

ECUADOR Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Hernán Ibarra Crespo
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Tel: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazu! Offset

ECUADOR DEBATE 88

Quito-Ecuador, Abril 2013

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo de Coyuntura: Proyecciones de un contundente triunfo electoral / 7-20

Conflictividad socio-política: Noviembre 2012-Febrero 2013 / 21-30

TEMA CENTRAL

Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú (1950-1970)

Hernán Ibarra / 31-50

Esquemas de identificación mestiza: Continuidades, cambios, y posibilidades de solidaridad interétnica

Barry J. Lyons / 51-68

Mestizaje montubio: rompiendo y manteniendo esquemas

Karem Roitman / 69-86

Ser kichwas evangélicos en Guayaquil

Gabriela Bernal Carrera / 87-102

El debate sobre la autodeterminación de Cataluña. Dificultades de encaje de una nación minoritaria en un Estado homogéneo

Joan J. Pujadas / 103-130

DEBATE AGRARIO-RURAL

Hegemonías culturales e impertinencias tecnológicas: reflexiones en torno a la potencial introducción de transgénicos en el agro ecuatoriano

Nicolás Cuvi / 131-146

ANÁLISIS

¿La Revolución tiene cara de mujer? La feminización de la participación democrática en Venezuela

Rickard Lalander y Juan Velásquez-Atehortúa / 147-168

2 Índice

La infancia transnacional y el debate en torno a la “cadena del cuidado”

Elisabeth Rohr / 169-182

El malestar Moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente
a una alternativa al desarrollo

Eduardo Gudynas / 183-206

Ser Kichwas evangélicos en Guayaquil

Gabriela Bernal Carrera

La creciente presencia de indígenas en las ciudades plantea su inserción laboral y los mecanismos de cohesión y agrupamiento en un medio difícil. El caso de Guayaquil permite observar el peso de las iglesias evangélicas en la construcción de una identidad kichwa urbana. Así mismo las experiencias vitales de las nuevas generaciones revelan una ruptura con la identidad politizada y los rasgos vinculados al mundo rural de sus ancestros.

Los datos que arroja el último censo (2010) sobre autoidentificación, muestran un hecho significativo: la disminución porcentual de mestizos y de blancos. Así, en el censo de 2001¹ los mestizos fueron el 77.4% de la población, frente al 71.9% de 2010. A los blancos no les va mejor: de un 10.5% en 2001, en 2010 se pasa a 6.1%. No obstante, los mestizos crecen en las ciudades más grandes de la sierra y en los cantones más cercanos a las principales urbes y disminuyen en los cantones geográficamente más alejados del entorno urbano, o en aquellos cantones donde se llevaron adelante “Gobiernos Alternativos”.² Los mestizos dis-

minuyen en la costa, donde aparecen por primera vez en un censo los montubios. La Amazonía también muestra que los mestizos disminuyen. Al mismo tiempo, el último censo muestra, una realidad más tangible: el Ecuador de 2013 es un país básicamente urbano: 62.7% de la población vive en las ciudades.

El censo también registra un crecimiento mínimo de la población indígena a nivel nacional: de 6.8% en 2001, se pasa a 7% en 2010. Este grupo sigue presentándose de forma mayoritaria en lo rural (78.53%), sin embargo, un 21.47% estaría en las ciudades. Estos datos contrastan con los que León

1 Los datos que se presentan en este trabajo se han obtenido de la página web del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC): www.inec.gob.ec

2 Es decir, aquellos gobiernos locales que fueron presididos por autoridades venidas desde el Movimiento Pachakutik. Así por ejemplo, en Cotacachi los mestizos pasan de 58.7% (2001) a 53.5% (2010). En Guamote sucede algo parecido, de 6.4% de mestizos en 2001, se pasa 5.1% en 2010.

(2003: 230) muestra sobre la base de datos del mismo INEC pero en 2001: 39.7% de la población indígena estaría en las ciudades, frente a un 60.3% en el campo. Sólo Quito registra crecimiento en su porcentaje de población indígena: de 3.3% en 2001 pasa a 4.1% en 2010. Sin embargo, este hecho no se repite en otras ciudades. Así por ejemplo, en Riobamba se pasa de 24.4% en 2001 a 24.2% en 2010. Cuenca, de 2.7% (2001) a 1.8% (2010). Curiosamente, en Guayaquil, la cifra se mantiene: 1.4% tanto en 2001 como en 2010.

Los datos estadísticos y sus contrastes se reflejan en los distintos argumentos que se tejen en los discursos sociales sobre la adscripción étnica. Contrastar los datos cuantitativos con los cualitativos, puede permitir encontrar algunas pistas acerca desde dónde y hacia dónde van las aparentes contradicciones.

Es por ello que en el presente artículo se tratará de mostrar, a partir de los procesos de educación indígena urbana, cómo esta población está articulando su vinculación entre lo urbano y lo rural y sobre todo, cuáles son las pautas que van marcando la configuración de una identidad étnica en la ciudad de Guayaquil, sus continuidades y rupturas.

