trae consigo la duda acerca de la legitimidad de los derechos de las minorías, que podría entenderse como el derecho a ser diferente, para acceder a mejores condiciones de vida. El Estado se encuentra ante un escenario complejo, que es irrumpido por el modelo económico neoliberal, y en el que las expectativas de los estados nacionales, no lograron consolidar las esperanzas y el bienestar que se pretendía en sus poblaciones. Esto es tan evidente, que la mayoría de países latinoamericanos o en vías de desarrollo, aún no logran concretar las promesas de progreso, de modernidad y de desarrollo.

Las nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos en América Latina, permiten que poblaciones hasta ahora marginadas de procesos políticos de visibilización y de inclusión de sus formas de vida en las agendas públicas, surjan de la mano de un marco jurídico, acogido por los estados nacionales desde la esfera internacional, en momentos de globalización y de polarización del capital mundial. Esto ha significado el surgimiento, fortalecimiento y apropiación de identidades asociadas con el momento histórico actual, que además de darle fuerza, representación y legalidad a población tradicionalmente marginada del poder, permite el ascenso social de poblaciones que no

encontraron satisfacer sus expectativas de vida, con el proyecto de la nación mestiza, con el proyecto moderno de los estados nacionales. Sin embargo, a pesar de ser un triunfo muy importante y significativo para los pueblos indígenas urbanos en Latinoamérica, es también un triunfo parcial.

Superar las contradicciones internas y externas de estas formas de identidad actual, implica hacer una revisión de carácter más estructural al interior de la manera en que abordamos, desde las ciencias, los procesos y las dinámicas sociales en Latinoamérica. No podemos seguir considerando que no exista una dinámica interna en las agendas de los grupos sociales, y que la fuerza que dinamiza los procesos de los indígenas urbanos, sea el escenario internacional en aspectos económicos y jurídicos, principalmente. Los indígenas urbanos nos muestran, que más allá del beneficio económico o de status social que se derive de este marco económico y jurídico, existen razones poderosas en ellos para querer ser diferentes de la ciudadanía de los estados nacionales. Una de ellas, quizá la más importante que señala esta investigación, es que quieren recuperar la forma de vida de sus ancestros, para vivir como ellos; extrañan una forma de vida más tranquila y con mayor bienestar, de la que se deriva de las políticas del Estado y de la ciudad. Más aún, quieren ayudar a construir sus propias agendas y participar en las decisiones que comprometen su futuro, y el de otras tantas generaciones que vienen después de ellos; quieren superar la modernidad y sacrificar las formas hegemónicas de construir los conceptos, como ciudadanos; quieren vivir como indios otra vez, construyendo al mismo tiempo, espacios alternativos de identidad que incluyen a población indígena, mestiza y demás. Desde esta perspectiva, las nuevas representaciones de los indígenas urbanos en América latina nos expresan, que más allá de querer ser indios para vivir mejor dentro del Estado con discriminación positiva, lo que les interesa es encontrar una mejor forma de vivir, y darles un mejor proyecto de vida a sus hijos, que el que promueve la sociedad actual. Consideran que es mejor desde todo punto de vista, refugiarse en la forma de vivir de sus abuelos y de sus ancestros, resignificando su identidad, aceptando la participación de quienes quieran incluirse en ella, lo que por lo menos no deja de cuestionarnos: ¿y qué tal que tengan razón?

A pesar de que el proceso de etnogénesis del Pueblo Kitukara es liderado por una minoría, una pequeña elite indígena, se hace necesario abrirlo a las comunas de Quito de manera explícita. Muchas de ellas no saben a qué se refieren cuando se les incluye como pueblo Kitukara, no porque no conserven y reproduzcan en ellas las raíces indígenas que el pueblo Kitukara reconoce en ellas, sino porque aún, el proceso político no ha llegado a cubrirlos de tal manera, que logre adscribirlos a sus objetivos. En este sentido es mucho lo que falta por hacer, para reivindicar los derechos de las comunas y ayudar en su supervivencia. Los mandatarios de la ciudad también tienen bastante que hacer, para ayudar en construir ciudades diversas, de la mano de las políticas neoliberales, poco o nada les interesa el asunto. No hay un compromiso serio entre estas y los destinos de los pueblos indígenas urbanos. Asociados a los migrantes campesinos dentro del proceso urbano, vistos como un remanente de los procesos de la modernidad, es poco el esfuerzo oficial de reconocer su particularidad étnica, y mucho menos en crear y consolidar verdaderos esfuerzos para hacerlas visibles, y pensar y direccionar los destinos de la ciudad, en una ciudad diversa. Parece que el destino del DMQ frente a la diversidad pluriétnica y multicultural, es poco menos que un discurso oficial, formal y poco real en la práctica.