Ciudad y educación indígena

Más allá de la relevancia política y social de la historia de la educación indígena en el Ecuador, las cifras de ésta muestran fenómenos interesantes acerca de las sociedades indígenas contemporáneas. Hasta 2008³ se había ido evidenciando un fenómeno destacado: el crecimiento de Centros Educativos Comunitarios Interculturales Bilingües (CECIB) urbanos. Entre 1987 y 1995, se crearon 7 CECIB en ciudades de la sierra ecuatoriana y 1 en la Amazonía. A partir de 1996 y hasta 2001 surgieron 14 CECIB, la mayor parte de ellos en la costa (9) y en menor medida en la sierra (4) y la Amazonía (1). Finalmente entre 2002 y 2008 se legalizaron 12 CECIB: 9 de ellos en la costa, 1 en la Amazonía, y 2 en la sierra.⁴ Las fechas de creación muestran por una parte, que paralelamente a la capacidad de incidencia política del movimiento indígena a nivel nacional fueron surgiendo los CECIB urbanos. Pero por otro lado, es evidente que durante el primer período (1987-1995) los CECIB surgen básicamente en la sierra y la Amazonía, hecho que va a ser sobrepasado posteriormente por el número de CECIB en la costa. De he-

3 Los datos estadísticos sobre Centros Educativos Comunitarios Interculturales Bilingües (CECIB) urbanos que se presentan en este trabajo se obtuvieron a partir de una investigación realizada con IBIS Dinamarca en 2008. Las entrevistas, conversaciones y una breve encuesta se aplicaron a docentes indígenas de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe del Pueblo Kichwa de la Costa Ecuatoriana (DIPEIBKICE) en distintos momentos entre 2009 y 2010. Es menester aclarar que la nueva Ley de Educación Intercultural, conjuntamente con las nuevas políticas educativas implementadas por la Revolución Ciudadana deben haber modificado el funcionamiento, reconocimiento e inserción de las experiencias de los CECIB urbanos en el sistema educativo nacional; sin embargo, sobre el funcionamiento de los CECIB urbanos no se ha podido investigar más allá de 2010.

4 Cabe recalcar estas cifras no incluyen a todos los CECIB de la Amazonía puesto que se desconoce sus años de creación. Tampoco abarca a la totalidad de los CECIB de Quito, dado que no fue posible tener información de algunos de ellos.

cho, la mayor cantidad de CECIB creados a partir de 1996 tienen lugar en esa región.

La cantidad de CECIB en la costa, evidencia dos hechos. Por una parte la existencia de varias experiencias educativas que habían venido trabajando en la práctica, pero sin reconocimiento formal y que han demandado su legalización desde el reconocimiento de que son una educación indígena. Y en segundo lugar, la presencia de una organización capaz de canalizar dentro de la estructura del Estado el reconocimiento de este tipo de educación en una región donde no se acepta oficialmente que existan indígenas residentes, sino *migrantes*.

Los datos de CECIB a nivel provincial mostraron que las provincias con mayores porcentajes de población indígena en las ciudades, son las que más CECIB tienen. Así, Pichincha y Guayas cuentan con la mayor cantidad de CECIB urbanos. Chimborazo, Bolívar y Pastaza, resultaban casos específicos, ya que pese a que los CECIB se ubicaban dentro del área urbana, la población que acudía a ellos, está profundamente articulada a lo rural, puesto que los estudiantes vienen de las comunidades para estudiar en el día y regresan por la tarde a sus lugares de origen.

De forma general, las experiencias de los CECIB urbanos muestran que a nivel nacional, la vinculación entre población indígena y ciudades, mantiene ciertos elementos comunes y variaciones importantes. Si bien la discriminación es común, varían de forma importante sus formas de expresión y las estrategias desarrolladas por la población indígena

para enfrentarla. Varía también, la vinculación entre población indígena y ciudad en cuánto a tiempo de ocupación o vinculación con ella. Así por ejemplo, en Quito podemos encontrar población indígena originaria de los pequeños pueblos que van siendo asumidos dentro de la lógica de la ciudad y sus estructuras administrativas; en esta misma ciudad existen nuevos grupos que vienen a residir en las ciudades, no sólo como trabajadores informales (según una creencia estereotipada), sino también, en el empleo público y en menor medida en Organizaciones No Gubernamentales (ONG) nacionales e internacionales. En Guayaquil los hijos de migrantes indígenas nacidos en Guayaquil y con acceso a la educación superior, que aún se reconocen como indígenas, tienen ocupaciones variadas: abogados, médicos independientes entre otros profesionales; pequeños y grandes comerciantes, formales e informales.

Los docentes, hombres y mujeres con quienes se trabajó en distintos momentos entre 2008 y 2010, eran parte de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe Kichwa de la Costa Ecuatoriana (DIPEIBKICE). En términos generales, el 42% de ellos eran bilingües kichwa/castellano y un 57.7% monolingües en castellano. Su escolaridad también variaba, el 42% eran profesores primarios; el 33% bachilleres y un 24% licenciados. No siempre se trabajó con las mismas personas, dependiendo de las actividades se pudo compartir con jóvenes y adultos, todos vinculados a la DIPEIBKICE y al Movimiento de los Pueblos Kichwas de la Costa Ecuatoriana (MOPKICE).

Los espacios rural y urbano como indicadores de identidad: innovaciones y continuidades

En varios trabajos sobre los Andes, (Bernand 1991; Howard-Malverde, 1990), se plantea que el espacio (traducido algunas veces como paisaje), es importante en la construcción no sólo de mitologías, sino también en la estructuración de relaciones políticas, religiosas y sociales de los grupos que habitan estos territorios. El lugar, en tanto espacio/tiempo, incide de manera directa en la estructuración de las identidades indígenas en las ciudades. Este elemento abre también el debate a nuevas perspectivas para entender cómo la población indígena en las ciudades está procesando los conflictos que subyacen a la identificación a partir del lugar.

Lugares y formas de asentamiento

En ciudades como Quito o Guayaquil y en menor medida en el Puyo, las características de crecimiento urbano, permiten la posibilidad de rearmarse como grupo dentro de un espacio urbano definido como barrio. Esto porque el constante crecimiento de la ciudad implica que la población indígena puede comprar tierras generalmente periféricas y luego repartírselas. Especialmente en el sur de Quito es posible observar cómo se han ido configurando barrios a partir de lotizaciones generadas por asociaciones indígenas. Es el caso del Barrio Tepeyac (parroquia Guamaní). En

1996, 98 familias se organizaron para comprar la hacienda que existía en esa zona. Posteriormente se lotizó y se vendió a migrantes indígenas de Cotopaxi, Chimborazo, Bolívar, pero también a gente venida de la costa.

Especialmente en el caso de la sierra, la población más pobre o en los primeros años de migración, suele vivir en los centros de las ciudades, dónde hay más acceso al comercio informal; la existencia de conventillos en el centro de estas ciudades, es una constante. En la costa y especialmente en Guayaquil este hecho es diferente y está vinculado entre otros factores al proceso de "regeneración urbana" llevado adelante en la ciudad.

Las iglesias evangélicas

Una constante en el centro y en la periferia de las ciudades, es que las iglesias evangélicas constituyen el espacio donde se generan los vínculos que permiten la supervivencia y donde se toman decisiones importantes.⁵ Hace falta investigar en ciudades tales como Ambato o Riobamba, acerca de la manera que este tipo de vinculación iglesia evangélica/ciudad se reproduce, tomando en consideración el hecho de que la cercanía entre la ciudad y las comunidades relativiza la vivencia de la ciudad. Las cortas distancias entre las ciudades intermedias de la sierra y las comunidades, hacen que la vivencia urbana se considere un elemento más bien ocasional en la vida de las familias indígenas.

5 De hecho, las iglesias cumplen el mismo papel que hace años cumplió por ejemplo, la Hospedería Salesiana en el barrio de la Tola en Quito.

En todas las urbes, especialmente en el caso de Guayaquil, que es el que se ha seguido más de cerca, la religión juega un papel fundamental a la hora de reconfigurar la identidad indígena. No solo en relación al patrón de agrupamiento geográfico (que pareciera ser distinto entre católicos y evangélicos), sino con relación al discurso que ahí se gesta, ligando valores y prácticas como elementos centrales y generadores de una identidad indígena en el entorno urbano.

Jos Demon (2012) muestra cómo una comunidad de indígenas católicos se reagrupa en Quito en un solo edificio donde varias familias viven en distintas piezas de la misma casa. Muestra también que en esta ciudad el patrón de ocupación del espacio por parte de los evangélicos es distinto: “En contraste con la población católica que investigué, los evangélicos viven más dispersos, en casas individuales, por los barrios: San Roque, La Victoria, San Diego y El Tejar” (Demon, 2012:176). Nuestro propio trabajo de campo mostró que la población evangélica (mayoritaria en el ámbito urbano, como también lo constata Demon), se reagrupa en torno a la iglesia tanto en Quito como en Guayaquil. En Guayaquil, en Machala o en Quito, la población indígena evangélica tiende a concentrarse en determinados barrios, y viven en casas individuales; de hecho una de las mayores razones de orgullo es mostrar que las casas de indígenas en Bastión Popular, en Guayaquil, por ejemplo, se distinguen de las de los demás porque son “de cemento”. No obstante, en barrios como el mencionado, es posible que en una misma cuadra existan dos o más iglesias evan-

gélicas indígenas. Sobre este particular, los líderes indígenas señalan que esto es así, porque cada comunidad de origen en la sierra, tiene su propia iglesia en la ciudad. Así, la cantidad de iglesias existentes no depende de la religión, ni de la distancia geográfica, ni de la necesidad de “atención pastoral”, sino de la cantidad de miembros de distintas comunidades rurales en esa zona urbana.

Las iglesias evangélicas indígenas en las ciudades, constituyen un hecho relevante que necesita mayor investigación. Varias de las personas entrevistadas señalan la importancia y la incidencia de las iglesias evangélicas dentro de las identidades indígenas urbanas. Uno de los elementos señalados de mayor importancia es el uso del kichwa. Las iglesias evangélicas logran aquello que las escuelas interculturales bilingües no han logrado: el uso constante y cotidiano del kichwa. Sobre todo para las mujeres, las iglesias constituyen un espacio donde son escuchadas en kichwa en un entorno hostil a ellas y la indigeneidad que encarnan más evidentemente que los varones. Se canta, se reza y se habla de los problemas cotidianos en kichwa. Los pastores desempeñan un papel de apoyo invaluable para las mujeres: se preocupan por los hijos adolescentes, están a cargo de la educación de los niños, las escuchan en kichwa. Los pastores evangélicos son sin duda alguna un apoyo muy importante para las mujeres indígenas en el entorno urbano.

De los enfrentamientos entre evangélicos y católicos suscitados en los años 60 y 70 se ha pasado a una convivencia más armoniosa. El creciente número de iglesias evangélicas, según el Dr. Arturo León Bastidas, antiguo direc-

tor de la Unidad Educativa Puruwa, en Quito, se debe a que la gente mira en primer lugar, el ahorro que se da gracias a no realizar fiestas católicas (que generaban deudas impagables con los mestizos). Este ahorro, está directamente vinculado al comercio formal e informal, sobre el que se hablará más adelante. Otro de los elementos señalados, es que al dejarse de lado el consumo de alcohol, se reduce la violencia física, hecho que las mujeres, valoran ampliamente.⁶ Resulta revelador, que en Guayaquil, solo hasta el 2008, existieran 130 iglesias evangélicas registradas⁷ que aglutinaban aproximadamente a 100 miembros cada una; en Quito, en ese mismo año se habían registrado 100 iglesias con un porcentaje similar de miembros. También resulta remarcable, que el impulso dado a la creación de CECIB en Guayaquil, está dado básicamente por Iglesias Evangélicas Indígenas; prácticamente todos los CECIB estaban siendo llevados adelante por los pastores o por las iglesias en su conjunto.