Es necesario sentarse a discutir, negociar y concertar entre los diferentes actores que hacen de Quito la ciudad diversa que es hoy en día, más aún, es imprescindible generar políticas públicas de acuerdo a los nuevos paradigmas sobre el desarrollo sostenible, y desarrollos alternativos; solo la inclusión de la diferencia podría conseguir una ciudad más justa y con menos conflictos entre sus ciudadanos. El avance de la ciudad bajo la empresa privada no solo hace que aumente la desigualdad, sino que además, como un daño colateral, termina con las pocas posibilidades de supervivencia de las minorías étnicas, es aquí en donde el proceso del pueblo Kitukara parece tener sentido. Solo se necesita llevarlos más allá del deseo de una pequeña minoría, o de los intereses de algunas pequeñas minorías (ya se habla del pueblo Quitu, aparte del Kitukara), y darse cuenta de que la unión es la que hace la fuerza, por encima de los intereses de algunos pocos. Aún hay mucho por hacer como pueblos indígenas urbanos en la ciudad de Quito, Ecuador.

Bibliografía

Ayala, Enrique y Fernández, Sonia, coordinadores (2003). *Ecuador: raíces del presente*. <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/historia/index.htm> (Visitado el 26 de Abril de 2007).

Babb, Florence (1984). *Women and Marketing in Huaraz, Peru: The Politician Economy of Petty Commerce*. Tesis para optar por el título de Doctor, University of Texas.

Boron, Atilio (2006). Introducción a *Pueblos indígenas y pobreza: Enfoques Multidisciplinarios*. Alberto Címadamore; Robyn Eversole; John-Andrew McNeish, coordinadores. CLACSO-CROP. Buenos Aires.

Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. FLACSO Guatemala.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada 1750-1816*. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Margarita Chaves y Marta Zambrano (2006). “From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia”. En: *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* No.80 abril de 2006.

Codenpe (2001). *Acuerdo 006 de Agosto 7 de 2003. Plan estratégico de desarrollo sustentable con identidad del pueblo Kitukara. Informe Final*. Quito. Ecuador.
(CODENPE: Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador).

Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara (2007). *Proyección Estratégica Pueblo Kitukara*. Sin publicar.

Concejo Metropolitano de Quito (2006). *Ordenanza de zonificación que contiene el plan de uso y ocupación del suelo (PUOS), y que deroga las ordenanzas de zonificación Nos. 0011, 0013, 0014, 0016 y 0019; y a las ordenanzas especiales de zonificación Nos. 001 y 0017.* Ordenanza 024 <http://www.camindustriales.org.ec:7778/portal/page/portal/Camara/Ordenanzas1/Ordenanza/OrdenanzaZonificacion024PUOS.pdf> (Visitado el 15 de Junio de 2008).

_____. *Ordenanza sustitutiva de la ordenanza de zonificación No. 004, del 13 de Noviembre del 2001, relacionada con el Plan General de Desarrollo Territorial del Distrito Metropolitano de Quito (PGDT).* Ordenanza No. 023 <http://www.cae.org.ec/ordenanzas/Q11.pdf> (Visitado el 20 de Junio de 2007).

Crain, Mary (2001). “La Interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”. En *Estudios de Género*. Gioconda Herrera, comp., 351-379. FLACSO Ecuador.

Cristóbal, Subía (1985). Monografía de Ibarra. *La Prensa Católica* No. 73. Quito. 3ed.

De la Cadena, Marisol (1992). “Las mujeres son más indias”. En *Espejos y travesías: antropología y mujer en los 90*. Ediciones de la Mujer. Santiago de Chile.

Escobar, Arturo (1998). *La Invención del tercer mundo*. Bogotá. Editorial Norma.

Ferraro, Emilia (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Formas de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. FLACSO-Ecuador. Abya-Yala.

García, Fernando y Sandoval, Mares (2007). *Los pueblos indígenas del Ecuador: Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*. FLACSO, Sede Ecuador. OXFAM América.

Gómez, Álvaro (2008). "Indígenas Urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del Pueblo Kitukara". En *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. García Fernando, comp. Colección FLACSO 50 años. FLACSO Ecuador.

Gómez, Álvaro (2007). *Diario de Campo*. Incluye entrevistas, grabaciones y notas de campo. Sin publicar.