Según los miembros de las iglesias, uno de los factores que incide en la creciente vinculación de la población indígena urbana con las iglesias evangélicas tiene que ver con la práctica ritual, hoy más cercana a sus costumbres. Se señala que hasta mediados de la década de los 90, ésta era muy rígida y se vinculaba exclusivamente a los parámetros impuestos desde fuera. Hoy se dice que a

partir de esos años, se puede establecer un cambio en la práctica ritual, que se acerca más a las prácticas indígenas: danza y música por ejemplo ya no son externos, son creados a partir de las raíces culturales indígenas.

El comercio

Otro de los ejes centrales de la población indígena en las ciudades, es su relación con el comercio. Según varios de los entrevistados, a raíz de la dolarización, la presencia de población colombiana o peruana ha desplazado parcialmente de la ocupación de albañiles a los indígenas. Este hecho ha permitido que por ahora la actividad más importante en la preferencia de varones y mujeres indígenas esté referida al comercio. Dentro del comercio se puede ubicar la venta de verduras en puestos fijos o ambulantes, así como la venta ambulante de otros artículos como lotería o baratijas varias.

Se puede evidenciar que subsiste de forma ideal, la noción de que el mundo indígena está vinculado exclusivamente a las actividades agrícolas rurales. Aunque históricamente se puede evidenciar presencia y/o migración a las ciudades, existe un imaginario que vincula cualquier elemento que pudiera ser considerado como indígena, a lo rural/campesino. Pero la realidad muestra que hoy por hoy, la población indígena se en-

6 Aunque se diga que la violencia física está vinculada a las prácticas católicas, este hecho no es tan cierto. La complejidad de la relación entre mujeres indígenas e iglesias evangélicas, genera todo tipo de violencias, desde las simbólicas hasta las físicas. Sin embargo, esta vinculación, es muy compleja y hay más de un elemento (político, cultural, psicosocial) de vital importancia en juego.

7 Por las características intrínsecas a las iglesias evangélicas, es muy fácil que surjan sin el aval ni la necesidad de reconocimiento ni del Estado, ni de organización alguna.

cuentra fuertemente vinculada al comercio, no sólo en las ciudades, sino articulando las ciudades y las comunidades. Muchos de ellos comercian en las comunidades artículos traídos desde las ciudades y viceversa. Probablemente subsiste un nexo de sentido entre lo rural/campesino y los indígenas urbanos de hoy, puesto que dentro del comercio, la venta de verduras y legumbres constituye una de las actividades más importantes y dónde más éxito han cosechado, sobre todo, las mujeres indígenas.

Jóvenes y adultos, dos formas de relacionarse con la ciudad

Uno de los elementos comunes que permite articular las identidades indígenas en las ciudades está referido al racismo y el rechazo constante. Éste es sin duda el elemento más dramático que viven tanto jóvenes como adultos. Sin embargo, la actitud frente a esta situación muestra las diferencias más sustanciales entre adultos y jóvenes: a más edad, más dificultad para enfrentar el rechazo. Los “mayores”, suelen plantear respuestas “extremas” que van desde la búsqueda de mimetizarse con el entorno hasta posturas de origen político que

podrían ser consideradas como extrañas: un maestro indígena por ejemplo, afirmaba que él usaba su poncho en Guayaquil, por lo menos un día a la semana, sin importar la temperatura. Los docentes más adultos muestran de forma constante un afán por “mantener” la tradición (del vestido, la lengua o el uso del pelo largo, entre los más destacados) por sobre cualquier otra condición, y además por conservar la “pureza de la sangre”. Este tipo de planteamientos corresponden a los adultos politizados, que han sido previamente dirigentes en la sierra, y que de alguna manera, participaron en la organización y ejecución de los levantamientos de los años 90. La reacción de este tipo de adultos es una respuesta política al Estado (representado por la Alcaldía) y también a otros migrantes no politizados o con escaso referente de lo que fueron las grandes movilizaciones de la década de los 90.⁸

Los jóvenes, especialmente aquellos que nacieron en Guayaquil, o los que nacieron en la sierra, pero después del levantamiento de 1990, plantean preguntas y retos importantes, a esta perspectiva vinculada a los símbolos externos de la indigeneidad. Los jóvenes (hombres y especialmente las mujeres),

8 La organización que está en Guayaquil al frente de las demandas de educación, reconocimiento de las organizaciones de los mercados y que articula a organizaciones de iglesias evangélicas, cooperativas de ahorro y crédito, asociaciones de vendedores, entre otros, es el Movimiento del Pueblo Indígena de la Costa Ecuatoriana –MOPKICE-. Una de sus demandas más importantes radica en el reconocimiento de los pueblos Kichwas como parte permanente de la sociedad costeña y no como un factor extraño venido de fuera y de forma temporal. En el 2004, desde la alcaldía de Guayaquil se habría planteado que “los afuereños que se vayan a Colta”, en relación a las demandas planteadas por el MOPKICE. Frente a la posición de la alcaldía, la organización plantea que ellos no van a irse, y que quieren estar en Guayaquil sin tener que dejar de ser “kichwas”. El MOPKICE se creó en 2003 a partir de la Asociación de Profesionales y Estudiantes Indígenas del Litoral (APROEIL), que ya era parte de la CONAIE a la que se unieron antiguos dirigentes serranos que también migraron a Guayaquil por motivos de trabajo y que terminaron por configurarla como ente político dentro del entorno guayaquileño.

desean seguir siendo indígenas, pero quieren serlo de otra forma, incluyendo en su vida, en su cotidianidad no sólo lo que la ciudad les aporta, sino la forma en que ellos y ellas ven el mundo. Las jóvenes y los jóvenes relatan los conflictos que se generan, por ejemplo, a la hora de elegir pareja. Las familias buscan la continuidad de la comunidad a través de la presión hacia matrimonios entre personas “conocidas”. Los jóvenes quieren otros matrimonios, menos preocupados por la “pureza de la sangre”. No quieren “dejar de ser”, ellos quieren incluir en su vida el pasado de su familia, de sus comunidades, pero no saben bien cómo. El vestido resulta ineficiente en la costa, la lengua es una presión política constante que no pueden aterrizar en la cotidianidad y quieren matrimonios con la gente que les rodea, con sus cercanos. Es importante señalar que la politización de la indigeneidad planteada por los jóvenes indígenas camina un sendero diferente de aquella de sus padres. El lugar de la politización de las demandas sobre la identidad ocurre, para estos jóvenes, en el campo de la estética: en la música, en el baile, en los cuerpos, en el arte en general, ahí es donde se expresa el deseo de seguir una tradición reconocida como indígena, pero con innovaciones, inclusiones y rupturas. La política como confrontación directa con el Estado por la falta de trabajo o empleo o de tierra, no está en la perspectiva de la nueva generación. La tierra es un referente simbólico im-

portante, pero no hay ninguna intención de volver a ser campesinos.

La sangre, el vestido o la lengua como marcadores de identidad no resultan suficientes para dar continuidad a la diferencia. Esta es la gran paradoja de los dirigentes. Qué es ser indígena, es una de las preguntas más complejas sobre las que nadie, ni aún ellos tienen respuestas. Quieren ser y que sus hijos sigan siendo indígenas⁹, pero están acostumbrados a que la indigeneidad se construya desde los marcadores externos: vestido, largo del cabello, uso de la lengua, o por la ubicación colonial en el ámbito de lo rural. No saben cómo seguir siendo indígenas en la ciudad. En este sentido, el lugar, el paisaje como marcador de identidad es válido tanto para los jóvenes como para los adultos, pero con connotaciones diferentes. Los adultos con más edad consideran que ellos son indígenas porque nacieron en una comunidad en la sierra, dudan de lo que van a ser sus hijos, pues ya han nacido en las ciudades. Sin embargo, las y los jóvenes nacidos después del levantamiento de 1990, han crecido lejos del confinamiento en lo rural: sus padres los llevaron a las ciudades, estudiaron en ellas, se vincularon ellos o sus familias a alguna ONG o al Estado, han viajado dentro y fuera del país; se mueven con facilidad entre la comunidad y la ciudad, entre lo real y lo virtual con asombrosa facilidad, entre lo urbano y lo rural, entre la “tradición y la modernidad” con elasticidad pasmosa. Los jóvenes

9 Sería más preciso decir que quieren seguir siendo *kichwas*, porque si bien el término indígena es percibido como menos peyorativo que *indio*, no se sienten identificados con él plenamente.

tienen una relación distinta con el lugar, no se sienten atados a lo rural para definir su identidad. Todo esto, vivido sin teorizar, sin hacer un discurso sobre la perspectiva política de plantear de forma novedosa el territorio. Sin embargo, esta discusión fue iniciada por sus padres durante el auge del movimiento indígena y quedó trunca; es una herencia de la cual todavía no se han apropiado.

La tierra tiene un valor importante, pero puramente simbólico. La economía de las familias gira desde hace mucho tiempo alrededor del comercio, sea en el campo o en la ciudad. Sin embargo, aunque la tierra no sea ya la base del sustento económico de las familias, no hay que menospreciar el peso de su simbolismo. Con motivo de la realización del censo en 2010, el presidente del MOPKICE así como el presidente de asociación de Iglesias Evangélicas, el presidente de la unión de cooperativas de ahorro y crédito indígenas, así como la entonces directora de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe Kichwa de la Costa Ecuatoriana (DIPEIBKICE) presidieron una reunión a la que se convocó a varios dirigentes, entre ellos los docentes indígenas, para pedir que se insistiera con las bases de todos los sectores, para que al momento del censo se quedaran en Guayaquil, y que dijeran “la verdad” acerca de dónde viven. La intencionalidad de la reunión era visibilizar la creciente población indígena, que luego permitiría hacer presión ante las autoridades locales en función de más políticas públicas destinadas a los kichwas de Guayaquil. En dicha reunión, mucha gente afirmó que no se quedaría, pues si

no aparecían en las comunidades natales, tras el censo se expropiaría la tierra a quienes no declararan su residencia en las comunidades serranas. Los resultados presentados en los primeros párrafos, muestran que efectivamente, el pedido de las organizaciones no fue recogido y la gente volvió a sus comunidades para el censo. En este sentido, resulta muy difícil establecer con certeza cuántas personas viven en las ciudades, ni siquiera los niños y niñas nacidos en las ciudades, se registran en ellas. Primero, porque la gente no quiere ir al Registro Civil, que sigue siendo un lugar de fuerte discriminación y luego porque al inscribirlos en las comunidades de origen, se refuerza la idea de que seguirán siendo indígenas de alguna forma.