Guerrero, Andrés (1991 f1976J). "La hacienda precapitalista y la clase terrateniente serrana". En *La economía de las mentalidades. Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador 9-76*. Ed. El Conejo. Quito.

Guerrero, Andrés (2001). Los linchamientos en las comunidades indígenas ¿La política perversa de una modernidad marginal? *Ecuador Debate* 53. Quito.

Ibarra, Hernán (2004). La Comunidad Campesino/Indígena como sujeto Socioterritorial. *Ecuador Debate* 63. www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate1295.htm (Visitado el 22 de Julio de 2007).

Ilustre Municipio de Quito Dirección de Planificación (1992). *Estructura Espacial Metropolitana*. IMQ. Quito.

Iñiguez, Ismenia (1996). "La comuna de Santa Clara de San Millán: elementos de identidad". En *Identidades Urbanas*. Quito, Ediciones Universidad Pontificia Salesiana.

Jara, Holguer (2006). *Tulipe y la Cultura Yumbo: arqueología comprensiva del subtrópico*. FONSA. Ecuador.

Jijón y Caamaño, Jacinto (1997). *Antropología prehispánica del Ecuador. 2 ed.* Abya – Yala. Quito.

Fine, Kathleen. (2007). "Más allá del folklore: la Yumbada de Cotacollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los

Andes urbanos ecuatorianos”. En *Estudios Ecuatorianos: un aporte a la discusión. Tomo II*. Comp. Waters William y Hamerly Michael. FLACSO Ecuador. Abya Yala. Ecuador.

Kingman, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860 - 1940. Higienismo, ornato y policía*. FLACSO Ecuador. Quito.

_____ (2005). Viajeros y migrantes, cultura y alta cultura: el gremio de albañiles de Quito se reúne en Madrid. En *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*. Herrera, G.; Carrillo, M.; Torres, A. Eds., FLACSO Ecuador.

Kingman, Eduardo, comp. (1992). *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea*. Quito. Ed. Ciudad.

Kingman, Eduardo (1992). “Comunas Quiteñas: el derecho a la diversidad”. En *Quito: Comunas y Parroquias*. Bustamante, Teodoro; Kingman, Eduardo; Echeverría, Luís; y Del Castillo, Rodrigo, et. al. Dirección de Planificación, Ilustre Municipio de QUITO: Junta de Andalucía.

León-Portilla, Miguel (2008). *Visión de los vencidos*, México, ed. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://biblioweb.dgscs.unam.mx/libros/vencidos/indice.html> (Visitado el 2 de septiembre de 2009).

Lentz, Carola (1997). *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la sierra ecuatoriana*. Abya-Yala. Ecuador.

Lungo, Mario, comp. (2004). *Grandes proyectos urbanos*. Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, (UCA), ed., San Salvador.

Mauro, Amalia (1986). *Albañiles, Campesinos: migración temporal de los obreros de la construcción*. Ed. Ciudad. Ecuador.

Maldonado, Gina (2004). *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del kichwa otavalo universal*. FLACSO-Sede Ecuador. Abya-Yala. Ecuador.

Martínez Casas, Regina (2007). *Vivir Invisibles: La resignificación cultural de los otomíes urbanos de Guadalajara*. CIESAS. Publicaciones la Casa Chata. México.

Martínez Novo, Carmen (2006). *¿Who defines indigenous?: identities, development, intellectual, and the State in Northern America*. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, and London.

_____ (2006). "The Culture of Exclusion: Representations of indigenous Women Street Vendors in Tijuana". En: *¿Who defines indigenous?: identities, development, intellectual, and the State in Northern America*. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, and London.

Martínez Valle, Luciano (1999). "La nueva ruralidad en el Ecuador". *Iconos* 8: 12-19.

Martínez Valle, Luciano (2008). "Comunidades y Tierra en el Ecuador". *Ecuador Debate* 45. www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/ (Visitado el 13 de Mayo de 2007).

Moreno Yanez, Segundo, comp. (1981). *Pichincha: monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito. Ecuador: Consejo Provincial de Pichincha.

Murra, Jhon (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Historia Andina, Vol, 3. IEP Ediciones. Lima.

Murray, Sharon (1998). *Silvicultura Urbana y Periurbana en Quito, Ecuador: Estudio de Caso*. www.fao.org/docrep/W7445S/w7445s00.htm#Contents (Visitado el 14 de Marzo de 2007).