El retorno a las comunidades también es vivido de forma diferente por adultos y jóvenes. Para los adultos, nacidos en las comunidades, el retorno implica una vivencia mítico-ritual que se confunde con la vida “real”. Volver a la comunidad es el regreso a un espacio/tiempo ligado al origen, pero en el marco de la fiesta. Ésta condensa recuerdos, vivencias, sueños, esperanzas, afectos, de forma muy densa, pero que solo es real es ese breve momento. Es un tiempo/espacio limitado, transitorio, como todo momento ritual. Los adultos saben que volver a las comunidades, al campo, implica aceptar una serie de condiciones que ya no son capaces de vivir, sin embargo, viven estos hechos con dolor, como un desgarramiento constante entre lo real y lo ideal. No obstante, en el discurso político se plantea una idealización de las comunidades a partir de esta añoranza muy poco

anclada en la cotidianidad. Los jóvenes tienen una ventaja, viven el retorno a las comunidades pero dimensionándolo como un momento ritual (de ruptura de la cotidianidad) y saben claramente que es un espacio/tiempo efímero, disfrutado, gozado y vivido sin la carga emocional de sus padres. Establecen y diferencian claramente su cotidianidad en otro tiempo/espacio, lo que les permite plantearse en qué consiste su indigeneidad en otros términos, menos aferrados al pasado, la sangre y las tradiciones. Este hecho podría verse como una contradicción y de hecho los adultos constantemente reclaman rígidas fidelidades a sus planteamientos. Sin embargo, el presente de los jóvenes, sus opciones, sus vivencias, es fruto directo de la vivencia de sus padres y abuelos de ser indígenas en contextos muy adversos pero con una fuerte politización de sus demandas. Los jóvenes intuyen desde donde viene la postura de los adultos, pero su mundo, su cotidianidad, está muy lejos de ese pasado no tan lejano.

Las mujeres y la trampa de los valores

Otro de los elementos que permiten la rearticulación de las identidades indígenas en las ciudades más allá de la sangre, la lengua o el vestido, es la idea de valores éticos que serían particularmente indígenas. El saludo y el respeto a los mayores, la rectitud y el trabajo son destacados como cualidades eminentemente *indígenas*. En Guayaquil, como en las otras ciudades, los maestros muestran estos valores como un eje importante para proponer una indigeneidad positiva al resto del mundo urbano que les rodea. El tema de los valores

está fuertemente vinculado con las propuestas morales que se imparten en las iglesias evangélicas. Y es precisamente aquí donde se engarza el eslabón más débil de la cadena: la situación de las mujeres indígenas en las ciudades.

Como ya se había mencionado, los pastores juegan un papel importante puesto que son un apoyo fundamental para las mujeres, responsables de la familia en general, ya que se ocupan de los problemas que implican los hijos, los maridos, las familias; gestionan escuelas propias, hablan en kichwa, cantan en kichwa. Estos elementos son definitivamente un aliciente importante para la excesiva carga afectiva que soportan las mujeres, no escuchadas en su lengua ni por el Estado, ni por las organizaciones, ni por las ONG, menos por la sociedad que las condena precisamente por eso.

Pero en las iglesias evangélicas no sólo está en juego la escucha a las mujeres, sino la reproducción de las sociedades indígenas en un contexto contemporáneo y urbano. Un factor que sólo ha sido mencionado, pero sobre el que valdría la pena insistir, es el hecho de la violencia y la discriminación sufrida en las ciudades, elementos que están imbricados como trama fundamental en la reproducción de las sociedades indígenas urbanas y que impacta directamente en la situación de las mujeres indígenas. Existe un pacto de silencio social que invisibiliza la violencia basada en la jerarquización étnica; de unos años para acá, no es “políticamente correcto” hacer uso en forma pública (aunque es tolerado en espacios “privados”) de insultos racistas, hasta hace poco tan frecuentes. El pacto de silencio

contrasta con la reproducción actualizada de la ideología acerca de la etnicidad, que se basa fundamentalmente en la inferioridad de lo indio frente a la supremacía de lo “blanco-mestizo”. Este hecho permea el conjunto de las relaciones sociales. Sin embargo, este tipo de contradicciones se condensan en el espacio doméstico. Como bien lo señala Marisol de la Cadena (1992:4) “las identidades étnicas se construyen en interacciones, de acuerdo con atributos que se reconocen y se fijan, conflictivamente en la relación”. En las relaciones familiares, matrimoniales o de relación directa, las identidades étnicas parten del parámetro según el cual, la noción de inferioridad está asimilada como lo indígena, mientras que la superioridad corresponde a lo mestizo. Numerosos elementos se entrecruzan para configurar la identidad étnica de las mujeres: las condiciones en las que se plantea su vinculación al mundo urbano –entendido como superior–; los escenarios que definen sus labores en términos de “trabajo” o no¹⁰; su manejo del castellano, su conexión con espacios de poder (estatal o no, religioso) entre otras. La trama de relaciones que se establece entre estos elementos, permiten que las mujeres sean consideradas más o menos indias, de acuerdo con el contexto en el que se encuentren.

En las ciudades, como bien lo señala De la Cadena (1992), las mujeres son más indias, y en la ciudad lo son aún más. En este sentido, las iglesias y los

valores que se promueven a través de ellas, plantean los roles, cualidades y valores implicados en el ser buen hombre o buena mujer, para modelar los nuevos parámetros de una indigeneidad fundamentalmente urbana, dedicada al comercio; vinculada a la tierra de origen a través de la ritualización de la pertenencia en las esporádicas visitas (sobre todo en las fiestas tradicionales o cívicas). Los valores que se adjudican a las mujeres están basados, según la perspectiva de las iglesias evangélicas, en la interpretación literal de lo que dice la Biblia acerca de las mujeres. No obstante, las palabras de San Pablo (Efesios 5:22) “Que las esposas se sometan a sus maridos”, son las que marcan el camino: el sometimiento, la “sujeción” de las mujeres a los varones. En el entorno urbano esta sujeción está planteada en términos de control del espacio, del tiempo, actividades, amistades y contactos de las mujeres. Puede parecer contradictorio, pero la pertenencia a la iglesia genera uno de los pocos espacios a los que las mujeres pueden ir con libertad. Los varones, a más de la iglesia, se encuentran en espacios deportivos y en los lugares de trabajo.

En este contexto, hay un fuerte ejercicio de violencia contra las mujeres no sólo al interior de las familias, sino aún dentro de las iglesias. Los castigos corporales o la violencia psicológica presionan por una “sujeción” a la palabra de Dios enunciada por el pastor. En el caso de las mujeres indígenas, la violen-

10 Es relevante plantear que no todas las actividades que generan ingresos monetarios para la familia y que son realizadas por mujeres, se consideran trabajo. Desgranar, vender de forma ambulante en compañía de los hijos, no se considera trabajo, sino una extensión de las labores domésticas.

cia vivida tiene dos matices importantes. Por una parte, se sustenta en la necesidad de un fiel cumplimiento de la ley divina y por otra, la ruptura (constante) con las conductas, roles y tareas esperadas en la familia, la iglesia, la comunidad y/o las organizaciones. En este segundo elemento, la violencia se justifica a nombre de la construcción de una nueva indigeneidad que permita mostrar que los indígenas contemporáneos, más si son urbanos, no son sucios, ni vagos, ni analfabetos, ni pobres, ni campesinos.

En contextos coloniales, como los analizados por Chatterjee (1999), el papel que se otorga a las mujeres desde los movimientos que pretenden enarbolar una bandera contra el colonizador, suele conjugar diversas dicotomías: doméstico/público; interior/exterior; espiritual/material; tradición/modernidad. Las mujeres, ubicadas en la primera parte de los mencionados binomios, corren a cargo de las paradojas que supone el deseo del colonizado por asumir los valores que proporcionan el éxito y el dominio al colonizador, y la necesidad fundamental de establecer criterios de diferenciación que permitan mostrar la superioridad espiritual del colonizado. Este último se convierte en el núcleo de resistencia que permite la subsistencia en tanto diferente. Las iglesias evangélicas, asumidas como propias por el mundo indígena gracias a sus particularida-

des específicas,¹¹ permiten la construcción de esa noción de superioridad espiritual del mundo indígena, que además se traduce en el éxito económico de sus miembros, signo de la bendición y aprobación divinas. Por ello, el sometimiento a la violencia por parte de las mujeres evangélicas indígenas, tiene un doble matiz (religioso y político) que hace muy difícil su cuestionamiento.

A manera de conclusiones

Guha (2002:17) cuestiona aquella “ideología para la cual la vida del estado es central para la historia”. Por su parte Guerrero y Platt (2000:98) plantean que “debe reconocerse que gran parte de la realidad social comunitaria se desenvuelve fuera del alcance de la percepción administrativa”. La cotidianidad vivida por los pueblos indígenas contemporáneos en las ciudades, exige una mirada que deje de lado el análisis de la situación de éstos exclusivamente en el escenario de la confrontación política con el Estado-nación. Académicos y dirigentes políticos (indígenas y no indígenas) se resisten a escuchar los procesos vividos por la gente en lo afectivo, lo estético, las prácticas de supervivencia y que dan cuenta de otra historia. Es necesario escuchar otras voces. Tal como lo plantea Guha (2002:9) “escoger significa, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchan-

11 La ausencia de una estructura religiosa vertical, la libre interpretación de la Biblia, considerada infalible; la premisa de que la Salvación viene por la “Sola Fe”, por la Sola Gracia de Dios y por la Única Obra intercesora de Cristo y el hecho de que se considere que el hombre no tiene parte en la salvación, sino únicamente Dios; en cierto sentido, libera al pastor de su sola labor religiosa –como intermediario entre lo divino y lo humano- para ampararlo en el rol político que puede llegar a desempeñar.

do la mirada de voces de la sociedad civil y conversando con ellas. Estas son las voces bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas”.

En este sentido, no existe una preocupación relevante por entender por ejemplo, qué pasó con el país después de los levantamientos indígenas de la década de los 90. Han pasado más de 20 años desde el primer levantamiento (1990), y no existen investigaciones acerca de cómo en la sociedad ecuatoriana, indígenas, mestizos y afroecuatorianos, han procesado la irrupción de lo urbano; cómo se fueron configurando las subjetividades de los jóvenes que ya no tienen el recuerdo de la hacienda. Poco se conoce de cómo el proceso de la dolarización impactó en las prácticas y subjetividades de las personas, y las secuelas que dejó; así mismo, qué significó salir de lo rural, viajar, para aquellos que tuvieron que irse de las comunidades hacia Europa. No se trata de saber lo que ha significado para el Estado y sus relaciones con la sociedad hechos como estos. Los límites entre lo urbano y lo rural se volvieron borrosos con las enormes carreteras, las tecnologías de la comunicación y el descontrolado crecimiento del parque automotor. Se trata entonces, de entender cómo han cambiado las prácticas y las vivencias de estos hechos en la vida de quienes los censos piden definirse como indígenas, montubios, mestizos, afros o blancos. Esa compleja relación entre cotidianidad e identidad.

En las últimas décadas, han sucedido eventos de gran densidad; una multiplicidad de hechos superpuestos, entrelazados, irregulares, con gran cantidad de elementos no explícitos que han

cambiado radicalmente el mundo que vivieron otras generaciones y nosotros mismos. El auge político del movimiento indígena que significó un empoderamiento simbólico, pero que no llegó a cambiar las condiciones de vida de quienes salieron a las carreteras y plazas del campo y la ciudad. La crisis bancaria que arrasó con la situación de miles de personas que habían puesto en juego su vida para detener políticas neoliberales: trabajaron, militaron, pero en su casa había niños que criar, bocas que alimentar, cuerpos que sanar y no alcanzó. Muchos se fueron a otros países. El Estado adquirió una mayor presencia y los conflictos no se hicieron esperar: integrantes de las organizaciones de Segundo Grado y los miembros electos de las Juntas parroquiales disputan autoridad (entre otros) desde discursos que reclaman legalidad o legitimidad. Los mestizos y los blancos disminuyeron relativamente en los censos, pero la realidad sigue siendo analizada, en el discurso cotidiano, a partir de parámetros altamente excluyentes y racistas. Los límites entre lo urbano y lo rural se volvieron borrosos. No son totalmente “urbanas” las zonas donde vive la población indígena, como tampoco “lo rural” está al margen de las dinámicas urbanas. Se trata más bien de un continuo entre lo urbano/rural que en ciertas circunstancias asume más características de un lado que de otro.