Navas, Mónica (1998). "Ley de desarrollo agrario y la tenencia de tierras en el Ecuador". *EcuadorDebate* 45. www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate1295.htm (Visitado el 01 de Abril de 2008).

Platt, Tristan (2000). "The Alchemy of Modernity. Alonso Barba's Copper Cauldrons and the Independence of Bolivian Metallurgy (1790-1890)". *Journal of Latin American Studies* 32.1 (Feb 2000): 1. *Informe Académico*. Thomson Gale. Fac. Latinoamericana Ciencias Sociales. 30 de Enero. 2007.

Prieto, Mercedes, ed. (2005). *Mujeres Ecuatorianas: entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*. Quito. FLACSO - Sede Ecuador.

Quijia, Jaime; Simabaña Freddy y Ushiña Mauricio (2006). *Gestores Culturales Kitu Kara*. Quito. Imprenta Nuestra Amazonía.

Ramírez, Franklin (2005). *La estampida migratoria ecuatoriana: crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*. 2 Ed. Quito. Ed. Ciudad.

Regalado, Juan (2003). "Los Incas en el actual Ecuador". En *Ecuador: raíces del presente*. Ayala, Enrique y Fernández, Sonia, coordinadores. <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/historia/index.htm> (Visitado el 26 de Abril de 2007).

Rebolledo, Loreto (1992). *Comunidad y resistencia: el caso de Lumbisi durante la Colonia*. Colección Tesis FLACSO-Ecuador.

Salomón, Frank (1980). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Instituto Otavaleño de Antropología. Colección Pendoneros. Serie Etnohistórica. Otavalo, Ecuador.

Salomón, Frank y Moreno, Segundo, comp. (1991). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*. Quito. Abya-Yala.

Sánchez, Esther (2004). *“Derechos propios, Ejercicio legal de la Jurisdicción Indígena Especial Indígena en Colombia”*. Procuraduría General de la Nación. Instituto de Estudios del Ministerio Público. Primera edición: enero 2004. Bogotá, D.C., Colombia. Imprenta Nacional de Colombia. Bogotá.

Serna, Adrián (1999). “Cartografías del pasado, ciudades del presente; prácticas populares en las ciudades del Altiplano Cundiboyacense (Andes Orientales Colombianos)”. En *Antigua Modernidad y Memorias del Presente. Culturas Urbanas e Identidad*. Salman, Ton y Kingman, Eduardo, eds. FLACSO Ecuador.

Siise (2008). *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador*. Versión Digital 4.5. www.siise.gov.ec/ (Visitado el 04 de Febrero de 2007).

Swanson, Catherine (2005). *Begging for dollars in Gringopampa: Geographies of Gender, Race, Ethnicity and Childhood in the Ecuadorian Andes*. Tesis para optar por el título de Doctor, University of Toronto.

Terán, Rosemarie (2003). “Conquista española e inicios de la época Colonial, el siglo XVI”. En *Ecuador: raíces del presente*. Ayala, Enrique y Fernández, Sonia, coordinadores. <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/historia/index.htm> (Visitado el 26 de Abril de 2007).

Tocagón, Luis (1997). “Asentamientos Indígenas en Quito”. En: *“Identidades indígenas en las ciudades”*. Fundación Hanns Seidel. Ecuador.

Velasco, Juan (1844). *Historia del Reino de Quito*. Tomo1. Quito.

Vinueza, José (2003). “Identidades en el Ecuador: un balance antropológico”. En *Antología ciudadanía e identidad*. Pachano Simón, comp., FLACSO – Sede Ecuador.

Wade, Peter (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Yala. Quito. Ecuador.

Zambrano, Carlos (2003). *Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica: antropología jurídica para la globalidad*. Unión de Universidades de América Latina, A.C. Circuito Norponiente del Estadio Olímpico. Ciudad Universitaria, México, D.F. Colección UDUAL No. 14. México.

Zamosc, León (1993). "Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana". En *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas*. Tatzo, Alberto, Trujillo, Jorge R., Valarezo, Galo y Zamosc, León et. al. 273-304. Abya-Yala. Quito.

Entrevistas

Entrevista con el Presidente de la Comuna Central. 4 de Marzo de 2007.

Entrevista realizada a Holguer Jara. FONSAI. 7 de Septiembre de 2007.

Entrevista a Colón Cifuentes. Dirección de Planificación del DMQ. 10 de Septiembre de 2007.

Grabaciones

Grabación Las Comunas de Quito. Taller Ordenanza Áreas Protegidas. Comuna Tola Grande. 5 de Mayo de 2007.