Los censos y los datos estatales generan políticas públicas, permiten la elaboración de discursos acerca del peso político de las “mayorías” o las “minorías”. Sin embargo, la definición a unos o a otros como indígenas o mestizos o afros resulta un campo difícil. Y

más allá del desprecio o la violencia, “los pueblos improvisan nuevas maneras de ser nativos: articulaciones, performances, interpretaciones de antiguos o nuevos proyectos y culturas” (Clifford, 2010:222). En ciudades como Guayaquil, los jóvenes hijos de indígenas se reinventan como kichwas, o simplemente como ciudadanos, sin negar sus orígenes: “ocurren más eventos bajo el signo de ser indígena que tan solo haber nacido en, o pertenecer a, una tierra o nación delimitada” (Clifford, 2010:223).

En las ciudades serranas, ¿quién pasa a engrosar las filas de los mestizos? ¿cómo se llega a esta autoidentificación? Si bien existe una tradición de reflexión acerca de lo que se considera ser mestizo desde el Estado o desde los intelectuales, existen muy pocos trabajos que hablen acerca de lo que las “voces bajas” dicen sobre lo que es ser mestizo. Caillavet y Minchom (1992) al revisar las variaciones históricas de las categorías socio-raciales elaboradas en el Ecuador han demostrado como la obsesión con la pureza de la sangre es uno de los criterios más esgrimidos para plantear una separación entre razas y de no permitir el mestizaje. Así mismo, retoman las “Declaraciones de Mestizos” para analizar como esta categoría permitió en el Siglo XVIII una serie de estrategias adaptativas para moverse con fluidez en medio de una clasificación rígida. La rígida clasificación socio racial vigente hasta hoy en día no ayuda a la comprensión de procesos de identidad como los que viven los jóvenes indígenas en ciudades como Guayaquil. ¿Cuándo dejan de ser indígenas para pasar a ser mestizos los hijos e hijas de los indígenas? Si la repro-

ducción de la vida social es siempre una cuestión de pérdida y recuperación, los jóvenes indígenas hacen este proceso con los insumos que la contemporaneidad les ofrece.

El Estado y los académicos suelen tener la batuta en la definición de quién es quién. Sin embargo, la cotidianidad de las personas muestra una vivencia que va más allá de las reglas y los límites que ofrecen las definiciones. La vida “real” tiene un cauce propio que desborda las elaboraciones teóricas o políticas. Como bien lo señala Marisol De La Cadena (2010:15), “los académicos y burócratas occidentales nunca estuvieron solos en la fabricación de la indigeneidad .../... precisamente esos intelectuales, políticos y gente común clasificados por el conocimiento colonial como ‘nativos’ (y sus múltiples sinónimos), y quienes desafiando su supuesto anacronismo denunciaron la ignorancia e inhumanidad europea, al hacerlo, contribuyeron a elaborar representaciones alternativas de la indigeneidad.”

Las vivencias urbanas de la indigeneidad cuestionan no sólo el estereotipo del indígena, sino del mestizo. Las expresiones estéticas del Ecuador contemporáneo, muchas veces negadas con base en el “mal gusto”, ofrecen pistas interesantes sobre por dónde van las identidades que se están gestando en este nuevo siglo.

Bibliografía

Bernand, Carmen

- 1991 *Le sexe des montagnes: pour une approche érotique des batailles rituelles andines*. En: *L’Ethnographie*. T. 87 No.109. pp. 129-143.

- Caillavet, Chantal y Minchom, Martin
 1992 *Les Métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (XVIe-XXe siècle)*. En: **L'Homme**. T. 32. No. 122-124. pp. 115-132.
- Chatterjee, Partha
 1999 *La nación y sus mujeres*. En: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/nacionmujeres.pdf>
- Clifford, James
 2010 *Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanías*.
- De La Cadena, Marisol
 1992 *Las mujeres son más indias*. En: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/de%20la%20cadena1.pdf>
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. Editores
 2010 *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima. IEP/IFEA.
- Demon, Jos
 2012 "Una comunidad de migrantes indígenas en la ciudad de Quito: características sociales y laborales". En: *Políticas de empleo y vivienda en Sudamérica*. Quito. CLACSO/FLACSO/Instituto de la Ciudad. pp. 169-191.
- Guerrero, Andrés y Tristan Platt
 2000 *Proyecto antiguo, nuevas preguntas: la antropología histórica de las comunidades andinas cara al nuevo siglo*. En: *Cuadernos de Historia Latinoamericana No. 8*. Ridderkerk. AHILA. pp. 95-114.
- Guha, Ranahit
 2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona. Crítica.
- Howard-Malverde, Rosaleen
 1990 *Upa. La conceptualisation de la parole et du silence dans la construction de l'identité Quechua*. En: *Journal de la Société des Americanistes*. Paris. LXXVI. pp. 107-122.
- León, Guadalupe
 2003 "Etnicidad, pobreza y exclusión de los indígenas migrantes en Quito, Guayaquil y Tena". En: Uquillas, Jorge; Tania Carrasco y Martha Rees. Editores. *Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*. Quito. Banco Mundial. pp. 221-389.